Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens

welches an dem Ende des 1755ſten Jahres
einen großen Theil der Erde
erſchüttert hat

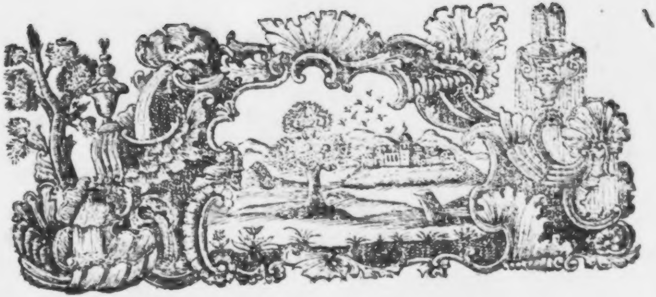
von

M. Immanuel Kant.

Königsberg, gedruckt und verlegt von Joh. Heinrich Hartung 1756.

Ad Bibl. Acad. Land.

Univ. Bibl. München



Die Natur hat nicht vergeblich einen Schatz von Seltenheiten überall zur Betrachtung und Bewunderung ausgebreitet. Der Menſch, welchem die Haushaltung des Erdbodens anvertraut iſt, beſitzt Fähigkeit, er beſitzt auch Luſt ſie kennen zu lernen und preiſet den Schöpfer durch ſeine Einſichten. Selbſt die fürchterliche Werkzeuge der Heimſuchung des menſchlichen Geſchlechts, die Erſchütterungen der Länder, die Wuth des in ſeinem Grunde bewegten Meers, die feuerſpeyenden Berge fodern den Menſchen zur Betrachtung auf, und ſind nicht weniger von GOtt als eine richtige Folge aus beſtändigen Geſetzen in die Natur gepflanzt, als andre ſchon gewohnte Urſachen der Ungemächlichkeit, die man nur darum vor natürlicher hält, weil man mit ihnen mehr bekannt iſt.

Die Betrachtung ſolcher ſchrecklichen Zufälle iſt lehrreich. Sie demüthigt den Menſchen dadurch daß ſie ihn ſehen läßt er habe kein Recht, oder zum wenigſten er habe es verlohren, von den

Naturgeſetzen die GOtt angeordnet hat lauter beqvemliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf dieſe Weiſe einſehen: daß dieſer Tummelplatz ſeiner Begierden billig nicht das Ziel aller ſeiner Abſichten enthalten ſolte.

Vorbereitung

Von der Beſchaffenheit des Erdbodens in ſeinem inwendigen.

Wir kennen die Oberfläche des Erdbodens wenn es auf die Weitläuftigkeit ankommt ziemlich vollſtändig. Allein wir haben noch eine Welt unter unſern Füßen, mit der wir zur Zeit nur ſehr wenig bekannt ſind. Die Bergſpalten, welche unſerm Senkbley unergründliche Klüfte eröfnen, die Hölen die wir in dem innern der Berge antreffen, die tiefſten Schachte der Bergwerke die wir Jahrhunderte hindurch erweitern, ſind bey weitem nicht zureichend uns von dem inwendigen Bau des großen Klumpens den wir bewohnen deutliche Kenntniſſe zu verſchaffen.

Die größte Tiefe zu der Menſchen von der oberſten Fläche des feſten Landes hinabgekommen ſeyn, beträgt noch nicht 500 Klafter. D. i. noch nicht den ſechstauſenſten Theil von der Entfernung bis zum Mittelpunkte der Erde und gleichwohl befinden ſich dieſe Grüfte noch in den Gebirgen, und ſelbſt alles feſte Land iſt ein Berg, in welchem, um nur zu gleicher Tiefe als der Meeres-Grund liegt zu gelangen, man wenigſtens dreymal tiefer hinab kommen müſte.

Was aber die Natur unſerm Auge und unſern unmittelbaren Verſuchen verbirgt, das entdeckt ſie ſelber durch ihre Wirkungen. Die Erdbeben haben uns offenbahret daß die Oberfläche der Erde voller Wölbungen und Hölen ſeyn, und daß unter unſern Füßen verborgene Minen mit mannigfaltigen Irrgängen allenthalben fortlaufen.

laufen. Der Verfolg in der Geſchichte des Erdbebens wird dieſes außer Zweifel ſetzen. Dieſe Hölen haben wir eben derſelben Urſache zuzuſchreiben, welche den Meeren ihr Bette zubereitet hat; denn es iſt gewiß, wenn man von den Ueberbleibſeln die das Weltmeer von ſeinem ehemaligen Aufenthalte über dem geſammten veſten Lande zurück gelaßen hat, von den unermeßlichen Muſchelhaufen die ſelbſt in dem innern der Berge angetroffen werden, von den verſteinerten Seethieren die man aus den tiefſten Schachten herausbringt, ich ſage, wenn man von allen dieſem nur einiger Maaßen unterrichtet iſt, ſo wird man leicht einſehen, daß erſtlich das Meer ehedem eine lange Zeit alles Land überdeckt habe, daß dieſer Aufenthalt lange gedauret habe und älter als die Sündfluth ſey, und daß endlich das Gewäſſer ſich unmöglich anders habe zurück ziehen können als daß der Boden deßelben hin und wieder in tiefe Grüfte herabgeſunken und demſelben tiefe Becken zubereitet hat, darinn es abgefloßen iſt, und zwiſchen deren Ufern es noch jetzo beſchränkt erhalten wird, indeſſen daß die erhöheten Gegenden dieſer eingeſunkenen Rinde feſtes Land geworden, welches allenthalben mit Hölungen untergraben iſt, und deſſen Strecke mit den ſteilen Gipfeln beſetzt iſt, die unter den Nahmen der Gebirge die oberſte Höhe des feſten Landes nach allen denjenigen Richtungen durchlaufen nach welchen es ſich in eine beträchtliche Länge erſtrecket.

Dieſe Hölen enthalten alle ein loderndes Feuer, oder wenigſtens denjenigen brennbaren Zeug, der nur einer geringen Reizung bedarf um mit Heftigkeit um ſich zu wüten und den Boden über ſich zu erſchüttern oder gar zu ſpalten.

Wenn wir das Gebiet dieſes unterirrdiſchen Feuers in dem ganzen Umfange, wohin es ſich erſtreckt, erwegen, ſo werden wir geſtehen müſſen, daß wenig Länder auf dem Erdboden ſind die nicht bisweilen deſſen Wirkung verſpühret hätten. In dem äußerſten Norden iſt die Inſel Island den heftigſten Anfällen deſſelben und zwar nicht ſelten unterworfen. Man hat in Engelland und ſelbſt in Schweden einige leichte Erſchütterungen gehabt. Gleichwohl finden ſie ſich in den ſüdlichen Ländern, ich meyne denenjenigen die dem Aeqvator näher liegen, häufiger und ſtärker. Italien, die Inſeln aller Meere, welche der Mittellinie nahe liegen, vornehmlich die im Indiſchen Ocean, ſind von dieſer Beunruhigung ihres Fußbodens häufig angefochten. Unter den letztern iſt faſt nicht eine einzige die nicht einen Berg hätte, der entweder noch jetzo bisweilen Feuer ſpie, oder es wenigſtens vormals gethan hätte, und der Erſchütterung ſind ſie eben ſo häufig unterworfen. Es iſt eine artige Vorſicht, wenn man hierinn der Nachricht des Hübners glauben darf, die die Holländer um deswillen anwenden um das koſtbare Gewürz der Muſcaten und Würznelken, die ſie einzig und allein auf den beyden Inſeln Banda und Amboina fortzupflanzen erlauben, nicht der Gefahr blos zu ſtellen von dem Erdboden vertilget zu werden, wenn eine dieſer Inſeln etwa das Schickſal eines völligen Unterganges durch ein Erdbeben betreffen ſolte, daß ſie auf einer andern weit davon entlegenen jederzeit eine Pflanzſchule beyder Gewächſe unterhalten. Peru und Chili welche der Linie nahe liegen ſind mit dieſem Uebel häufiger wie irgend ein Land in der Welt beunruhiget. In dem erſten Lande geht faſt kein Tag vorbey, da nicht einige leichte Stöſſe von Erdbeben verſpühret werden. Man darf ſich nicht einbilden, dieſes ſey als eine Folge der weit gröſſern Sonnenhitze welche auf das Erdreich dieſer Länder wirkt anzuſehen. In einem Keller der kaum 40 Fuß Tiefe hat iſt faſt gar kein Unterſchied zwiſchen Sommer und Winter zu ſpühren. So wenig iſt die Sonnenwärme vermögend das Erdreich in groſſen Tiefen zu durchdringen, um den entzündbaren Stoff zu locken und in Bewegung zu ſetzen. Vielmehr richten ſich die Erdbeben nach der Beſchaffenheit der unterirrdiſchen Grüffte und dieſe nach demjenigen Geſetze, nach welchem die Einſinkungen der oberſten Erdrinde im Anfange müſſen geſchehen ſeyn, und die, je näher zur Linie, deſto tiefere und mannigfaltigere Einbeugungen bengungen gemacht haben, wodurch dieſe Minen, die den Zunder zu den Erdbeben enthalten, weitläuftiger und dadurch zu der Entzündung deßelben geſchickter geworden.

Dieſe Vorbereitung von den unterirrdiſchen Gängen iſt zur Einſicht deſſen, was von der weiten Ausbreitung der Erdbeben in groſſe Länder, von dem Striche den ſie halten, von den Orten wo ſie am meiſten wüten und von denjenigen wo ſie ſich zuerſt anheben in der Folge vorkommen wird von keiner geringen Erheblichkeit.

Ich fange nunmehro von der Geſchichte des letztern Erdbebens ſelber an. Ich verſtehe unter derſelben keine Geſchichte der Unglücksfälle die die Menſchen dadurch erlitten haben, kein Verzeichnis der verheerten Städte und unter ihrem Schutt begrabenen Einwohner. Alles was die Einbildungskraft ſich ſchreckliches vorſtellen kan, muß man zuſammen nehmen, um das Entſetzen ſich einigermaaſſen vorzubilden darinn ſich die Menſchen befinden müſſen, wenn die Erde unter ihren Füßen bewegt wird, wenn alles um ſie her einſtürzt, wenn ein in ſeinem Grunde bewegtes Waſſer das Unglück durch Ueberſtröhmungen vollkommen macht, wenn die Furcht des Todes, die Verzweifelung wegen des völligen Verluſts aller Güter, endlich der Anblick anderer Elenden den ſtandhafteſten Muth niederſchlagen. Eine ſolche Erzehlung würde rührend ſeyn, ſie würde weil ſie eine Wirkung auf das Herz hat, vielleicht auch eine auf die Beſſerung deßelben haben können. Allein ich überlaſſe dieſe Geſchichte geſchickteren Händen. Ich beſchreibe hier nur die Arbeit der Natur, die merkwürdigen natürlichen Umſtände die die ſchreckliche Begebenheit begleitet haben und die Urſachen derſelben.

Von den Vorboten des letzteren Erdbebens.

Das Vorſpiel der unterirrdiſchen Entzündung, welche in der Folge ſo entſetzlich geworden iſt, ſetze ich in der Lufterſcheinung, die zu Locarno in der Schweitz den 14ten October vorigen Jahres Morgens um 8 Uhr wargenommen worden. Ein warmer als aus einem Ofen kommender Dampf breitete ſich aus und verwandelte ſich in 2 Stunden in einem rothen Nebel, daraus gegen Abend ein blutrother Regen entſtand, welcher nachdem er aufgefangen war $\frac{1}{9}$ eines röthlichen leimigten Bodenſatzes fallen ließ. Der 6 Fuß hohe Schnee war ebenfalls roth gefärbt. Dieſer Purpurregen ward 40 Stunden, das iſt ohngefehr 20 deutſche Meilen ins Gevierte, ja ſelbſt bis in Schwaben wahrgenommen. Auf dieſe Lufterſcheinung folgten unnatürliche Regengüſſe, die in 3 Tagen auf 23 Zoll hoch Waſſer gaben, das iſt, mehr als in einem Lande von mittelmäßig feuchter Beſchaffenheit das ganze Jahr hindurch herabfället. Dieſer Regen dauerte über 14 Tage, obgleich nicht jederzeit mit gleicher Heftigkeit. Die Flüſſe in der Lombarden, die in den Schweitzergebürgen ihren Urſprung nehmen, imgleichen die Rohne ſchwollen von Waſſer auf und traten über ihre Ufer. Von dieſer Zeit an herrſchten fürchterliche Orkane in der Luft, welche überall grauſam wüteten. Noch in der Mitte des Novembers fiel in Ulm ein dergleichen Purpurregen und die Unordnung in dem Luftkreiſe, die Wirbelwinde in Italien, die überaus naſſe Witterung dauerten fort.

Wenn man ſich einen Begriff von den Urſachen dieſer Erſcheinung und deren Folgen machen will, ſo muß man auf die Beſchaffenheit des Bodens über dem ſie ſich zugetragen hat Acht haben. Die Schweitzeriſche Gebirge begreifen insgeſamt weitläuftige Klüfte unter ſich, die ohne Zweifel mit den tiefſten unterirrdiſchen Gängen im Zuſammenhange ſtehen. Scheuchzer zehlet beynahe 20 Schlünde welche zu gewiſſen Zeiten Winde ausblaſen. Wenn wir nun annehmen, daß die in dem innern dieſer Hölen verborgene mineraliſche Materien mit denen Flüßigkeiten womit ſie aufbrauſen in Vermiſchung und dadurch in eine innere Gährung gerathen ſind, die die feuernährende Materien zu derjenigen Entzündung vorbereiten konte, welche binnen einigen Tagen völlig ausbrechen ſolte. Wenn wir z. E. diejenige Säure, die in dem Salpetergeiſte ſteckt, und die nothwendig die Natur ſelber zubereitet, uns vorſtellen, wie ſie entweder durch den Zufluß des Waſſers, oder anderer Urſachen in Bewegung gebracht, die Eiſenerde worauf ſie fiel angriff, ſo werden dieſe Materien bey ihrer Vermengung ſich erhitzet und rothe warme Dämpfe aus den Klüften der Gebirge ausgeſtoſſen haben womit in der Heftigkeit der Aufwallung die Partickeln der rothen Eiſenerde zugleich vermenget und fortgeführet worden, welches den leimigten Blutregen davon wir Erwehnung gethan haben veranlaßt hat. Die Natur ſolcher Dünſte gehet dahin die Ausſpannungskraft der Luft zu verringern und eben dadurch die in derſelben hängende Waſſerdünſte zuſammen fließend zu machen, imgleichen durch das Herbeyziehen aller rund umher in dem Luftkreiſe ſchwebenden feuchten Wolken vermöge des natürlichen Abhanges nach der Gegend wo die Höhe der Luftſäule verringert worden, diejenige heftige und anhaltende Platzregen zu verurſachen, welche in den genannten Gegenden wahrgenommen worden.

Auf ſolche Weiſe kündigte die unterirrdiſche Gährung das Unglück, das ſie im verborgenen zubereitete, durch ausgeſtoſſene Dämpfe zum voraus an. *) Die Vollendung des Schickſaals folgte ihr mit langſamen Schritten nach. Eine Gährung ſchlägt nicht ſogleich in Entzündungen aus. Die gährende und erhitzte Materien müßen ein brennbares Oel, Schwefel, Erdpech, oder dergleichen etwas antreffen um in Entzündung zu gerathen. So lange breite ſich die Erhitzung hin und wieder in den unterirrdiſchen Gängen aus, und in dem Augenblicke da die aufgelöſeten brennbaren

---

*) Acht Tage vor der Erſchütterung war die Erde bey Cadix mit einer Menge von aus der Erde gekrochenem Gewürme bedeckt Dieſe hatte die nur angeführte Urſache hervorgetrieben. Bey einigen andern Erdbeben ſind heftige Blitze in der Luft und die Bangigkeit die man bey Thieren vermerkt Vorboten geweſen.

Materien in der Miſchung mit den andern bis auf den Punkt in Feuer zu gerathen erhitzt waren, wurden die Gewölber der Erde erſchüttert und der Schluß der Verhängniſſe war vollführet.

Das Erdbeben und die Waſſerbewegung vom 1. November 1755.

Der Augenblick indem dieſer Schlag geſchahe, ſcheinet am richtigſten auf 9 Uhr 50 Minuten Vormittags zu Liſſabon beſtimmt zu ſeyn, dieſe Zeit ſtimmt genau mit derjenigen da es in Madrit wargenommen worden, nemlich 10 Uhr 17 bis 18 Minuten, wenn man den Unterſchied der Länge beyder Städte in den Unterſchied der Zeit verwandelt. Zu derſelben Zeit wurden die Gewäſſer in einem erſtaunlichen Umfange, ſo wohl diejenige die mit dem Weltmeere eine ſichtbare Gemeinſchaft haben, als auch welche darinn auf eine verborgene Art ſtehen mögen in Erſchütterung geſetzt. Von Abo in Finnland an bis in den Archipelagus von Weſtindien ſind wenig oder gar keine Küſten davon frey geblieben. Sie hat eine Strecke von 1500 Meilen faſt in eben derſelben Zeit beherrſchet. Wenn man verſichert wäre, daß die Zeit darinn ſie zu Glückſtadt an der Elbe verſpührt worden, nach den öffentlichen Nachrichten gantz genau auf 11 Uhr 30 Minuten zu ſetzen wäre, ſo würde man daraus ſchließen, daß die Waſſerbewegung 15 Minuten zugebracht habe, von Liſſabon bis an die Holſteiniſchen Küſten zu gelangen. In eben dieſer Zeit wurde ſie auch an allen Küſten des Mittelländiſchen Meeres verſpühret, und man weiß noch nicht die ganze Weite ihrer Erſtreckung.

Die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere ſcheinen abgeſchnitten zu ſeyn, die Brunnqvellen, die Seen, wurden in vielen weit von einander entlegenen Ländern zu gleicher Zeit in außerordentliche Regung verſetzt. Die meiſten Seen in der Schweitz, der See bey Templin in der Mark, einige Seen in Norwegen und Schweden, geriethen in eine wallende Bewegung, die weit ungeſtühmer und unordentlicher war als bey einem Sturme, und die Luft war zugleich ſtille. Der See bey Neuſchatel, wenn man ſich auf die Nachrichten verlaſſen darf, verlief ſich in verborgene Klüfte, und der bey Meinungen that dieſes gleichfals, kam aber bald wiederum zurück. In eben dieſen Minuten blieb das mineraliſche Waſſer zu Töplitz in Böhmen plötzlich aus, und kam bluthroth wieder. Die Gewalt womit das Waſſer hindurch getrieben war, hatte ſeine alte Gänge erweitert und es bekam dadurch einen ſtärkern Zufluß. Die Einwohner dieſer Stadt hatten gut te Deum laudamus zu ſingen, indeßen daß die zu Liſſabon ganz andere Thöne anſtimmten. So ſind die Zufälle beſchaffen, welche das menſchliche Geſchlecht betreffen. Die Freude der einen und das Unglück der andern haben oft eine gemeinſchaftliche Urſache. Im Königreich Fez in Afrika ſpaltete eine unterirrdiſche Gewalt einen Berg und goß blutrothe Ströhme aus ſeinem Schlunde. Bey Angouleme in Frankreich hörete man ein unterirrdiſches Getöſe, es öfnete ſich eine tiefe Gruft auf der Ebene und hielt unergründliches Waſſer in ſich. Zu Gemenox in Provence wurde eine Qvelle plötzlich ſchlamicht und ergoß ſich darauf roth gefärbt. Die umliegende Gegenden berichteten gleiche Veränderungen an ihren Qvellen. Alles dieſes geſchahe in denſelben Minuten da das Erdbeben die Küſten von Portugall verheerete. Es wurden auch hin und wieder in eben dieſem kurzen Zeitpunkte einige Erderſchütterungen in weit entlegenen Ländern wahrgenommen. Allein ſie geſchahen faſt alle dicht an der Seeküſte. Zu Korck in Irrland, imgleichen zu Glückſtadt und an einigen andern Orten die am Meere liegen, geſchahen leichte Bebungen. Mayland iſt vielleicht derjenige Ort der noch in der weiteſten Entfernung von dem Seeufer an eben demſelben Tage erſchüttert worden. Eben dieſen Vormittag um 8 Uhr tobte der Veſuvius bey Neapolis und ward ſtille gegen die Zeit da die Erſchütterung zu Portugall geſchahe.

Betrachtung über die Urſache dieſer Waſſerbewegung.

Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpührten Rüttelung aller Gewäſſer und eines groſſen Theils der Erde. Man hat daher Behutſamkeit nöthig, um aus einem einzigen Vorfall die Urſache derſelben abzunehmen. Man kan ſich vornehmlich folgende Urſachen gedenken, welche die angeführte Naturbegebenheit hätten hervorbringen können. Entweder erſtlich durch eine Bebung des Meergrundes allenthalben unmittelbar unter denjenigen Oertern wo die See in Rüttelung gerieth, und alsdenn müſte man Grund angeben, woher die Feuerader die dieſe Bebungen hervor brachte bloß unter dem Boden der Seen fortgelaufen ſey, ohne unter die Länder ſich zu erſtrecken, die mit dieſen Meeren in naher Verbindung ſtehen und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Man würde ſich durch die Frage betreten finden, woher die Erſchütterung des Bodens, da ſie von Glückſtadt an der Nordſee bis zu Lübeck an der Oſtſee, und an den mecklenburgiſchen Küſten ſich ausgebreitet hat, nicht in Holſtein empfunden worden, welches zwiſchen dieſen Meeren mitten inne liegt und woſelbſt nur etwa eine gelinde Bebung dicht an dem Ufer des Gewäſſers verſpührt worden, keine aber in dem innern des Landes. Am deutlichſten aber wird man durch die Wallung der weit von dem Meer entlegenen Waßer überführt, als des Sees bey Templin, derer in der Schweitz und anderer. Man kan leicht erachten daß, um ein Gewäſſer durch die Bebung des Bodens in ein ſo gewaltiges Aufwallen zu bringen, die Erſchütterung gewiß nicht gering ſeyn müße. Warum aber haben dieſen gewaltigen Stoß alle umliegende Länder nicht empfunden, unter welchen die Feuerader doch nothwendig muſte fortgelaufen ſeyn? Man ſiehet leicht, daß alle Merkmale der Warheit dieſer Meinung entgegen ſeyn. Eine Erſchütterung die der dichten Maſſe der Erde ſelber durch einen an einem Orte geſchehe-

neu

nen heftigen Schlag rund umher eingedrückt worden, ſo wie der Boden in einiger Entfernung bebt, wenn ein Pulverthurm ſpringt, verliehrt in der Anwendung auf dieſen Fall auch ganz und gar die Warſcheinlichkeit, ſowohl aus der ſchon angeführten Urſache, als wegen des entſetzlichen Umfanges, welcher wenn man ihn mit dem Umfange der ganzen Erde vergleicht einen ſo beträchtlichen Theil derſelben ausmacht, daß deßen Bebung nothwendig eine Schüttelung der ganzen Erdkugel hätte nach ſich ziehen müſſen. Nun kan man ſich aber aus dem Büffon belehren, daß ein Ausbruch des unterirrdiſchen Feuers, welches ein Gebirge das 1700 Meilen lang und 40 breit wäre eine Meile hoch werfen könte, den Erdkörper nicht einen Daumen breit aus ſeiner Lage würde verrücken können.

Wir werden alſo die Ausbreitung dieſer Waßerbewegung in einer Mittelmaterie zu ſuchen haben, die geſchickter iſt eine Erſchütterung in groſſen Weiten mitzutheilen, nemlich in dem Gewäßer der Meere ſelber, welches mit demjenigen im Zuſammenhange ſteht das durch eine unmittelbare Bebung des Seegrundes in eine heftige und plötzliche Rüttelung verſetzt worden.

Ich habe in den wöchentlichen Königsbergſchen Anzeigen die Gewalt zu ſchätzen geſucht, womit das Meer durch den Schlag der von ſeinem Boden geſchehenen Bebung in dem ganzen Umfange fortgetrieben worden, indem ich den erſchütterten Platz des Seegrundes nur als ein Viereck angenommen, deſſen Seite der Entfernung von Cap St. Vincent und Cap Finisterre, d. i. der Länge der weſtlichen Küſten von Portugall und Spanien gleich iſt, und die Gewalt des auffahrenden Grundes wie die von einer Pulvermine angeſehen, welche im Aufſpringen vermögend iſt die Körper die darüber befindlich ſind 15 Fuß hoch zu werfen, und nach den Regeln nach denen die Bewegung in einem flüßigen Weſen fortgeſetzt wird, ſie an den Hollſteiniſchen Küſten ſtärker als den ſchnellſten anprellenden Strohm befunden. Laßt uns allhier die Gewalt, die es aus dieſen Urſachen ausgeübt hat, noch aus einem andern Geſichtspunkte betrachten. Der Graf Marſigli hat die größte Tiefe des mittelländiſchen Meers durch das Senkbley über 8000 Fuß befunden, und es iſt gewiß, daß das Weltmeer in gehöriger Entfernung vom Lande noch tiefer ſey; wir wollen es aber hier nur 6000 Fuß d.i. 1000 Klafter tief annehmen. Wir wißen daß die Laſt womit eine ſo hohe Säule von Meereswaßer auf den Grund der See drückt, den Druck der Athmoſphäre beynahe 200 mal übertreffen müſſe, und daß ſie die Gewalt womit das Feuer hinter einer Kugel her iſt, die aus der Hölung einer Carthaune in der Zeit eines Pulsſchlages 100 Klafter weit fortgeſchleudert wird, noch weit übertreffe. Dieſe erſtaunliche Laſt konte die Gewalt nicht zurücke halten, womit das unterirrdiſche Feuer den Meeresgrund ſchnell in die Höhe ſtieß, alſo war dieſe bewegende Gewalt gröſſer. Mit welchem Drucke wurde alſo das Waßer gepreßet um nach den Seiten plötzlich fortzuſchießen, und iſt es wohl zu verwundern wenn es in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Weſtindien geſpühret worden. Man kan gar nicht ausmachen wie groß die Grundfläche der unmittelbaren Erſchütterung eigentlich geweſen ſeyn möge; ſie wird vielleicht ungleich größer ſeyn als wir ſie angenommen haben; aber unter den Meeren wo die Waßerbewegung ohne alles Erdbeben verſpühret worden, an den Holländiſchen, Engliſchen, Norwegiſchen Küſten, und in der Oſtſee iſt ſie gewiß nicht im Meeresgrunde anzutreffen geweſen. Denn alsdenn wäre das feſte Land in ſeinem Innern gewiß mit erſchüttert worden, welches aber gar nicht beobachtet worden.

Indem ich die heftige Erſchütterung aller zuſammenhängenden Theile des Oceans dem einzigen Stoße zuſchreibe den ſein Boden in einem gewiſſen Bezirke erlitten hat, ſo will ich darum die wirkliche Ausbreitung des unterirrdiſchen Feuers, unter dem feſten Lande faſt des geſamten Europens nicht geläugnet haben. Sie ſind aller Warſcheinlichkeit nach zu gleicher Zeit geſchehen und haben an den Erſcheinungen die ſich eräugnetan beyde Antheil gehabt, nur daß eine jede ins beſondere nicht vor die einzige Urſache aller insgeſammt anzuſehen iſt. Die Bebung des Waßers in der Nordſee, welche einen plötzlichen Stoß empfinden ließ, war nicht die Wirkung eines unter dem Grunde tobenden Erdbebens. Solche Erſchütterungen müßten, um dergleichen Wirkung hervorzubringen, ſehr heftig ſeyn und hätten alſo unter dem feſten Lande ſehr merklich müſſen verſpührt werden. Allein darum bin ich nicht in Abrede, daß ſelbſt alles feſte Land in eine leichte Schwänkung, durch eine ſchwache Kraft der unter ſeinem Boden entbrannten Dünſte oder anderer Urſachen ſey verſetzt worden. Man ſieht dieſes an Meyland, das an dieſem Tage mit der größten Gefahr eines gänzlichen Umſturzes bedrohet worden. Wir wollen alſo ſetzen, daß die Erde durch ein leichtes Schwanken in eine gelinde Bewegung geſetzt worden, die ſo groß geweſen, daß ſie auf 100 Rheinl. Ruthen, das Erdreich um einen Zoll wechſelsweiſe hin und her gewackelt hat: So wird dieſe Bewegung ſo unmerklich geweſen ſeyn, daß ein Gebäude von 4 Ruthen Höhe nicht um die Helfte eines Grans d. i. um einen halben Meßerrücken aus der ſenkrechten Stellung dadurch hat gebracht werden können, welches ſelbſt auf den höchſten Thürmen kaum merklich werden würde. Dagegen werden die Seen dieſe unempfindliche Bewegung ſehr merklich haben machen müßen. Denn wenn ein See, z. E. nur 2 deutſche Meilen lang iſt, ſo wird ſein Waßer durch dieſes geringe Wanken ſeines Bodens ſchon in eine recht ſtarke Schauckelung verſetzt werden; denn das Waßer hat alsdenn auf 14000 Zoll, ohngefehr ein Zoll Fall und einen Ablauf, der faſt nur um die helfte kleiner iſt, als der Ablauf eines recht ſchnellen Flußes, wie die Waßerabwägung der Seine bey Paris uns belehren kan, welches nach etlichen hin und wieder geſchehenen Schwingungen, dem Waßer wohl eine außerordentliche Rüttelung hat verurſachen können. Wir können aber die Erdbewegung mit gutem Fug noch einmal ſo groß annehmen als wirs gethan haben, ohne daß es auf dem feſten Lande füglich hätte geſpührt werden können, und denn fällt die Bewegung der inländiſchen Seen um deſto begreiflicher in die Augen.

Man wird ſich alſo nicht mehr wundern, wenn alle inländiſche Seen, in der Schweitz, in Schweden, in Norwegen und in Deutſchland, ohne eine Erſchütterung des Bodens zu fühlen, ſo unruhig und aufwallend erblicket worden. Man findet es aber etwas außerordentlicher, daß gewiſſe Seen bey dieſer Unordnung gar verſieget ſeyn, als der See bey Neuſchatel, der bey Como, und der bey Meinungen, obgleich deren einige ſich ſchon wieder mit Waßer angefüllet haben. Dieſe Begebenheit aber iſt nicht ohne Exempel. Man hat einige Seen auf dem Erdboden die ganz ordentlich ſich zu gewiſſen Zeiten, durch verborgene Canäle verlaufen, und zur geſetzten Zeit wiederkommen. Der Cirnitzer See im Herzogthum Crain iſt ein merkwürdiges Beyſpiel hievon. Er hat in ſeinem Boden einige Löcher, durch welche er aber nicht eher abfließt als um Jacobi, da er ſich denn mit allen Fiſchen plötzlich verläuft, und nachdem er 3 Monathe lang ſeinen Boden als einen guten Weide- und Ackerplatz trocken gelaſſen, gegen den Novembermonat ſich plötzlich wieder einfindet. Man erklärt dieſe Naturbegebenheit ſehr begreiflich durch die Vergleichung mit dem Diabetes der Hydraulick. Allein in unſern vorhabenden Fällen kann man leicht erachten, daß, da viele Seen durch unter ihrem Boden befindliche Qvelladern Zufluß bekommen, und dieſe, die in den umliegenden Anhöhen ihren Urſprung finden, nachdem die Wirkung der unterirrdiſchen Erhitzung und Ausdämpfung in den Hölungen, welche ihre Waßerhälter ſeyn, die Luft verſchlungen, in dieſelbe dadurch müſſen zurückgezogen worden ſeyn, und ſelbſt ein kräftiges Saugwerk abgegeben haben, den See mit hineinzuführen der, nach hergeſtelltem Gleichgewichte der Luft, ſeinen natürlichen Ausgang wieder geſucht. Denn daß ein Landſee wie die öffentliche Berichte von dem zu Meinungen haben erklären wollen, durch die unterirrdiſche Gemeinſchaft mit dem Meere unterhalten werde, weil er keinen äußerlichen Zufluß von Bächen hat, iſt ſowohl wegen der dawieder ſtreitenden Geſetze des Gleichgewichts, als auch wegen der Saltzigkeit des Meerwaßers, einer gar zu offenbahren Ungereimtheit ausgeſetzt.

Die Erdbeben haben das ſchon als etwas gewöhnliches an ſich, daß ſie die Waßerqvellen in Unordnung bringen. Ich könnte hier ein ganz Regiſter von verſtopften und an andern Orten ausgebrochenen Qvellen, von recht hoch aus der Erde herausgeſchoſſenem Springwaßer und dergleichen, aus der Geſchichte anderer Erdbeben, anführen, allein ich bleibe bey meinem Gegenſtande. Aus Frankreich hat man uns an einigen Orten berichtet, daß Qvellen verſtopfet worden, und andere übermäßig viel Waßer gegeben haben. Der Töplitzer Brunn blieb aus, machte den armen Töplitzern bange, kam zuerſt ſchlammigt, denn blutroth, zuletzt natürlich und ſtärker als vorher wieder. Die Verfärbung der Waſſer in ſo vielen Gegenden, ſelbſt im Königreiche Fetz, und in Frankreich iſt meinem Erachten nach, der Vermiſchung, der durch die Erdſchichten, wo die Qvellen ihren Durchgang haben, gedrungenen, mit Schwefel und Eiſentheilchen in Gährung gerathenen Dämpfe zuzuſchreiben. Wenn dieſe bis in das inwendige der Ciſternen dringen, die den Urſprung des Brunnqvells enthalten, ſo treiben ſie entweder ihn mit größerer Gewalt heraus, oder indem ſie das Waßer in andere Gänge preßen, ſo verändern ſie ſeinen Ausfluß.

Dieſes ſind die vornehmſte Merkwürdigkeiten der Geſchichte vom 1ſten Nov. und der Waßerbewegung die die ſeltenſte von ihren Umſtänden iſt. Es iſt mir überaus glaublich, daß die Erderſchütterungen die ſich deicht am Meeresufer, oder eines Waßers das damit Gemeinſchaft hat, zugetragen haben, zu Cork in Irrland, in Glückſtadt, und hin und wieder in Spanien, größten theils eben dem Drucke des gepreßten Meerwaßers zuzuſchrieben ſind, deſſen Gewalt unglaublich groß ſeyn muß, wenn man die Heftigkeit womit

mit es anſchläget durch die Fläche multiplicirt, worauf es trift, und ich bin der Meinung, das Unglück von Liſſabon ſey, ſo wie das von den meiſten Städten der weſtlichen Küſte Europens, der Lage zuzuſchreiben, die es in Anſehung der beregten Gegend des Oceans gehabt hat, da deſſen ganze Gewalt noch überdem in der Mündung des Tagus, durch die Enge eines Buſens verſtärkt, den Boden außerordentlich hat erſchüttern müſſen. Man mag urtheilen, ob die Erderſchütterung lediglich in Städten die am Meeresufer liegen, würde deutlich haben vermerkt werden können, die doch in dem innern des Landes nicht empfindlich war, wenn nicht der Druck der Waßer einen Antheil an derſelben gehabt hätte.

Noch iſt die letzte Erſcheinung dieſer großen Begebenheit merkwürdig, da eine geraume Zeit, nemlich beynahe 1 bis 1½ Stunden nach dem Erdbeben, eine entſetzliche Aufthürmung der Waßer im Ocean, und eine Aufſchwellung des Tagus, die wechſelsweiſe 6 Fuß höher als die höchſte Fluth ſtieg, und bald darauf faſt ſo viel niedriger als die niedrigſte Ebbe fiel, geſehen wurde. Dieſe Bewegung des Meeres die eine geraume Zeit nach dem Erdbeben, und nach dem erſten entſetzlichen Drucke der Waßer ſich eräugnete, vollendete auch das Verderben der Stadt Setuval, indem es über deren Trümmer ſich erhob, und was die Erſchütterung verſchonet hatte, völlig aufrieb. Wenn man ſich vorhero von der Heftigkeit, des durch den bewegten Meeresgrund fortgeſchoßenen Seewaßers, einen rechten Begriff gemacht hat, ſo wird man ſich leicht vorſtellen können, daß es mit Gewalt wieder zurückkehren müſſe, nachdem ſich ſein Druck in alle die unermeßliche Gegenden umher ausgebreitet hatte. Die Zeit ſeiner Wiederkehr hänget von dem weiten Umfange ab, in welchem es um ſich her gewirkt hat, und ſeine Aufwallung vornemlich an den Ufern, muß nach Maasgebung derſelben, auch eben ſo fürchterlich geweſen ſeyn *).

Das

---

*) In dem Hafen zu Huſum war dieſe Aufwallung des Waßers auch zwiſchen 12 und 1 alſo um eine Stunde ſpäter als der erſte Stoß der Gewäßer in der Nordſee wargenommen.

Das Erdbeben vom 18ten Novembr.

Von dem 17ten bis zum 18ten eben dieſes Monats, berichteten die öffentliche Nachrichten, eine nahmhafte Erderſchütterung, an den Küſten ſowohl von Portugal als Spanien und in Afrika. Den 17ten des Mittags war ſie in Gibraltar an der Meerenge des Mittelländiſchen Meeres, und gegen Abend zu Whitehaven in Yorkshirn in England zu ſpühren. Den 17ten auf den 18ten war ſie ſchon in den engliſchen Pflanzſtädten von Amerika. Denſelben 18ten wurde es auch in der Gegend von Aqvapendente, und della Grotta in Italien heftig gefühlet. *)

Das Erdbeben vom 9ten Decembr.

Nach dem Zeugniße der öffentlichen Nachrichten, hat Liſſabon keine ſo heftige Anfälle der Erſchütterung ſeit dem 1ſten Nov. erlitten, als diejenige vom 9ten Decembr. Es wurde dieſes an den ſüdlichen Küſten von Spanien, an ſelbigen von Frankreich, durch die Schweitzergebirge, Schwaben, Tyrol bis in Bäyern verſpühret. Es durchſtrich von Südweſten nach Nordoſten, gegen 300 deutſche Meilen, und indem es ſich in der Richtung derjenigen Kette von Bergen hielt, die die oberſte Höhe des feſten Landes von Europa ſeiner Länge nach durchlaufen, breitete es ſich nicht ſehr ſeitwerts aus. Die ſorgfältigſten Erdbeſchreiber, Varen, Büffon, Lulof bemerken, daß, gleich wie alles Land, welches mehr in die Länge als Breite ſich erſtreckt, in der Richtung ſeiner Länge von einem Hauptgebirge durchlaufen wird, alſo der vornehmſte Strich der Gebirge Europens aus einem Hauptſtamme, nemlich den Alpen gegen Weſten, durch die ſüdliche Provinzen von Frankreich mitten durch Spanien, bis an das äußerſte Ufer von Europa gegen Abend ſich erſtrecke, obgleich es unterwegens anſehnliche

---

*) Jmgleichen zu Glowſon in der Grafſchaft Herford wo es bey einen heftigen Getöſe einen Abgrund eröfnete, welcher ein ſehr tiefes Waßer in ſich enthielte.

Nebenäſte ausſchießet, und eben ſo oſtwerts, durch die tyroliſche und andere weniger anſehnliche Berge, zuletzt mit den Carpatiſchen zuſammen ſtößt.

Dieſe Richtung durchlief das Erdbeben in demſelben Tage. Wenn die Zeit der Erſchütterung eines jeden Orts richtig aufgezeichnet wäre, ſo würde man die Schnelligkeit einigermaaßen ſchätzen, und die Gegend der erſten Entzündung warſcheinlich beſtimmen können, nun ſind aber die Nachrichten ſo wenig zuſammenſtimmend, daß in Anſehung deſſen auf nichts ſich zu verlaſſen iſt.

Ich habe ſchon ſonſten angeführt, daß die Erdbeben gemeiniglich wenn ſie ſich ausbreiten, den Strich der höchſten Gebirge halten, und zwar durch ihre ganze Erſtreckung, ob dieſe ſich gleich, je mehr ſie ſich dem Meeresufer näheren deſto mehr erniedrigen. Die Richtung langer Flüße bezeichnet ſehr gut die Richtung der Gebirge, als zwiſchen deren neben einander laufenden Reihen dieſelbe, als in dem unterſten Theile eines langen Thales fortlaufen. Dieſes Geſetz der Ausbreitung der Erdbeben iſt keine Sache der Speculation oder Beurtheilung, ſondern etwas das durch Beobachtungen vieler Erdbeben iſt bekannt worden. Man muß ſich desfalls an die Zeugniſſe des Raj, Buffon, Gentil u. ſ. w. halten. Allein dieſes Geſetze hat ſoviel innere Wahrſcheinlichkeit, daß es auch von ſich ſelber ſich leichtlich Beyfall erwerben muß. Wenn man bedenkt, daß die Oeffnungen dadurch das unterirrdiſche Feuer Ausgang ſucht, nirgend anders als in den Gipfeln der Berge ſind, daß man niemals in den Ebenen feuerſpeiende Schlunde wahrgenommen, daß in Ländern wo die Erdbeben gewaltig und häufig ſeyn, die mehreſten Berge weite Rachen enthalten die zum Auswurfe des Feuers dienen und daß, was unſere Europäiſche Berge betrifft, man ſonſt nirgends als in ihnen geraumige Hölungen entdeckt, die ohne Zweifel in einem Zuſammenhange ſtehen, wenn man hiezu noch den Begriff von der Erzeugung aller dieſer unterirrdiſchen Wölbungen anwendet, von der oben geredet worden, ſo wird man keine Schwierigkeit in der Vorſtellung finden, wie die Entzündung vornemlich unter der Kette an Bergen, die die Länge von Europa durchlaufen, offene und freye Gänge antreffen könne, um darinn ſich ſchneller als nach andern Gegenden auszubreiten.

Selbſt die Fortſetzung des Erdbebens vom 18ten Nov. aus Europa nach Amerika unter dem Boden eines weiten Meeres, iſt in dem Zuſammenhange der Kette von Bergen zu ſuchen, die ob ſie gleich in der Fortſetzung ſo niedrig werden, daß ſie von dem Meere bedeckt ſind, dennoch auch daſelbſt Berge bleiben, denn wir wiſſen das auf dem Boden des Oceans eben ſo wohl Gebirge als auf dem Lande anzutreffen ſeyn; und in dieſer Art müſſen die Azoriſchen Inſeln mit in dieſen Zuſammenhang geſetzt werden, die auf dem halben Wege zwiſchen Portugall und Nordamerika angetroffen werden.

Das Erdbeben vom 26ten Decembr.

Nachdem die Erhitzung der mineraliſchen Materien den Hauptſtamm der höchſten Gebirge von Europa, nemlich die Alpen durchdrungen war, ſo öfnete ſie ſich auch die engere Gänge unter der Reihe der Berge, welche von Süden nach Norden rechtwinklicht auslaufen, und erſtreckte ſich in der Richtung des Rheinſtroms, welcher, wie überhaupt alle Flüße, ein langes Thal zwiſchen zwey Reihen von Bergen einnimmt, aus der Schweitz bis an die Nordſee. Es erſchütterte auf der Weſtſeite des Flußes die Landſchaften Elſaß, Lothringen, das Churfürſtenthum Cöln, Brabant, und die Picardie und an der Oſtſeite Cleve, einen Theil von Weſtphalen und vermuthlich noch einige an dieſer Seite des Rheins belegene Länder, wovon die Nachrichten nichts nahmentlich gemeldet haben. Es hielt offenbar den Strich mit der Richtung dieſes großen Flußes Parallel und breitete ſich nicht weit davon zu den Seiten aus.

Man wird fragen wie man es mit dem obigen zuſammenreimen kan, daß es bis in die Niederlande gedrungen, welche doch ohne ſonderliche Berge ſeyn. Allein es iſt genug, daß ein Land in einem unmittelbaren Zuſammenhange mit gewiſſen Reihen von Bergen ſtehe, und als eine Fortſetzung davon anzuſehen ſey, um die unterirrdiſche Entzündung bis unter dieſem ſonſt niedrigen Boden fortzuſetzen, denn es iſt gewiß, daß alsdenn die Kette der Hölungen ſich auch bis unter denſelben erſtrecken werde, gleichwie ſie wie ſchon angeführt, ſelbſt unter dem Meeresgrunde fortgehet.

Von den Zwiſchenzeiten die binnen einigen auf einander folgenden Erdbeben verlaufen.

Wenn man die Folge der nach einander vorgegangenen Erſchütterungen mit Aufmerkſamkeit betrachtet, ſo könte man, wenn man es wagen wolte zu muthmaſſen, einen Periodus herausbringen, in welchem die Entzündung nach einem Zwiſchenſtillſtande aufs neue ausgebrochen iſt. Wir finden nach dem 1ſten Novembr. noch eine ſehr heftige Erſchütterung in Portugall auf den 9ten, imgleichen auf den 18ten da ſie ſich nach England, Italien, Afrika und ſelbſt bis in Amerika erſtreckte. Den 27ten ein ſtarkes Erdbeben an den ſüdlichen Küſten von Spanien vornemlich in Malaga. Von dieſer Zeit an dauerte es 13 Tage, bis es den 9ten Dec. die ganze Strecke von Portugall bis in Bayern von Südweſten nach Nordoſten traf. und ſeit dieſem nach einem Verlauf von 18 Tagen, nemlich den 26ten auf den 27ten Decembr. erſchütterte es die Breite von Europa von Süden nach Norden *), ſo daß überhaupt ein ziemlich richtiger

---

*) Den 21ten war es in Liſſabon ſehr heftig, den 23ten in den Gebirgen von Rouſillon und dauerte daſelbſt bis zum 27ten. Es iſt hieraus zu ſehen, daß es wiederum von Südweſten angefangen und zwar eine weit längere Zeit zur Ausbreitung bedurft hat. Und wenn man den Entzündungsplatz, wie aus den ganzen Verlauf des Erdbebens klar iſt, in den Ocean von Portugall gegen Abend ſetzt, ſo hängt der Anfang deſſelben mit dem berührten Periodus ziemlich zuſammen.

Univ. Bibl.

tiger Zeitlauf von 9, oder 2mal 9 Tagen, zwiſchen den wiederholten Entzündungen verlaufen iſt, wenn man diejenige Zeit ausnimmt die es angewandt hat, bis in das innerſte der Gebirge unſeres feſten Landes zu dringen, und den 9ten Decembr. die Alpen und die ganze Kette ihrer Verlängerung zu bewegen. Ich führe dieſes nicht zu dem Ende an, um etwas daraus zu folgern, weil die Nachrichten dazu gar zu wenig zuverläßig ſind, ſondern um bey ähnlichen Vorfällen Anlaß zur genauern Beobachtung und zum Nachſinnen zu geben.

Ich will hier nur überhaupt etwas von den wechſelsweiſe nachlaſſenden und wiederum anhebenden Erſchütterungen anführen. Herr Bouguer, einer von den Abgeordneten der Königl. Acad. der Wißenſch. zu Paris nach Peru, hatte die Unbeqvemlichkeit in dieſem Lande neben einem feuerſpeyenden Berge ſich aufzuhalten, deſſen donnerndes Getöſe ihm keine Ruhe ließ. Die Beobachtung die er hiebey machte konte ihm davor einige Genugthuung ſeyn, indem er bemerkte daß der Berg immer in gleichen Zwiſchenzeiten ruhig ward, und das toben deſſelben ordentlich mit gewechſelten Ruhepunkten auf einander folgte. Die Bemerkung, die Mariotte bey einem Kalkofen machte, welcher eingeheitzet war, und bald die Luft aus einem offenen Fenſter ausſtieß, bald darauf wieder zurück zog, wodurch er der Reſpiration der Thiere gewiſſermaaßen nachahmete, hat hiemit große Aehnlichkeit, beyde beruhen auf folgenden Urſachen. Wenn das unterirrdiſche Feuer in Entzündung geräth ſo ſtößt es alle Luft aus den Hölen umher von ſich. Wo dieſe Luft nun, die mit den feurigen Theilen angefüllet iſt eine Oefnung findet, z. E. in dem Rachen eines feuerſpeyenden Berges, da fährt ſie alsdenn hinaus und der Berg wirft Feuer aus. Allein ſo bald die Luft aus dem Umfange des Heerdes der Entzündung verjagt iſt, ſo läßt die Entzündung nach, denn ohne Zugang der Luft verlöſcht alles Feuer; alsdenn tritt die verjagte Luft, da die Urſache die ſie vertrieben hatte aufhöret, wieder in ihren

Platz zurück und wecket das erloſchene Feuer auf, auf ſolche Weiſe wechſeln die Ausbrüche eines feuerſpeyenden Berges, in gewiſſen Zwiſchenzeiten richtig nach einander ab. Eben die Bewandniß hat es mit den unterirrdiſchen Entzündungen, auch ſelbſt da wo die ausgedehnte Luft keinen Ausgang durch die Klüffte der Berge gewinnen kan. Denn wenn die Entzündung an einem Orte in den Hölen der Erde ihren Anfang nimmt, ſo ſtößt ſie die Luft mit Heftigkeit in einem großen Umfange, in alle die Gänge der unterirrdiſchen Wölbungen fort, die damit Zuſammenhang haben. In dieſem Augenblicke erſticket das Feuer ſelbſt durch den Mangel der Luft. Und ſo bald eben dieſe ausdehnende Gewalt der Luft nachläßt, ſo kehrt diejenige die in allen Hölen ausgebreitet war mit großer Gewalt zurück, und fachet das erloſchene Feuer zu einem neuen Erdbeben an. Es iſt merkwürdig daß Veſuvius, welcher, als die Gährungen in dem innern der Erde recht angingen, durch den Ausgang, der durch ſeinen Schlund getriebenen Luft in Bewegung und Feuer gebracht war, eine kurze Zeit darauf plötzlich nachließ, da das Erdbeben bey Liſſabon geſchehen war, denn da drang alle mit dieſen Grüften in einigem Zuſammenhange ſtehende Luft, und ſelbſt die ſo über dem Gipfel des Veſuvius befindlich iſt, durch alle Canäle zu dem Feuerheerde der Entzündung, wo die Verminderung der Ausſpannungskraft der Luft ihr den Zugang verſtattete. Was vor ein erſtaunlicher Gegenſtand! Einen Camin ſich vorzuſtellen welcher durch Luftöfnungen die 200 Meilen davon entlegen ſeyn ſich einen Zug verſchaffet.

Eben dieſelbe Urſache iſt es auch welche unterirrdiſche Sturmwinde in den Grüften der Erde hervorbringen muß, deren Gewalt alles was wir auf der Oberfläche der Erde verſpühren weit übertreffen wird, wenn die Lage und Verknüpfung der Hölen ſich zu ihrer Ausbreitung anſchicket. Das Getöſe, das bey dem Fortgange eines Erdbebens unter den Füßen verſpühret worden, iſt vermuthlich keiner andern Urſache als eben dieſer zuzuſchreiben.

Eben dieſes läßt uns warſcheinlich vermuthen, daß eben nicht alle Erdbeben dadurch verurſacht werden, daß die Entzündung gerade unter dem Boden geſchiehet welcher erſchüttert wird; ſondern daß die Wuth dieſer unterirrdiſchen Stürme das Gewölbe, welches über ihnen iſt in Bewegung ſetzen könne, woran man deſto weniger zweifeln wird, wenn man bedenket: daß eine viel dichtere Luft als diejenige iſt die ſich auf der Oberfläche der Erde befindet, durch weit plötzlichere Urſachen als dieſe in Bewegung geſetzt, und zwiſchen Gängen die ihre Ausbreitung verhindern, verſtärket, eine unerhörte Gewalt ausüben könne. Es iſt alſo muthmaßlich, daß die gringe Wankung des Bodens in dem größten Theil von Europa bey der heftigen Entzündung die am 1ten Nov. in der Erde vorging, vielleicht von nichts als dieſer gewaltſamer Weiſe bewegten unterirrdiſchen Luft herzuleiten ſey, die als ein heftiger Sturmwind den Boden der ſeiner Ausbreitung wiederſtand gelinde erſchütterte.

Von dem Heerde der unterirrdiſchen Entzündung, und den Oertern ſo den meiſten und gefährlichſten Erdbeben unterworfen ſind.

Durch die Vergleichung der Zeit erſehen wir, daß der Entzündungsplatz bey dem Erdbeben vom 1ten Nov. in dem Boden der See geweſen. Der Tajo der ſchon vor der Erſchütterung aufſchwoll, der Schwefel den Seefahrende mit dem Senkbley aus dem erſchütterten Grunde brachten, und die Heftigkeit der Stöße die ſie fühlten, beſtätigen es. Die Geſchichte vormaliger Erdbeben giebt es auch deutlich zu erkennen, daß in dem Meeresgrunde jederzeit die fürchterlichſte Erſchütterungen vorgefallen ſind, und nechſt dieſen in den Oertern welche an dem Seeufer oder nicht weit davon entfernet liegen. Zum Beweiſe des erſteren führe ich die tobende Wuth an, womit die unterirrdiſche Entzündung oft neue Inſeln aus dem Boden des Meeres erhoben hat, und z. E. im Jahr 1720 nahe bey der Inſel St. Michael einer von den Azoriſchen, aus einer Tiefe von 60 Klafter, durch den Auswurf der Materie, aus dem Grunde der See eine Inſel auswarf, die 1 Meile lang und etliche Klafter über dem Meere erhoben war. Die Inſel bey Santorino im mittelländiſchen Meer, die in unſerm Jahrhundert vor den Augen vieler Menſchen aus dem Meeresgrunde in die Höhe kam, und viele andere Beyſpiele die ich der Weitläuftigkeit wegen übergehe, ſind unverwerfliche Beweiſe hievon.

Wie oft erleiden nicht die Schiffer ein Seebeben; und es ſind in einigen Gegenden vornemlich in der Nachbarſchaft gewiſſer Inſeln, die Meere mit den Bimſteinen und anderer Gattung vom Auswurfe, eines durch den Boden des Oceans ausgebrochenen Feuers genugſam angefüllet. Die Bemerkung der häufigen Erſchütterungen des Seegrundes hängt mit der Frage natürlicher Weiſe zuſammen; woher unter allen Oertern des feſten Landes keine heftigern und öfterern Erdbeben unterworfen ſind, als diejenige die nicht weit vom Meeresufer liegen. Dieſer letztere Satz hat eine unzweifelhafte Richtigkeit: Laßt uns die Geſchichte der Erdbeben durchlaufen, ſo finden wir unendlich viel Unglücksfälle, die Städten oder Ländern durch Erdbeben wiederfahren ſind, welche nahe beym Seeufer liegen, aber ſehr wenige und alsdenn von geringer Erheblichkeit, welche in der Mitte des feſten Landes wahrgenommen worden. Die alte Geſchichte berichtet uns ſchon entſetzliche Verheerungen, die dieſes Unheil an den Meeresküſten von klein Aſien oder Afrika verübt hat. Wir finden aber weder darunter noch unter den neuern beträchtliche Erſchütterungen in der Mitte großer Länder. Italien welches eine Halbinſel iſt, die mehreſten Inſeln aller Meere, der Theil von Peru der am Meeresufer liegt, erleiden die gröſte Anfälle dieſes Uebels. Und noch in unſern Tagen ſind alle weſtliche und ſüdliche Küſten von Portugall und Spanien weit mehr erſchüttert worden, als das innere des feſten Landes. Ich gebe von beyden Fragen folgende Auflöſung.

Unter allen fortgehenden Hölen die unter der oberſten Rinde der Erde begriffen ſind, müſſen diejenige ohne Zweifel die engſten ſeyn die unter dem Meergrunde fortlaufen, weil daſelbſt der fortgeſetzte Boden des feſten Landes in die größte Tiefe herabgeſunken iſt, und weit niedriger auf ſeiner unterſten Grundlage ruhen muß, als die Oerter die gegen die Mitte des Landes hinliegen. Nun iſt es aber bekannt, daß in engen Hölen eine entzündete, ſich ausdehnende Materie, heftiger um ſich wirken müße als wo ſie ſich ausbreiten kan. Ueberdem iſt es natürlich zu glauben, daß, da bey der unterirrdiſchen Erhitzung nicht zu zweifeln iſt, die aufwallende mineraliſchen und entzündbare Materien werden ſehr öfters in Fluß gerathen ſeyn, wie die Schwefelſtröhme und die Lava, die aus den feuerſpeyenden Bergen oft ergoßen worden, es bezeugen können, und werden daher wegen des natürlichen Abhanges des Bodens, der unterirrdiſchen Grüfte nach den niedrigſten Hölen des Meeresgrundes jederzeit abgefloßen ſeyn, und alſo wegen des häufigen Vorraths der entzündbaren Materie hier häufigere und gewaltigere Erſchütterung ſich zutragen müſſen.

Hr. Bouguer muthmaaßet mit Recht, daß das durchdringen des Meerwaßers, durch Eröfnung einiger Spalten in dem Boden deſſelben, die zur Erhitzung natürlich geneigte mineraliſche Materien, in die heftigſte Aufwallung bringen müſſe. Denn wir wiſſen daß nichts das Feuer erhitzter Mineralien in entſetzlichere Wuth verſetzen kan, als der Zufluß des Waßers, welches das toben deſſelben ſo lange vermehrt bis ſeine ſich nach allen Seiten ausbreitende Gewalt, dem ferneren Zugang deßelben, durch den Auswurf aller irrdiſchen Materien und Verſtopfung der Oefnung gewehret hat.

Meinem Erachten nach rühret die vorzügliche Heftigkeit, womit ein am Meeresufer liegender Grund erſchüttert wird, zum Theil ganz natürlicher Weiſe von dem Gewicht her, womit das Meereswaßer ſeinen damit benachbarten Boden belaſtet. Denn jedermann ſiehet leichtlich ein, daß die Gewalt, womit das unterirrdiſche Feuer dieſes Gewölbe, worauf eine ſo erſtaunliche Laſt ruhet, zu erheben trachtet, ſehr müße zurück gehalten werden, und in dem es hier keinen Raum ſeiner Ausbreitung vor ſich findet, ſeine ganze Gewalt gegen den Boden des trockenen Landes kehren müſſe welcher damit zunechſt verbunden iſt.

Von der Richtung nach welcher der Boden durch ein Erdbeben erſchüttert wird.

Die Richtung nach welcher das Erdbeben ſich in weite Länder ausbreitet, iſt von derjenigen unterſchieden, nach welcher der Boden erſchüttert wird, an dem es ſeine Gewalt ausübet. Wenn die oberſte Decke der verborgenen Gruft, darinn die entzündete Materie ſich ausdehnet, eine horizontale Richtung hat, ſo muß er wechſelsweiſe in ſenkrechter Stellung gehoben und geſenkt werden, weil nichts iſt was die Bewegung mehr nach einer als nach der andern Seite lenken könnte. Iſt aber die Erdlage welche die Wölbung ausmacht nach einer Seite geneigt, ſo treibt die erſchütternde Kraft des unterirrdiſchen Feuers ſie auch mit einer ſchiefen Richtung gegen den Horizont in die Höhe, und man kan die Richtung abnehmen nach welcher die Wankung des Bodens jederzeit geſchehen muß, wenn diejenige allemal ſicher bekannt wäre, nach welcher die Schichte der Erde abhängt, unter welcher die Feuergruft befindlich iſt. Der Abhang der oberſten Fläche des erſchütterten Bodens, iſt kein ſicheres Merkmal von der ſchiefen Stellung, die das Gewölbe in ſeiner ganzen Dicke hat; denn die Erdlagen welche oben aufliegen können mannigfaltige Beugungen und Hügel machen, nach denen ſich die unterſte Grundlage gar nicht richtet. Büffon iſt der Meinung: daß alle verſchiedene Schichten die auf der Erden gefunden werden, einen allgemeinen Grundfels zur Baſe haben, der alle beſchloſſene tiefe Hölungen von oben decket, und deſſen einige Theile auf den Gipfeln hoher Berge gemeiniglich entblößt ſeyn, wo Regen und

Sturmwinde die lockere Subſtanz völlig abgeſpühlt haben. Dieſe Meinung bekommt durch das, was die Erdbeben zu erkennen geben viel Wahrſcheinlichkeit. Denn eine dermaaßen wütende Gewalt, als die Erdbeben ausüben, würde eine andere als felſigte Wölbung durch die öfters erneuerte Anfälle längſt zertrümmert und aufgerieben haben.

Der Abhang dieſer Wölbung iſt an dem Meeresufer ohne Zweifel nach dem Meere hin geneigt, und alſo nach derjenigen Richtung abſchießig, nach welcher das Meer dem Orte liegt. An dem Ufer eines großen Flußes muß ſie in der Richtung abſchüßig ſeyn wohin der Ablauf des Strohmes gehet; denn wenn man die ſehr lange und öfters einige hundert Meilen übertreffende Strecken betrachtet, die die Flüße auf dem feſten Lande durchlaufen, ohne daß ſie ſtehende Pfützen oder Seen unterwegens machen: ſo kan man dieſen einförmigen Abhang wohl durch nichts anders erklären, als durch diejenige überaus feſte Grundlage, die, indem ſie ohne vielfältige Einbeugungen ſich einförmig zu dem Meeresgrunde hinneiget, dem Fluße eine ſchiefe Fläche zum Ablaufe verſchaffet. Daher iſt zu vermuthen: daß die Schwankung des Bodens einer erſchütterten Stadt, die an einem großen Fluße liegt, in der Richtung dieſes Flußes, als im Tajo von Abend und Morgen geſchehen werde*); derjenigen aber die am Meeresufer liegt, in der Richtung nach welcher dieſes zum Meere ſich neiget. Ich habe an einem andern Orte angeführet was die Lage des Bodens dazu beytragen kan, eine Stadt, deren Hauptſtraßen in eben der Richtung fortgehen als dieſer abſchießig iſt, bey einem vorfallenden Erdben völlig zu zerſtöhren. Dieſe Anmerkung iſt nicht ein Einfall der bloßen Vermuthung; es iſt eine Sache der Erfahrung. **Gentil**, der ſelbſt von ſehr vielen Erdbeben gute

---

*) Gleichwie ein Fluß eine abhängende Schiefe gegen das Meer hin hat, ſo haben die Länder zu den Seiten einen Abhang zu ſeinem Bette. Wenn dieſes letztere ſelbſt von der ganzen Erdſchichte gilt, und dieſe in der größten Tiefe eben ſolche Abſchießigkeit beſitzet, ſo wird die Richtung der Erderſchütterung auch durch dieſe beſtimmt werden.

Kenntniſſe einzuholen Gelegenheit hatte, berichtet dieſes als eine Beobachtung die durch viele Exempel beſtätigt worden: daß wenn die Richtung nach der der Boden erſchüttert wird, mit der Richtung nach welcher die Stadt erbauet iſt gleichläuft, ſie ganz und gar umgeworfen werde, anſtatt daß, wenn ſie dieſe rechtwinklicht durchſchneidet, weniger Schade geſchieht.

Die Hiſtorie der Königl. Akad. zu Paris berichtet: daß da Smyrna, welches an dem oſtlichen Ufer des mittelländiſchen Meeres liegt, im Jahr 1688 erſchüttert wurde, alle Mauren die die Richtung von Oſten nach Weſten hatten eingeſtürzt wurden, und die ſo von Norden nach Süden erbauet waren ſtehen blieben.

Der erſchütterte Boden macht nemlich einige Schwankungen, und beweget alles was auf ihm der Länge nach in der Richtung der Schwankung aufgeführt iſt, am ſtärckſten. Alle Körper die eine große Beweglichkeit haben, z. E. die Kronleuchter in den Kirchen pflegen bey den Erdbeben die Richtung, nach der die Stöße geſchehen, anzuzeigen und ſind weit ſicherere Merkmaale vor eine Stadt, um die Lage daraus abzunehmen, nach welcher ſie ſich anbauen muß, als die ſchon angeführte etwas zweifelhaftere Kennzeichen.

Von dem Zuſammenhange der Erdbeben mit den Jahreszeiten.

Der ſchon mehrmals angeführte franzöſiſche Akademiſt, Hr. Bouguer, führt in ſeiner Reiſe nach Peru an, daß wenn die Erdbeben in dieſem Lande zu allen Jahreszeiten oft genug geſchehen, dennoch die fürchterlichſten und häufigſten in den Herbſtmonaten gegen das Ende des Jahres gefühlet werden. Dieſe Beobachtung findet nicht allein in Amerika zahlreiche Beſtätigungen, indem, außer dem Untergange der Stadt Lima vor 10 Jahren und der Verſinkung einer andern eben ſo volckreichen im vorigen Jahrhundert, ſehr viel Exempel davon bemerket worden, ſondern auch in unſerm

Welttheil finden wir außer dem letztern Erdbeben noch viele Beyſpiele in der Geſchichte, von Erſchütterung und Auswürfen feuerſpeyender Berge, die ſich häufiger in den Herbſtmonaten als in irgend einer andern Jahreszeit zugetragen haben. Solte nicht eine gemeinſchaftliche Urſache dieſe Uebereinſtimmung veranlaſſen, und auf welche kan man füglicher die Vermuthung werfen, als auf die Regen die in Peru in dem langen Thale, zwiſchen den Cordilleriſchen Gebirgen vom September bis in den April dauren, und die auch um die Herbſtzeit bey uns am häufigſten ſeyn? Wir wiſſen daß, um einen unterirrdiſchen Brand zu veranlaſſen, nichts nöthig ſey als die mineraliſche Materien in den Hölen der Erde in Gährung zu bringen. Dieſes thut aber das Waſſer, wenn es ſich durch die Klüfte der Berge hindurch geſeigert hat und in den tiefen Gängen ſich verläuft. Die Regen haben die Gährung zuerſt gereitzet, die in der Mitte des Octobers ſo viel fremde Dämpfe aus dem inwendigen der Erde herausſtieß. Allein eben dieſe lokten dem Luftkreiſe noch mehr naße Einflüße ab, und das Waßer das durch die Felſenritzen bis in die tiefſten Grüfte hineindrang, vollendete die angefangene Erhitzung.

Von dem Einfluß der Erdbeben in den Luftkreis.

Wir haben oben ein Beyſpiel von Wirkungen geſehen, die die Erderſchütterungen auf unſere Luft haben. Es iſt zu glauben, daß von den Ausbrüchen der unterirrdiſchen erhitzten Dämpfe mehr Naturerſcheinungen abhängen als man ſich wohl gemeiniglich einbildet. Es wäre kaum möglich, daß in den Witterungen eine ſolche Unregelmäßigkeit und ſo wenig übereinſtimmendes anzutreffen wäre, wenn nicht fremde Urſachen bisweilen in unſere Atmoſpähre träten, und ihre richtige Veränderungen in Unordnung brächten. Kan man ſich wohl einen wahrſcheinlichen Grund gedenken, warum, da der Lauf der Sonne und des Mondes an ſeine immer ſich ſelbſt ähnliche Geſetze gebunden iſt, da Waßer und Erde, wenn man es im Großen nimmt, immer überein bleiben, doch der Ablauf der Witterungen, auch ſelbſt in einem Auszug vieler Jahre, faſt immer anders ausfällt. Wir haben ſeit der unglücklichen Erſchütterung und kurz vor derſelben eine ſo abweichende Witterung durch unſern ganzen Welttheil gehabt, daß man entſchuldigt werden kan, wenn man desfalls einige Vermuthung auf die Erdbeben wirft. Es iſt wahr, man hat wohl ehedem warme Winterwitterung gehabt, ohne daß einiges Erdbeben vorhergegangen; aber iſt man denn ſicher, daß nicht eine Gährung in dem innern der Erde ſehr oft Dämpfe durch die Felſenklüfte, die ſpalten der Erdſchichten, und ſelbſt durch derſelben lockere Subſtanz hindurch getrieben habe, die da nahmhafte Veränderungen im Luftkreiſe nach ſich haben ziehen können? Muſſchenbroeck, nachdem er bemerket hat, daß nur in dieſem Jahrhundert und zwar ſeit 1716 recht helle Nordlichter in Europa und bis in deſſen ſüdlichen Ländern geſehen worden, hält vor die wahrſcheinlichſte Urſache dieſer Veränderung in dem Luftkreiſe, daß die feuerſpeyende Berge und die Erdbeben, die einige Jahre vorher häufig gewütet hatten, entzündbare und flüchtige Dünſte ausgeſtoſſen, die durch den natürlichen Abfluß der oberſten Luft nach Norden ſich dahin gehäufet, und die feurige Lufterſcheinungen hervorgebracht, die ſeit dem ſo häufig ſind geſehen worden, und daß ſie vermuthlich ſich nach und nach verzehren müſſen, bis neue Aushauchungen den Abgang wiederum erſetzen.

Dieſen Grundſätzen nach, laßt uns unterſuchen ob es nicht der Natur gemäß ſey, daß eine veränderte Witterung, wie diejenige die wir gehabt haben, eine Folge von jener Cataſtrophe ſeyn könne. Die helle Winterwitterung, und die Kälte die ſie begleitet, iſt nicht lediglich eine Folge von der größern Entfernung der Sonne von unſerm Scheitelpunkte zu dieſer Jahreszeit; denn wir empfinden es oft, daß dem ungeachtet die Luft ſehr gemäßigt ſeyn könne; ſondern der Zug der Luft aus Norden, der auch zu Zeiten in einen Oſtwind ausſchlägt, bringt uns eine erkältete Luft bis aus der Eiszone her, die unſere Gewäßer mit Eis belegt und uns einen Theil von dem Winter des Nordpols fühlen läßt. Dieſer Zug der Luft von Norden nach Süden iſt in den Herbſt und Wintermonaten ſo natürlich, wenn ihn nicht fremde Urſachen unterbrechen, daß in dem Ocean in genugſahmer Entfernung von allem feſten Lande, dieſer Nord oder Nordoſtwind die gantze Zeit hindurch ununterbrochen angetroffen wird. Er rührt auch ganz natürlich von der Wirkung der Sonne her, die alsdenn über der ſüdlichen Halbkugel die Luft verdünnet, und dadurch der nordlichen ihren Herbeyzug verurſachet: ſo daß dieſes als ein beſtändiges Geſetze angeſehen werden muß, welches durch die Beſchaffenheit der Länder wohl einigermaaßen verändert, aber nicht aufgehoben werden kan. Wenn nun unterirrdiſche Gährungen erhitzte Dämpfe irgendwo in den Ländern, die uns nach Süden liegen ausſtoſſen: ſo werden dieſe anfänglich die Höhe des Luftkreiſes in der Gegend wo ſie aufſteigen dadurch verringern, daß ſie ihre Ausſpannungskraft ſchwächen und Platzregen, Orkane u. d. g. verurſachen. Allein in der Folge wird dieſer Theil der Athmoſphäre, da er mit ſo viel Dünſten beladen iſt, die benachbarte durch ſein Gewicht bewegen und einen Zug der Luft von Süden nach Norden verurſachen. Da nun aber die Beſtrebung des Luftkreiſes von Norden nach Süden in unſerem Erdſtriche bey dieſer Jahreszeit natürlich iſt, ſo werden dieſe beyde gegeneinander ſtreitende Bewegungen ſich aufhalten, und erſtlich eine trübe regnichte Luft, wegen der zuſammen getriebenen Dünſte, dabey aber doch einen hohen Stand des Barometers *) nach ſich ziehen, weil die durch den Streit zweyer Winde zuſammengedrückte Luft eine hohe Säule ausmachen muß; und man wird dadurch ſich in die ſcheinbare Unrichtigkeit der Barometer finden lernen, wenn bey hohem Stande derſelben doch regenhaftes Wetter iſt, denn alsdenn iſt eben dieſe Näße der Luft eine Wirkung zweyer einander entgegen ſtrei-

---

*) Dergleichen bey dieſer naßen Winterwitterung faſt beſtändig bemerkt worden.

tenden Luftzüge, welche die Dünſte zuſammentreiben und dennoch die Luft anſehnlich verdichten und ſchwerer machen können.

Ich kan nicht mit Stillſchweigen übergehen: daß an dem ſchrecklichen Tage Allerheiligen die Magnete in Augſpurg ihre Laſt abgeworfen haben und die Magnetnadeln in Unordnung gebracht worden. Boyle berichtet ſchon, daß einsmals nach einem Erdbeben in Neapel eben dergleichen vorgegangen. Wir kennen die verborgene Natur des Magnets zu wenig, um von dieſer Erſcheinung Grund angeben zu können.

Von dem Nutzen der Erdbeben.

Man wird erſchrecken eine ſo fürchterliche Strafruthe der Menſchen von der Seite der Nutzbarkeit angeprieſen zu ſehen. Ich bin gewiß, man würde gerne Verzicht darauf thun, um nur der Furcht und der Gefahren überhoben zu ſeyn, die damit verbunden ſind. So ſind wir Menſchen geartet. Nachdem wir einen wiederrechtlichen Anſpruch auf alle Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, ſo wollen wir keine Vortheile mit Unkoſten erkaufen. Wir verlangen der Erdboden ſoll ſo beſchaffen ſeyn: daß man wünſchen könte darauf ewig zu wohnen. Ueber dieſes bilden wir uns ein, daß wir alles zu unſerm Vortheil beſſer regieren würden, wenn die Vorſehung uns darüber unſere Stimme abgefragt hätte. So wünſchen wir z. E. den Regen in unſerer Gewalt zu haben, damit wir ihn nach unſerer Beqvemlichkeit das Jahr über vertheilen könten, und immer angenehme Tage zwiſchen den trüben zu genießen hätten. Aber wir vergeſſen die Brunnen, die wir gleichwohl nicht entbehren könnten, und die doch auf ſolche Art gar nicht würden unterhalten werden. Eben ſo wiſſen wir den Nutzen nicht, den uns eben die Urſachen verſchaffen könnten die uns in den Erdbeben erſchrecken, und wolten ſie doch gerne verbannet wiſſen.

Als Menſchen, die gebohren waren um zu ſterben, können wir es nicht vertragen daß einige im Erdbeben geſtorben ſind, und als die hier Fremdlinge ſind und kein Eigenthum beſitzen, ſind wir untröſtlich, daß Güter verlohren worden, die in kurzem durch den allgemeinem Weg der Natur von ſelbſt wären verlaßen worden.

Es läßt ſich leicht rathen: daß wenn Menſchen auf einem Grunde bauen der mit entzündbaren Materien angefüllet iſt, über kurz oder lang die ganze Pracht ihrer Gebäude durch Erſchütterungen über den Haufen fallen könne; aber muß man denn darum über die Wege der Vorſehung ungeduldig werden. Wäre es nicht beſſer alſo zu urtheilen: Es war nöthig daß Erdbeben bisweilen auf dem Erdboden geſchähen, aber es war nicht nothwendig daß wir prächtige Wohnplätze darüber erbaueten. Die Einwohner in Peru wohnen in Häuſern die nur in geringer Höhe gemauert ſeyn, und das übrige beſteht aus Rohr. Der Menſch muß ſich in die Natur ſchicken lernen, aber er will daß ſie ſich in ihn ſchicken ſoll.

Was auch die Urſache der Erdbeben den Menſchen auf einer Seite jemals vor Schaden erweckt hat, das kan ſie ihm leichtlich auf der andern Seite mit Gewinſt erſetzen. Wir wiſſen daß die warme Bäder die vielleicht einem beträchtlichen Theil der Menſchen zur Beförderung der Geſundheit in der Folge der Zeiten können dienlich geweſen ſeyn, durch eben dieſelbe Urſachen ihre mineraliſche Eigenſchaft und Hitze haben, wodurch die Erhitzungen in dem innern der Erde vorgehen welche dieſe in Bewegung ſetzen.

Man hat ſchon längſt vermuthet: daß die Erzſtuffen in den Gebirgen eine langſame Wirkung der unterirrdiſchen Hitze ſeyn, die die Metalle durch allmähliche Wirkungen zur Reife bringt, indem ſie ſie durch durchdringende Dämpfe in der Mitte des Geſteins bildet und kocht.

Unſer Luftkreis bedarf außer den groben und todten Materien die er in ſich enthält auch ein gewiſſes wirkſames Principium, flüchtige Salze und Theile die in den Zuſammenſatz der Pflanzen kommen ſollen, ſie zu bewegen und auszuwickeln. Iſt es nicht glaublich daß die Naturbildungen die beſtändig einen großen Theil davon aufwenden, und die Veränderung die alle Materie durch die Auflöſung und Zuſammenſetzung endlich erleidet, die wirkſamſte

Partikeln mit der Zeit gänzlich verzehren würde, wenn nicht von Zeit zu Zeit ein neuer Zufluß geſchähe. Zum wenigſten wird das Erdreich immer unkräftiger wenn es kräftige Pflanzen nährt, aber die Ruhe und der Regen bringen es wieder in den Stand. Wo würde aber endlich die kräftige Materie herkommen, die ohne Erſetzung verwandt wird, wenn nicht eine anderweitige Qvelle ihren Zufluß unterhielte? Und dieſe iſt vermuthlich der Vorrath, den die unterirrdiſche Grüfte an den wirkſamſten und flüchtigſten Materien enthalten; davon ſie von Zeit zu Zeit einen Theil auf die Oberfläche der Erde ausbreiten. Ich merke noch an: daß Hales mit ſehr glücklichem Erfolg die Gefängniſſe, und überhaupt alle Oerter deren Luft mit thieriſchen Ausdufftungen angeſteckt wird, durch das Räuchren des Schwefels befreyet. Die feuerſpeyende Berge ſtoſſen eine unermeßliche Menge ſchwefelichter Dämpfe in den Luftkreis aus, wer weiß, würden die thieriſche Ausdünſtungen, womit dieſe beladen iſt, nicht mit der Zeit ſchädlich werden, wenn jene nicht ein kräftiges Gegenmittel dawieder abgäben.

Zuletzt dünket mir die Wärme in dem innern der Erde, ein kräftiger Beweis von der Wirkſamkeit und dem großen Nutzen der Erhitzungen, die in tiefen Grüften vorgehen, abzugeben. Es iſt durch tägliche Erfahrungen ausgemacht: daß es in großen, ja in den größten Tiefen, dazu Menſchen in dem innern der Berge nur gelanget ſind, eine immerwährende Wärme gebe, die man unmöglich der Wirkung der Sonne zuſchreiben kan. Boyle zieht eine gute Anzahl Zeugniſſe an, daraus erhellet, daß in allen tiefſten Schachten man zuerſt die obere Gegend weit kälter finde als die äußere Luft wenn es zur Sommerzeit iſt, je tiefer man ſich aber herablaſſe, deſto wärmer befinde man die Gegend, ſo, daß in der größten Tiefe die Arbeiter genöthigt ſind die Kleider bey ihrer Arbeit abzulegen. Jedermann begreift es leicht, daß, da die Sonnenwärme nur auf eine ſehr geringe Tiefe in die Erde dringt, ſie in den allerunterſten Grüften nicht die geringſte Wirkung mehr thun könne; und daß die daſelbſt befindliche Wärme von einer Urſache abhänge, die nur in der größten Tiefe herrſcht, iſt überdem aus der verminderten Wärme zu erſehen, je höher man ſo gar zur Sommerzeit von unten hinauf kommt. Boyle, nachdem er die angeſtellte Erfahrungen behutſam verglichen und geprüft hat, ſchließt ſehr vernünftig: daß in den unterſten Hölen zu welchen wir nicht gelangen können, beſtändige Erhitzungen, und ein dadurch unterhaltenes unauslöſchliches Feuer müſſen anzutreffen ſeyn, das ſeine Wärme der oberſte Rinde mittheilet.

Wenn ſich dieſes alſo verhält, wie man ſich denn nicht entbrechen kan es zuzugeben, werden wir uns nicht von dieſem unterirrdiſchen Feuer die vortheilhafteſte Wirkungen zu verſprechen haben, welches der Erde jederzeit eine gelinde Materien erhält, zu der Zeit wenn uns die Sonne die ihrige entziehet, welches den Trieb der Pflanzen und die Oekonomie der Naturreiche zu befördern im Stande iſt. Und kan uns wohl bey dem Anſchein ſo vieler Nutzbarkeit der Nachtheil, der dem Menſchlichen Geſchlecht durch eine und die andere Ausbrüche derſelben erwächſt der Dankbarkeit überheben, die wir der Vorſehung vor alle Anſtalten derſelben ſchuldig ſeyn.

Die Gründe die ich zur Aufmunterung derſelben angeführt habe, ſind freylich nicht von der Art derjenigen welche die größeſte Ueberzeugung und Gewisheit verſchaffen. Allein auch Muthmaßungen ſind annehmungswürdig, wenn es darauf ankömmt den Menſchen zu der Dankbegierde gegen das höchſte Weſen zu bewegen, das ſelbſt alsdenn wenn es züchtiget, verehrungs und liebenswürdig iſt.

Anmerkung.

Ich hatte oben angeführt, daß die Erdbeben ſchwefeligte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch treiben. Die letzte Nachrichten von den Schachten in den ſächſiſchen Gebirgen beſtätigen es durch ein neues Beyſpiel. Man findet ſie jetzo ſo angefüllt von ſchwefeligten Dämpfen, daß die Arbeiter ſie verlaſſen müſſen. Die Begebenheit von Tuam in Irrland, da eine leuchtende Lufterſcheinung in der Geſtalt von Wimpeln und Flaggen auf der See erſchienen, die ihre Farben nach und nach änderten und zuletzt ein helles Licht ausbreiteten, worauf ein heftiger Stoß von Erdbeben erfolgte, iſt eine neue Beſtätigung hievon. Die Verwandelung der Farben vom dunkelſten blau bis in roth und endlich in einen hellen weißen Schein, iſt der herausgebrochenen zuerſt ſehr dünnen Ausdämpfung, die nach und nach durch häufigeren Zufluß mehrer Dünſte vermehret worden, zuzuſchreiben, die wie in der Naturwiſſenſchaft bekannt iſt, die Grade des Lichts von der blauen Farbe bis zur rothen, und endlich bis in einen weißen Schein durchgehen müſſen. Alles dieſes ging vor dem Stoß vorher. Es war auch ein Beweis: daß der Heerd der Entzündung in dem Grunde des Meeres geweſen, wie denn ſelbſt das Erdbeben an der Meeresküſte hauptſächlich verſpühret worden.

Wenn man die Anmerkungen von den Oertern der Erde, da die häufigſte und ſchwereſte Erſchütterungen von je her ſind empfunden worden, weiter ausdehnen will, ſo kan man noch dazu ſetzen: daß die weſtliche Küſten jederzeit weit mehr Anfälle davon als die öſtlichen erlitten haben. In Italien, in Portugall, in Südamerica, ja ſelbſt neulich in Irrland hat die Erfahrung dieſe Uebereinſtimmung beſtätigt. Peru welches an dem weſtlichen Seeufer der neuen Welt lieget hat faſt tägliche Erſchütterungen, da indeſſen Braſilien welches den Ocean gegen Oſten hat nichts davon verſpühret. Wenn man von dieſer ſeltſamen Analogie einige Urſachen muthmaßen will ſo kan man es wohl einem **Gautier** einem Mahler verzeihen, wenn er die Urſache aller Erdbeben in den Sonnenſtrahlen der Quelle ſeiner Farben und ſeiner Kunſt, ſucht, und ſich einbildet, eben dieſelbe treiben auch unſere große Kugel von Abend gegen Morgen herum, indem ſie an die weſtliche Küſten ſtärker anſchlagen und eben dadurch würden dieſe Küſten mit ſo vielen Erſchütterungen beunruhiget. Allein in einer geſunden Naturwiſſenſchaft verdient ein ſolcher Einfall kaum die Wiederlegung. Mir ſcheinet der Grund dieſes Geſetzes mit einem andern in Verbindung zu ſtehen, wovon man noch zur Zeit keine genugſame Erklährung gegeben hat: daß nemlich die weſtliche und ſüdliche Küſten faſt aller Länder ſteiler abſchüßig ſeyn, als die öſtliche und nordliche, welches ſo wohl durch den Anblick der Carte als durch die Nachrichten des Dampiers, der ſie auf allen ſeinen Seereiſen faſt allgemein befunden hat, beſtätigt wird. Wenn man die Beugungen des feſten Landes von den Einſinkungen herleitet, ſo müſſen in den Gegenden der größten Abſchießigkeit tiefere und mehr Hölen anzutreffen ſeyn, als wo die Erdrinde nur einen gemäßigten Abhang hat. Dieſes aber hat mit den Erderſchütterungen wie wir oben geſehen haben einen natürlichen Zuſammenhang.

Schlußbetrachtung.

Der Anblick ſo vieler Elenden als die letztere Cataſtrophe unter unſern Mitbürgern gemacht hat, ſoll die Menſchenliebe rege machen und uns einen Theil des Unglücks empfinden laſſen, welches ſie mit ſolcher Härte betroffen hat. Man verſtößt aber gar ſehr dawieder, wenn man dergleichen Schickſale jederzeit als verhängte Strafgerichte anſieht, die die verheerte Städte um ihrer Uebelthaten willen betreffen, und wenn wir dieſe Unglückſeelige als das Ziel der Rache GOttes betrachten, über die ſeine Gerechtigkeit alle ihre Zornſchalen ausgieſſet. Dieſe Art des Urtheils iſt ein ſträflicher Vorwitz der ſich anmaaßet, die Abſichten der göttlichen Rathſchlüſſe einzuſehen und nach ſeinen Einſichten auszulegen.

Der Menſch iſt von ſich ſelbſt ſo eingenommen, daß er ſich lediglich als das einzige Ziel der Anſtalten GOttes anſiehet, gleich als wenn dieſe kein ander Augenmerk hätten als ihn allein, um die Maaßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wiſſen daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenſtand der göttlichen Weisheit und ſeiner Anſtalten ſey. Wir ſind ein Theil derſelben und wollen das Ganze ſeyn. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im Großen ſollen in keine Betrachtung kommen, und es ſoll ſich alles bloß in richtiger Beziehung auf uns anſchicken. Was in der Welt zur Beqvemlichkeit und dem Vergnügen gereicht, das, ſtellt man ſich vor, ſey bloß um unſert willen da, und die Natur beginne keine Veränderungen die irgend eine Urſache der Ungemächlichkeit vor den Menſchen werden, als um ſie zu züchtigen, zu drohen oder Rache an ihnen auszuüben.

Gleichwohl ſehen wir daß unendlich viel Böſewichter in Ruhe entſchlafen, daß die Erdbeben gewiſſe Länder von je her erſchüttert haben, ohne Unterſchied der alten oder neuen Einwohner, daß das chriſtliche Peru ſo gut bewegt wird als das heidniſche, und daß viele Städte von dieſer Verwüſtung von Anbeginn befreyet geblieben, die über jene ſich keines Vorzuges der Unſträflichkeit anmaaßen können.

So iſt der Menſch im dunkeln wenn er die Abſichten errathen will, die GOtt in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir ſind in keiner Ungewisheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir dieſe Wege der Vorſehung dem Zwecke derſelben gemäß gebrauchen ſollen. Der Menſch iſt nicht geboren um auf dieſer Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil ſein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie ſchön ſtimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbeſtand der Welt ſelbſt in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größte und wichtigſte zu ſein ſcheinen, um uns zu erinnern: daß die Güter der Erden unſerm Triebe zur Glückſeligkeit keine Genugthuung verſchaffen können?

Ich bin weit davon entfernet hiemit anzudeuten, als wenn der Menſch einem unwandelbaren Schickſale der Naturgeſetze ohne Nachſicht auf ſeine beſondere Vortheile überlaßen ſey. Eben dieſelbe höchſte Weisheit, von der der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnet, die keiner Ausbeſſerung bedarf, hat die niederen Zwecke den höheren untergeordnet, und in eben den Abſichten, in welchen jene oft die wichtigſten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höhere Zwecke zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben ſind, wird auch die Führung des menſchlichen Geſchlechts in dem Regimente der Welt ſelbſt dem Laufe der Naturdinge Geſetze vorſchreiben. Wenn eine Stadt oder Land das Unheil gewahr wird, womit die göttliche Vorſehung ſie oder ihre Nachbaren in Schrecken ſetzt: iſt es denn wohl noch Zweifelhaft welche Parthey ſie zu ergreifen habe, um dem Verderben vorzubeugen das ihnen drohet und ſind die Zeichen noch wohl zweydeutig die Abſichten begreiflich zu machen, zu deren Vollführung alle Wege der Vorſehung einſtimmig den Menſchen entweder einladen oder antreiben?

Ein Fürſt der durch ein edles Herz getrieben ſich dieſe Drangſale des menſchlichen Geſchlechts bewegen läßt, das Elend des Krieges von denen abzuwenden, welchen von allen Seiten überdem ſchwere Unglücksfälle drohen, iſt ein wohlthätiges Werkzeug in der gütigen Hand GOttes, und ein Geſchenk das er den Völkern der Erde macht, deſſen Werth ſie niemals nach ſeiner Größe ſchätzen können.

* * *

Der
einzig mögliche Beweisgrund
zu einer
Demonſtration
des
Daſeyns Gottes,

von

M. Immanuel Kant.

Weigelin

Königsberg,
bei Johann Jakob Kanter. 1763.

[illegible]
[illegible]
[illegible] AC.

Univ. Bibl.
München

Vorrede.

Ne mea dona tibi ſtudio diſpoſta fideli,
Intellecta prius quam ſint, contemta relinquas.
LVCRETIVS.

Ich habe keine ſo hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung wie die gegenwärtige iſt, als wenn die wichtigſte aller unſerer Erkentniße: **Es iſt ein Gott**, ohne Beyhülfe tiefer metaphyſiſcher Unterſuchungen wanke und in Gefahr ſey.

Die Vorſehung hat nicht gewollt, daß unſre zur Glückſeligkeit höchſtnöthige Einſichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüße beruhen ſolten, ſondern ſie dem natürlichen gemeinen Verſtande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falſche Kunſt verwirrt, nicht ermangelt uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in ſo ferne wir deſſelben äuſſerſt bedürftig ſeyn. Daher derjenige Gebrauch der geſunden Vernunft, der ſelbſt noch innerhalb den Schranken gemeiner Einſichten iſt, genugſam überführende Beweisthümer von dem Daſeyn und den Eigenſchaften dieſes Weſens an die Hand giebt, obgleich der ſubtile Forſcher allerwärts die Demonſtration und die Abgemeſſenheit genau beſtimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftſchlüße vermißt. Gleichwohl kan man ſich nicht entbrechen dieſe Demonſtration zu ſuchen, ob ſie ſich nicht irgendwo darböthe. Denn ohne der billigen Begierde zu erwehnen, deren ein der Nachforſchung gewohnter Verſtand ſich nicht entſchlagen kan, in einer ſo wichtigen Erkenntniß etwas Vollſtändiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, ſo iſt noch zu hoffen, daß eine dergleichen Einſicht, wenn man ihrer mächtig geworden, viel mehreres in dieſem Gegenſtande aufklären könte. Zu dieſem Zwecke aber zu gelangen muß man ſich auf den bodenloſen Abgrund der Metaphyſik wagen. Ein finſterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeſchiften Meere anfangen muß, welcher, ſo bald er irgendwo Land betritt, ſeine Fahrt prüft und unterſucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeſtröhme ſeinen Lauf verwirrt haben, aller Behutſamkeit ungeachtet, die die Kunſt zu Schiffen nur immer gebieten mag.

Dieſe Demonſtration iſt indeſſen noch niemals erfunden worden, welches ſchon von andern angemerket iſt. Was ich hier liefere iſt auch nur der Beweisgrund zu einer Demonſtration, ein mühſam geſammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt iſt, um aus deſſen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben ſo wenig wie ich dasjenige was ich liefere vor die Demonſtration ſelber will gehalten wißen, ſo wenig ſind die Auflöſungen der Begriffe deren ich mich bediene ſchon Definitionen. Sie ſind wie mich dünkt richtige Merkmale der Sachen wovon ich handele, tüchtig um daraus zu abgemeſſenen Erklärungen zu gelangen, an ſich ſelbſt um der Wahrheit und Deutlichkeit willen brauchbar, aber ſie erwarten noch die letzte Hand des Künſtlers, um den Definitionen beygezählt zu werden. Es giebt eine Zeit, wo man in einer ſolchen Wiſſenſchaft, wie die Metaphyſick iſt, ſich getraut alles zu erklären und alles zu demonſtriren, und wiederum eine andere, wo man ſich nur mit Furcht und Mistrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen die ich darlege ſind die Folge eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrages hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an ſich in ſo ferne verſchiedene Beſchäftigungen die dazu erfoderliche Zeit nicht übrig gelaſſen haben. Es iſt indeſſen eine ſehr vergebliche Einſchmeichlung, den Leſer um Verzeihung zu bitten, daß man ihn, um welcher Urſache willen es auch ſey, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag ſich entſchuldigen wie man will. In meinem Falle iſt die nicht völlig ausgebildete Geſtalt des Werks nicht ſo wohl einer Vernachläßigung als einer Unterlaßung aus Abſichten beyzumeßen. Ich wolte nur die erſte Züge eines Hauptriſſes entwerfen, nach welchen wie ich glaube ein Gebäude von nicht geringer Vortreflichkeit könte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmäßigkeit erhielte. In dieſer Abſicht wäre es unnöthig geweſen, gar zu viel ängſtliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle

Züge genau auszumahlen, da der Entwurf im Ganzen allererſt das ſtrenge Urtheil der Meiſter in der Kunſt abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mich anzumaßen, daß ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung vorjetzt deutlich zeigen könte. Ich habe bisweilen gemeine Verſtandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logiſche Kunſt die Geſtalt der Feſtigkeit zu geben, die ein Bauſtück in einem Syſtem haben muß, entweder weil ich es ſchwer fand, oder weil die Weitläuftigkeit der nöthigen Vorbereitung der Größe die das Werk haben ſolte nicht gemäß war, oder auch weil ich mich berechtigt zu ſeyn glaubte, da ich keine Demonſtration ankündige, der Foderung die man mit Recht an ſyſtematiſche Verfaſſer thut entſchlagen zu ſeyn. Ein kleiner Theil derer die ſich das Urtheil über Werke des Geiſtes anmaßen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Verſuchs, und betrachtet vornemlich die Beziehung, die die Hauptſtücke deſſelben zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewiße Mängel ergänzte oder Fehler verbeſſerte. Dieſe Art Leſer iſt es, deren Urtheil dem menſchlichen Erkenntniß vornemlich nutzbar iſt. Was die übrige anlangt, welche, unvermögend eine Verknüpfung im Großen zu überſehen, an einem oder andern kleinen Theile grübleriſch geheſtet ſeyn, unbekümmert ob der Tadel den es etwa verdiente auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbeßerungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft iſt, erhalten können, dieſe, die nur immer beſtrebt ſeyn, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten ſeyn, allein ihr Urtheil iſt was die Entſcheidung des wahren Werthes anlangt, bey Vernünftigen von wenig Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umſtändlich genug erklärt, um denen die nur eine ſcheinbare Veranlaßung wünſchen, auf eine Schrift den bitteren

Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen, allein welche Behutſamkeit hätte dieſes auch wohl verhindern können; ich glaube indeßen vor diejenige deutlich genug geredet zu haben, die nichts anders in einer Schrift finden wollen, als was des Verfaßers Abſicht geweſen iſt hinein zu legen. Ich habe mich ſo wenig wie möglich mit Wiederlegungen eingelaßen ſo ſehr auch meine Sätze von anderer ihrer abweichen. Dieſe Entgegenſtellung iſt etwas, das ich dem Nachdenken des Leſers, der beyde eingeſehen hat, überlaße. Wenn man die Urtheile der unverſtellten Vernunft in verſchiedenen denkenden Perſohnen mit der Aufrichtigkeit eines unbeſtochenen Sachwalters prüfete, der von zwey ſtrittigen Theilen die Gründe ſo abwiegt, daß er ſich in Gedanken in die Stelle derer die ſie vorbringen ſelbſt verſetzt, um ſie ſo ſtark zu finden als ſie nur immer werden können, und dann allererſt auszumachen welchem Theile er ſich widmen wolle, ſo würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philoſoloſophen ſeyn, und eine ungeheuchelte Billigkeit, ſich ſelbſt der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen als es möglich iſt, würde bald die forſchende Köpfe auf einem Wege vereinigen.

In einer ſchweren Betrachtung, wie die gegenwärtige iſt, kan ich mich wohl zum voraus darauf gefaßt machen, daß mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft ſeyn werde. Ich mache keine ſolche Forderung auf eine unbeſchränkte Unterzeichung des Leſers die ich ſelbſten ſchwerlich einem Verfaßer bewilligen würde. Es wird mir daher nicht fremd ſeyn von andern in manchen Stücken eines beſſern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, ſolchen Unterricht anzunehmen. Es iſt ſchwer dem Anſpruche auf Richtigkeit zu entſagen, den man im Anfange zuverſichtlich äußerte als man Gründe vortrug, allein es iſt nicht eben ſo ſchwer wenn dieſer Anſpruch gelinde, unſicher und beſcheiden war. Selbſt die feinſte Eitelkeit, wenn ſie ſich wohl verſiert, wird bemerken, daß nicht weniger Verdienſt dazu gehört ſich überzeugen zu laßen als ſelbſt zu überzeugen, und daß jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, in ſo ferne mehr Entſagung und Selbſtprüfung dazu als zu der andern erfordert wird. Es könnte ſcheinen eine Verletzung der Einheit, die man bey der Betrachtung ſeines Gegenſtandes vor Augen haben muß, zu ſeyn, daß ihn und wieder ziemlich ausführliche phyſiſche Erläuterungen vorkommen; allein da meine Abſicht in dieſen Fällen vornehmlich auf die Methode, vermittelſt der Naturwiſſenſchaft zur Erkentniß Gottes hinaufzuſteigen, gerichtet iſt, ſo habe ich dieſen Zweck ohne dergleichen Beyſpiele nicht wohl erreichen können. Die Siebente Betrachtung der zweyten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachſicht, vornemlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines

Nahmens herausgab, * gezogen worden, wo hievon ausführlicher, ob zwar in Verknüpfung mit verſchiedenen etwas gewagten Hypotheſen gehandelt ward. Die Verwandſchaft indeßen, die zum mindeſten die erlaubte Freyheit ſich an ſolche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabſicht

---

* Der Titel deſſelben iſt: **Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels.** Königsberg und Leipzig 1755. Dieſe Schrift, die wenig bekannt geworden, muß unter andern auch nicht zur Kentniß des berühmten Herrn **J. H. Lambert** gelanget ſeyn, der ſechs Jahre hernach in ſeinen **Cosmologiſchen Briefen** 1761. eben dieſelbe Theorie, von der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaues im Großen, der Milchſtraße, den Nebelſternen u. ſ. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im erſten Theile, imgleichen in der Vorrede daſelbſt antrift, und wovon etwas in einem kurzen Abriße Seite 154. bis 158. des gegenwärtigen Werks angezeigt wird. Die Uebereinſtimmung der Gedanken dieſes ſinnreichen Mannes mit denen die ich damals vortrug, welche faſt bis auf die kleineren Züge untereinander übereinkommen, vergrößert meine Vermuthung: daß dieſer Entwurf in der Folge mehrere Beſtätigung erhalten werde.

abſicht hat, imgleichen der Wunſch, einiges an dieſer Hypotheſe von Kennern beurtheilt zu ſehen, haben veranlaßt dieſe Betrachtung einzumiſchen, die vielleicht zu kurz iſt um alle Gründe derſelben zu verſtehen, oder auch zu weitläuftig vor diejenige, die hier nichts wie Metaphyſick anzutreffen vermuthen, und von denen ſie füglich kan überſchlagen werden. Es wird vielleicht nöthig ſeyn einige Druckfehler, die den Sinn des Vortrages verändern könten, und die man am Ende des Werks ſieht, vorhero zu verbeßern ehe man dieſe Schrift lieſt.

Das Werk ſelber beſteht aus drey Abtheilungen; davon die **erſte** den Beweisgrund ſelber, die **zweyte** den weitläuftigen Nutzen deßelben, die **dritte** aber Gründe vorlegt, um darzuthun, daß kein anderer zu einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes möglich ſey.

Erſte Abtheilung,

Worin
der Beweisgrund zur Demonſtration
des

Daſeyns Gottes

geliefert wird.

Erſte Betrachtung.

Vom Daſeyn überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfodert es nicht allemal, daß ſelbſt im tieſſinnigſten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erkläret werde; wenn man nemlich verſichert iſt, daß der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Misverſtand veranlaſſen könne; ſo wie der Meskünſtler die geheimſten Eigenſchaften und Verhältniſſe des Ausgedehnten mit der gröſten Gewisheit aufdeckt, ob er ſich gleich hiebey lediglich des gemeinen Begrifs vom Raum bedienet, und wie ſelbſt in der allertieſſinnigſten Wiſſenſchaft das Wort Vorſtellung genau genug verſtanden und mit Zuverſicht gebraucht wird, wiewohl ſeine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kan aufgelöſet werden.

Ich würde mich daher in dieſen Betrachtungen nicht bis zur Auflöſung des ſehr einfachen und wohlverſtandnen Begrifs des Daſeyns verſteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo dieſe Verabſäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlaſſen kan. Es iſt ſicher, daß er in der übrigen ganzen Weltweisheit ſo unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkomt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom abſolut nothwendigen und zufälligen Daſeyn ausgenommen, denn hier hat eine ſubtilere Nachforſchung aus einem unglücklich gekünſtelten ſonſt ſehr reinen Begriff irrige Schlüſſe gezogen, die ſich über einen der erhabenſten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daſeyns den Anfang machen werde. Es wäre zu wünſchen, daß man dieſes niemals thäte, wo es ſo unſicher iſt, richtig erklärt zu haben und dieſes iſt es öfter, als man wohl denkt. Ich werde ſo verfahren als einer, der die Definition ſucht, und ſich zuvor von demjenigen verſichert, was man mit Gewisheit bejahend oder verneinend von dem Gegenſtande der Erklärung ſagen kan, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich beſtimte Begriff deſſelben beſtehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von ſeinem Gegenſtande wagt, und ſelbſt denn, wenn man ſich gar nicht getraut ſie zu geben, kan man viel von derſelben Sache mit gröſſeſter Gewisheit ſagen. Ich zweifle, daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum ſey. Allein, ohne mich damit einzulaſſen, bin ich gewiß, daß wo er iſt, äuſſere Beziehungen ſeyn müſſen, daß er nicht mehr als drey Abmeſſungen haben könne, u. ſ. w. Eine Begierde mag ſeyn was ſie will, ſo gründet ſie ſich auf irgend eine Vorſtellung, ſie ſetzt eine Luſt an dem Begehrten voraus u. ſ. f. Oft kan aus dieſem, was man vor aller Definition von der Sache gewis weiß, das was zur Abſicht unſerer Unterſuchung gehört, ganz ſicher hergeleitet werden, und man wagt ſich alsdenn in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man ſich bis dahin verſteigt. Die Methodenſucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebähnten Straſſe ſicher fortſchreitet, auf dem ſchlüpfrigen Boden der Metaphyſick hat eine Menge ſolcher Fehltritte veranlaßt, die man beſtändig vor Augen ſieht, und doch iſt wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnet, und behutſamer zu ſeyn, lernen werde. Dieſe Methode iſt es allein, Kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bey andern geſucht habe; Denn was die ſchmeichelhafte Vorſtellung anlangt, die man ſich macht, daß man durch gröſſere Scharfſinnigkeit es beſſer als andre treffen werde, ſo verſteht man wohl, daß jederzeit alle ſo geredet haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

I.

Das Daſeyn iſt gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieſer Satz ſcheint ſeltſam und wiederſinnig, allein er iſt ungezweifelt gewiß. Nehmet ein Subjekt, welches ihr wolt z. E. den Julius Cäſar. Faſſet alle ſeine erdenkliche Prädikate, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen,

men, ſo werdet ihr bald begreiffen, daß er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kan. Das Weſen, welches dieſer Welt und dieſem Helden in derſelben das Daſeyn gab, konte alle dieſe Prädikate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen, und ihn doch als ein blos möglich Ding anſehen, das ſeinen Rathſchlus ausgenommen, nicht exiſtirt. Wer kan in Abrede ziehen, daß Millionen von Dingen die wirklich nicht daſeyn, nach allen Prädikaten, die ſie enthalten würden wenn ſie exiſtirten, blos möglich ſeyn; daß in der Vorſtellung die das höchſte Weſen von ihnen hat nicht eine einzige ermangele, obgleich das Daſeyn nicht mit darunter iſt, denn es erkennet ſie nur als mögliche Dinge. Es kan alſo nicht ſtatt finden, daß wenn ſie exiſtiren, ſie ein Prädikat mehr enthielten, denn bey der Möglichkeit eines Dinges nach ſeiner durchgängigen Beſtimmung kan gar kein Prädikat fehlen. Und wenn es GOtt gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu ſchaffen, ſo würde ſie mit allen den Beſtimmungen und keinen mehr exiſtirt haben, die er an ihr doch erkennet, ob ſie gleich blos möglich iſt.

Gleichwohl bedienet man ſich des Ausdruks vom Daſeyn als eines Prädikats und man kan dieſes auch ſicher und ohne beſorgliche Irrthümer thun, ſo lange man es nicht darauf ausſezt, das Daſeyn aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die abſolut nothwendige Exiſtenz beweiſen will. Denn alsdenn ſucht man umſonſt unter den Prädikaten eines ſolchen möglichen Weſens, das Daſeyn findet ſich gewis nicht darunter. Es iſt aber das Daſeyn in denen Fällen da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkömt, nicht ſo wohl ein Prädicat von dem Dinge ſelbſt, als vielmehr von dem Gedanken den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn komt die Exiſtenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es wil dieſes nichts anders ſagen, als die Vorſtellung des Seeeinhorns, iſt ein Erfahrungsbegriff, das iſt, die Vorſtellung eines exiſtirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieſes Satzes von dem Daſeyn einer ſolchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjects ſucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, ſondern in dem Urſprunge der Erkentnis die ich davon habe. Ich habe, ſagt man, es geſehen, oder von denen vernommen, die es geſehen haben. Es iſt daher kein völlig richtiger Ausdruck zu ſagen: Ein Seeeinhorn iſt ein exiſtirend Thier, ſondern umgekehrt, einem gewiſſen exiſtirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zuſammen gedenke. Nicht: regelmäßige Sechsecke exiſtiren in der Natur, ſondern gewiſſe Dinge in der Natur, wie denen Bienen Zellen, oder dem Bergcryſtall kommen die Prädicate zu die in einem Sechsecke beyſammen gedacht werden. Eine iede menſchliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Urſprungs, einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grübleriſch und unnütze ſeyn, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Misdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künſteln und einzuſchränken, genug daß in den ſeltnern Fällen einer höher geſteigerten Betrachtung wo es nöthig iſt, dieſe Unterſcheidungen beygefügt werden. Man wird von dem hier angeführten nur allererſt zureichend urtheilen können, wenn man das folgende wird geleſen haben.

2.

Das Daſeyn iſt die abſolute Poſition eines Dinges und unterſcheidet ſich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches, als ein ſolches jederzeit blos bez~~eich~~ie~~n~~hungsweiſe auf ein ander Ding geſetzt wird.

Der Begriff der Poſition oder Setzung iſt völlig einfach, und mit dem vom Seyn überhaupt einerley. Nun kan etwas als blos beziehungsweiſe geſezt, oder beſſer blos die Beziehung (respectus logicus) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und denn iſt das Seyn, das iſt die Poſition dieſer Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos dieſe Beziehung, ſondern die Sache an und vor ſich ſelbſt geſezt betrachtet, ſo iſt dieſes Seyn ſo viel als Daſeyn.

So einfach iſt dieſer Begriff, daß man nichts zu ſeiner Auswickelung ſagen kan, als nur die Behutſamkeit anzumerken, daß er nicht mit den Verhältniſſen, die die Dinge zu ihren Merkmale haben, verwechſelt werde.

Wenn man einſieht, daß unſere geſamte Erkentnis ſich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, ſo begreift man auch, daß es einige geben werde, die beynahe unauflöslich ſeyn, das iſt, wo die Merkmale nur ſehr wenig klärer und einfacher ſeyn, als die Sache ſelbſt. Dieſes iſt der Fall bey unſerer Erklärung von der Exiſtenz. Ich geſtehe gerne, daß durch dieſelbe der Begriff des Erklärten nur in einem ſehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenſtandes in Beziehung auf die Vermögen unſeres Verſtandes verſtattet auch keinen höhern Grad.

Wenn ich ſage, GOtt iſt allmächtig, ſo wird nur dieſe logiſche Beziehung zwiſchen GOtt und der Allmacht gedacht, da das letztere ein Merkmal des erſtern iſt. Weiter wird hier nichts geſetzt. Ob GOtt ſey, das iſt, abſolute geſetzt ſey oder exiſtire, das iſt darin gar nicht enthalten. Daher auch dieſes Seyn ganz richtig ſelbſt bey denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. z. E. Der GOtt des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworffen.

Wenn ich mir vorſtelle. GOtt ſpreche über eine mögliche Welt ſein almächtiges Werde, ſo ertheilet er dem in ſeinem Verſtande vorgeſtellten Ganzen keine neue Beſtimmungen, er ſetzet nicht ein neues Prädicat hinzu, ſondern er ſetzet dieſe Reihe der Dinge, in welcher alles ſonſt nur Beziehungsweiſe auf dieſes Ganze geſetzt war, mit allen Prädicaten abſolute oder ſchlechthin. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subiecten, bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subiect müſſe denn ſchon als exiſtirend voraus geſetzt werden. GOtt iſt allmächtig, muß ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der deſſen Daſeyn nicht erkennet, wenn er mich nur wohl verſteht, wie ich den Begriff GOttes nehme. Allein ſein Daſeyn muß unmittelbar zu der Art gehören, wie ſein Begriff geſetzt wird, denn in den Prädicaten ſelber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht ſchon das Subiect als exiſtirend voraus geſetzt iſt, ſo bleibt es bey jeglichen Prädicate unbeſtimmt, ob es zu einem exiſtirenden oder blos möglichen Subiecte gehöre. Das Daſeyn kan daher ſelber kein Prädicat ſeyn. Sage ich, GOtt iſt ein exiſtirend Ding, ſo ſcheint es als wenn ich die Bez~~eich~~iehnung eines Prädicats zum Subiecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in dieſem Ausdruk. Genau geſagt, ſolte es heiſſen: Etwas exiſtirendes iſt GOtt, das iſt, einem exiſtirenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zuſammen genomen durch den Ausdruck, GOtt, bezeichnen. Dieſe Prädicate ſind beziehungsweiſe auf dieſes Subiect geſetzt, allein das Ding ſelber ſamt allen Prädicaten iſt ſchlechthin geſetzt.

Ich beſorge durch zu weitläuftige Erleuterung einer ſo einfachen Idee unvernemlich zu werden. Ich könte auch noch befürchten die Zärtlichkeit derer die vornemlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein ohne dieſen Tadel vor etwas geringes zu halten, muß ich mir diesmal hiezu Erlaubnis ausbitten. Denn ob ich ſchon an der überfeinen Weisheit dererjenigen, welche ſichere und brauchbare Begriffe in ihrer logiſchen Schmelzküche ſo lange übertreiben abziehen und verfeinern, bis ſie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, ſo wenig Geſchmak als jemand anders finde, ſo iſt der Gegenſtand der Betrachtung den ich vor mir habe doch von der Art, daß man entweder gänzlich es aufgeben muß, eine demonſtrativiſche Gewisheit davon jemals zu erlangen, oder es ſich muß gefallen laſſen, ſeine Begriffe bis in dieſe Atomen aufzulöſen.

3.

Kan ich wohl ſagen daß im Daſeyn mehr als in der bloſſen Möglichkeit ſey?

Dieſe Frage zu beantworten merke ich nur zuvor an, daß man unterſcheiden müſſe was da geſezt ſey, und wie es geſezt ſey. Was das erſtere anlanget, ſo iſt in einem wirklichen Dinge nicht mehr geſezt als in einem blos möglichen denn alle Beſtimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bey der bloſſen Möglichkeit deſſelben angetroffen werden, aber das leztere betreffend, ſo iſt allerdings durch die Wirklichkeit mehr geſezt. Denn frage ich, wie iſt alles dieſes bey der bloſſen Möglichkeit geſezt, ſo werde ich inne, es geſchehe nur Beziehungsweiſe auf das Ding ſelber. d. i. Wenn ein Triangel iſt, ſo ſind drey Seiten, ein beſchloſſener Raum, drey Winkel u. ſ. w. oder beſſer die Beziehungen dieſer Beſtimmungen zu einem ſolchen Etwas wie ein Triangel iſt, iſt blos geſezt, aber exiſtirt er, ſo iſt alles dieſes abſolute, d. i. die Sache ſelbſt zuſamt dieſen Beziehungen, mithin mehr geſezt. Um daher in einer ſo ſubtilen Vorſtellung alles zuſammen zu faſſen

was

twas die Verwirrung verhüten kan, ſo ſage in einem Exiſtirenden wird nichts mehr geſetzt als in einem blos Möglichen, (denn alsdenn iſt die Rede von den Prädicaten deſſelben,) allein durch etwas exiſtirendes wird mehr geſetzt als durch ein blos Mögliches, denn dieſes gehet auch auf abſolute Poſition der Sache ſelbſt. So gar iſt in der bloſſen Möglichkeit, nicht die Sache ſelbſt, ſondern es ſind bloſſe Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Wiederſpruchs geſetzt, und es bleibt feſt daß das Daſeyn eigentlich gar kein Prädicat von irgend einem Dinge ſey. Obgleich meine Abſicht hier gar nicht iſt mit Wiederlegungen mich einzulaſſen, und meiner Meynung nach, wenn ein Verfaſſer mit vorurtheilfreyer Denkungsart anderer Gedanken geleſen, und durch damit verknüpftes Nachdenken ſie ſich eigen gemacht hat, das Urtheil über ſeine neue und abweichende Lehrſätze ziemlich ſicher dem Leſer überlaſſen kan, ſo wil ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolfiſche Erklärung des Daſeyns, daß es eine Ergänzung der Möglichkeit ſey, iſt offenbar ſehr unbeſtimt. Wenn man nicht ſchon vorher weis, was über die Möglichkeit in einem Dinge kan gedacht werden, ſo wird man es durch dieſe Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Beſtimmug, in ſo fern ſie dasjenige ergänzet was durch die im Weſen liegende oder daraus flieſſende Prädicate unbeſtimt gelaſſen iſt, als dasjenige an was im Daſeyn mehr als in der bloſſen Möglichkeit iſt; allein wir haben ſchon geſehen, daß in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterſchied deſſelben von einem blos Möglichen liege. Ueberdem kan der Satz: daß ein möglich Ding als ein ſolches betrachtet in Anſehung vieler Prädicate unbeſtimt ſey, wenn er ſo nach dem Buchſtaben genommen wird, eine groſſe Unrichtigkeit veranlaſſen. Denn die Regel der Ausſchlieſſung eines mittlern zwiſchen zwey wiederſprechend entgegen geſetzten, verbietet dieſes, und es iſt daher z. E. ein Menſch der nicht eine gewiſſe Statur, Zeit, Alter, Ort u. d. g. hätte, unmöglich. Man muß ihn vielmehr in dieſem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zuſammengedachte Prädicate, ſind viele andere ganz und gar nicht beſtimt, ſo wie durch dasjenige was in dem Begriff eines Menſchen als eines ſolchen zuſammengenommen iſt in Anſehung der beſondern Merkmale des Alters, Orts u. ſ. w. nichts ausgemacht wird. Aber dieſe Art der Unbeſtimmtheit, iſt alsdenn eben ſo wohl bey einem exiſtirenden als bey einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieſelbe zu keinem Unterſchiede beyder kan gebraucht werden. Der berühmte Cruſius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrieglichen Beſtimmungen des Daſeyns. Allein ohne uns in die Prüfung des Satzes ſelber: daß alles, was da iſt irgendwo oder irgendwenn ſeyn müſſe einzulaſſen, ſo gehören dieſe Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn ſo könte an manchen beſtimten Orten, mancher Menſch zu einer gewiſſen Zeit exiſtiren, deſſen alle Beſtimmungen der Allwiſſende, ſo wie ſie ihm beywohnen würden wenn exiſtirte, wohl kennet, und der gleichwohl wirklich nicht da iſt; und der ewige Jude Ahasverus nach allen Ländern die er durchwandern, oder allen Zeiten die er durchleben ſoll, iſt ohne Zweifel ein möglicher Menſch. Man wird doch hoffentlich nicht fodern daß das Irgendwo und Irgendwenn nur denn ein zureichend Merkmal des Daſeyns ſey, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn iſt, denn da würde man fodern, daß dasjenige ſchon eingeräumet werde, de, was man ſich anheiſchig macht, durch ein taugliches Merkmal von ſelber kentlich zu machen.

Zweyte Betrachtung.

Von der innern Möglichkeit in ſo fern ſie ein Daſeyn vorausſetzet.

1.

Nöthige Unterſcheidung bey dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles was in ſich ſelbſt wiederſprechend iſt, iſt innerlich unmöglich. Dieſes iſt ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin geſtellt ſeyn läſſet, daß es eine wahre Erklärung ſey. Bey dieſem Wiederſpruche aber iſt klar, daß Etwas mit Etwas im logiſchen Wiederſtreit ſtehen müſſe, das iſt, dasjenige verneinen müſſe was in eben demſelben zugleich bejahet iſt. Selbſt nach dem Herren Cruſius, der dieſen Streit nicht blos in einem innern Wiederſpruche ſetzet, ſondern behauptet, daß er überhaupt durch den Verſtand nach einem ihm natürlichen Geſetze wahrgenommen werde, iſt im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung mit Etwas was geſetzt, und Etwas wodurch es zugleich aufgehoben wird. Dieſe Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale was hiebey gegeben iſt, und welches in ſolchem Streite ſtehet, iſt an ſich ſelber etwas und kan gedacht werden. Ein Triangel der viereckicht wäre, iſt ſchlechterdings unmöglich. Indeſſen iſt gleichwohl ein Triangel imgleichen etwas viereckigtes an ſich ſelber Etwas. Dieſe Unmöglichkeit beruhet lediglich auf logiſchen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern ſeyn kan. Eben ſo muß in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und denn die Uebereinſtimmung desjenigen was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerſpruchs, unterſchieden werden. Ein Triangel der einen rechten Winkel hat, iſt an ſich ſelber möglich. Der Triangel ſo wohl, als die rechten Winkel ſind die Data oder das Materiale in dieſem Möglichen, die Uebereinſtimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerſpruchs ſind das Formale der Möglichkeit. Ich werde dieſes letztere auch das logiſche in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logiſche Beziehung iſt, das Etwas oder was in dieſer Uebereinſtimmung ſteht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heiſſen. Uebrigens bemerke ich, daß hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder ſchlechterdings und abſolute ſo genanten die Rede ſeyn wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge ſetzt irgend ein Daſeyn voraus.

Es iſt aus dem anjetzt angeführten deutlich zu erſehen, daß die Möglichkeit wegfalle, nicht allein wenn ein innerer Wiederſpruch als das logiſche der Unmöglichkeit anzutreffen, ſondern auch wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da iſt. Denn alsdenn iſt nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber iſt etwas was gedacht werden kan, und dem die logiſche Beziehung, gemäs dem Satze des Wiederſpruchs zukomt.

Wenn nun alles Daſeyn aufgehoben wird, ſo iſt nichts ſchlechthin geſetzt, es iſt überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu irgend etwas denklichen, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es iſt zwar kein innerer Widerſpruch in der Verneinung aller Exiſtenz. Denn da hiezu erfodert würde daß etwas geſetzt und zugleich aufgehoben werden müſte, hier aber überall nichts geſetzt iſt, ſo kan man freylich nicht ſagen, daß dieſe Aufhebung einen innern Widerſpruch enthalte. Allein, daß irgend eine Möglichkeit ſey und doch gar nichts Wirkliches, das widerſpricht ſich, weil, wenn nichts exiſtirt auch nichts gegeben iſt, das da denklich wäre, und man ſich ſelbſt wiederſtreitet, wenn man gleichwohl wil, daß etwas möglich ſey. Wir haben in der Zergliederung des Begrifs vom Daſeyn verſtanden, daß das Seyn oder ſchlechthin geſetzt ſeyn, wenn man dieſe Worte dazu nicht braucht logiſche Beziehungen der Prädicate zu Subiecten auszudrücken, gantz genau einerley mit dem Daſeyn bedeute. Demnach zu ſagen: es exiſtirt nichts, heißt eben ſo viel, als es iſt gantz und gar nichts; und es wiederſpricht ſich offenbar, deſſen ungeachtet hinzuzufügen es ſey etwas möglich.

3.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich daß gar nichts exiſtire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das iſt ſchlechterdings unmöglich. Denn dieſes ſind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erſtlich durch das was ſich ſelbſt wiederſpricht, das Formale aller Möglichkeit nemlich die Uebereinſtimmung mit dem Satze des Wiederſpruchs aufgehoben, daher iſt was in ſich ſelbſt wiederſprechend iſt ſchlechterdings unmöglich. Dieſes iſt aber nicht der Fall in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daſeyns zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwieſen iſt; kein innerer Wiederſpruch. Allein wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneinet. Nun geſchieht dieſes durch die Aufhebung alles Daſeyns, alſo wenn alles Daſeyn verneinet wird ſo wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin iſt ſchlechterdings unmöglich, daß gar nichts exiſtire.

4.

Alle Möglichkeit iſt in irgend etwas Wirklichen gegeben, entweder in demſelben als eine Beſtimmung, oder durch daſſelbe als eine Folge.

Es iſt von aller Möglichkeit insgeſamt und von jeder inſonderheit darzuthun, daß ſie etwas Wirkliches, es ſey nun ein Ding oder mehrere vorausſetze. Dieſe Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Daſeyn kan nun zwiefach ſeyn. Entweder das Mögliche iſt nur denklich, in ſo fern es ſelber wirklich iſt, und denn iſt die Möglichkeit in dem Wirklichen, als eine Beſtimmung gegeben; oder es iſt möglich darum weil etwas anders wirklich iſt, d. i. ſeine innere Möglichkeit iſt als eine Folge durch ein ander Daſeyn gegeben. Die erläuternde Beyſpiele können noch nicht füglich hier herbey geſchaft werden. Die Natur desjenigen Subjects, welches das einzige iſt das zu einem Beyſpiele in dieſer Betrachtung dienen kan, ſoll allererſt erwogen werden. Indeſſen bemerke ich nur noch, daß ich dasjenige Wirkliche, durch welches als einen Grund die innere Möglichkeit anderer gegeben iſt, den erſten Real-

Grund dieſer abſoluten Möglichkeit nennen werde, ſo wie der Satz des Wiederſpruchs der erſte logiſche Grund derſelben iſt, weil in der Uebereinſtimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, ſo wie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreiſe wohl daß Sätze von derjenigen Art, als in dieſer Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig ſeyn, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenſcheinlichkeit erfodert wird. Indeſſen legt die ſo ſehr abgezogene Natur des Gegenſtandes ſelbſt aller Bemühung der gröſſeren Aufklärung Hinderniſſe, ſo wie die mikroſkopiſchen Kunſtgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenſtandes bis zur Unterſcheidung ſehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demſelben Maaſſe die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich ſo viel als ich vermag den Gedanken, von dem ſelbſt bey der innren Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Daſeyn, in eine etwas gröſſere Naheit zu den gemeinern Begriffen eines geſunden Verſtandes zu bringen ſuchen.

Ihr erkennet daß ein feuriger Körper, ein liſtiger Menſch oder dergleichen etwas möglich ſeyn, und wenn ich nichts mehr als die innere Möglichkeit verlange, ſo werdet ihr gar nicht nöthig finden, daß ein Körper oder Feuer u. ſ. w. als die Data hiezu exiſtiren müſſen, denn ſie ſind einmahl denklich, und das iſt genug. Die Zuſtimmung aber des Prädicats feurig mit dem Subjecte Körper nach dem Grunde des Wiederſpruchs liegt in dieſen Begriffen ſelber, ſie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge ſeyn. Ich räume auch ein, daß weder Körper noch Feuer wirkliche Dinge ſeyn dörfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich ſey. Allein ich fahre fort zu fragen, iſt denn ein Körper ſelber an ſich möglich. Ihr werdet mir, weil ihr hier euch nicht auf Erfahrung berufen müſſet die Data zu ſeiner Möglichkeit, nemlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft und wer weis was mehr herzehlen und dazu ſetzen, daß darin kein innerer Wiederſtreit ſey. Ich räume noch alles ein, allein ihr müßt mir Rechenſchaft geben, weswegen ihr den Begrif der Ausdehnung als ein Datum ſo gerade anzunehmen, Recht habt, denn geſetzt, er bedeute nichts, ſo iſt eure davor ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch ſehr unrichtig, ſich auf die Erfahrung wegen dieſes Dati zu berufen, denn es iſt jezt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers ſtatt findet, wenn gleich gar nichts exiſtirt. Geſezt daß ihr anjezt nicht mehr den Begrif der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könt, um anzuzeigen, daß in ihm nichts wiederſtreitendes ſey, wie ihr denn nothwendig zulezt auf etwas, deſſen Möglichkeit nicht zergliedert werden kan, kommen müßt, ſo iſt alsdenn hier die Frage, ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter ſind, oder ob ſie etwas bezeichnen. Der Mangel des Wiederſpruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas wiederſprechendes. Wenn nicht der Raum exiſtirt, oder wenigſtens durch etwas exiſtirendem gegeben iſt als eine Folge, ſo bedeutet das Wort Raum gar nichts. So lange ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Wiederſpruchs bewähret, ſo fuſſet ihr euch auf dasjenige, was euch in dem Dinge denkliches gegeben iſt, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieſer logiſchen Regel, aber am Ende, wenn ihr bedenket,

ket, wie euch denn dieſes gegeben ſey, könt ihr euch nimmer worauf anders, als auf ein Daſeyn berufen.

Allein wir wollen den Fortgang dieſer Betrachtungen abwarten. Die Anwendung ſelber wird einen Begrif faßlicher machen, den, ohne ſich ſelbſt zu überſteigen, man kaum vor ſich allein deutlich machen kan, weil er von dem erſten, was beym Denklichen zum Grunde liegt, ſelber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem ſchlechterdings nothwendigen Daſeyn.

I.

Begrif der abſolut nothwendigen Exiſtenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig iſt, deſſen Gegentheil an ſich ſelbſt unmöglich iſt. Dieſes iſt eine ungezweifelt richtige Nominal-Erklärung. Wenn ich aber frage: worauf komt es denn an, damit das Nichtſeyn eines Dinges, ſchlechterdings unmöglich ſey? ſo iſt das was ich ſuche, die Realerklärung, die uns allein zu unſerm Zwecke etwas nutzen kan. Alle unſere Begriffe von der inneren Nothwendigkeit, in den Eigenſchaften möglicher Dinge, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, laufen darauf hinaus, daß das Gegentheil ſich ſelber wiederſpricht. Allein wenn es auf eine ſchlechterdings nothwendige Exiſtenz ankomt, ſo würde man mit ſchlechtem Erfolg, durch das nämliche Merkmal, bey ihr etwas zu verſtehen ſuchen. Das Daſeyn iſt gar kein Prädicat, und die Aufhebung des Daſeyns keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge ſolte aufgehoben werden, und ein innerer Wiederſpruch entſtehen können. Die Aufhebung eines exiſtirenden Dinges, iſt eine völlige Verneinung alle desjenigen, was ſchlechthin oder abſolute durch ſein Daſeyn geſetzt würde. Die logiſche Beziehungen zwiſchen dem Dinge als einem Möglichen und ſeinen Prädicaten, bleiben gleichwohl. Allein dieſe ſind ganz was anders, als die Poſition des Dinges zuſamt ſeinen Prädicaten ſchlechthin, als worin das Daſeyn beſteht. Demnach wird nicht eben daſſelbe, was in dem Dinge geſetzt wird, ſondern was anders durch das Nichtſeyn aufgehoben, und iſt demnach hierin niemals ein Wiederſpruch. In der letztern Betrachtung dieſes Werks wird alles dieſes in dem Falle, da man die abſolutnothwendige Exiſtenz wirklich veremeynet hat, durch den Satz des Wiederſpruchs zu begreiſen, durch eine klare Entwickelung dieſer Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kan indeſſen die Nothwendigkeit in den Prädicaten blos möglicher Begriffe, die logiſche Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufſuche, nemlich die des Daſeyns, iſt die abſolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerſt: daß was ich ſchlechterdings als nichts und unmöglich anſehen ſoll, das müſſe alles denkliche vertilgen. Denn bliebe dabey noch etwas zu denken übrig, ſo wäre es nicht gänzlich undenklich, und ſchlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblik nachdenke, weswegen dasjenige, was ſich wiederſpricht ſchlechterdings nichts und unmöglich ſey, ſo bemerke ich: daß, weil dadurch der Satz des Wiederſpruchs, der letzte logiſche Grund alles denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verſchwinde, und nichts dabey mehr zu denken ſey. Ich nehme daraus alsbald ab, daß wenn ich alles Daſeyn überhaupt aufhebe, und hiedurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfals alle Möglichkeit verſchwindet, und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kan etwas ſchlechterdings nothwendig ſeyn, entweder wenn durch ſein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das iſt, wenn es ſich ſelbſt wiederſpricht, oder auch, wenn ſein Nichtſeyn das Materiale zu allem Denklichen, und alle Data dazu aufhebt. Das erſte findet, wie geſagt, niemals beym Daſeyn ſtatt, und weil kein drittes möglich iſt, ſo iſt entweder der Begrif von der ſchlechterdings nothwendigen Exiſtenz gar ein täuſchender und falſcher Begrif, oder er muß darin beruhen, daß das Nichtſeyn eines Dinges, zugleich die Verneinung von den Datis zu allen denklichen ſey. Daß aber dieſer Begrif nicht erdichtet, ſondern etwas wahrhaftes ſey, erhellet auf folgende Art.

2. Es

2.

Es exiſtirt ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen.

Alle Möglichkeit ſetzet etwas wirkliches voraus, worin und wodurch alles denkliche gegeben iſt. Demnach iſt eine gewiſſe Wirklichkeit, deren Aufhebung ſelbſt alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, deſſen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, iſt ſchlechterdings nothwendig. Demnach exiſtirt etwas abſolut nothwendiger Weiſe. Bis dahin erhellet, daß ein Daſein eines oder mehrerer Dinge ſelbſt aller Möglichkeit zum Grunde liege, und daß dieſes Daſeyn an ſich ſelbſt nothwendig ſey. Man kan hieraus auch leichtlich den Begriſ der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig iſt nach der Worterklärung, deſſen Gegentheil möglich iſt. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, ſo muß man auf folgende Art unterſcheiden. Im logiſchen Verſtande iſt dasjenige als ein Prädicat, an einem Subiecte zufällig deſſen Gegentheil demſelben nicht wiederſpricht. z. E. Einem Triangel überhaupt iſt es zufällig, daß er rechtwinklicht ſey.

Dieſe Zufälligkeit findet lediglich bey der Beziehung der Prädicate zu ihren Subiecten ſtatt, und leidet, weil das Daſeyn kein Prädicat iſt, auch gar keine Anwendung auf die Exiſtenz. Dagegen iſt im Realverſtande zufällig, dasienige deſſen Nichtſeyn zu denken iſt, das iſt, deſſen Aufhebung nicht alles denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewiſſes Daſeyn nicht vorausſetzt, ſo iſt dieſes zufällig, weil ſein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: Dasjenige Daſeyn, wodurch nicht das Materiale zu allem denklichen gegeben iſt, ohne welches alſo noch etwas zu denken, das iſt, möglich iſt, deſſen Gegentheil iſt im Realverſtande möglich, und das iſt, in eben demſelben Verſtande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Weſen iſt einig.

Weil das nothwendige Weſen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, ſo wird ein jedes andere Ding nur möglich ſeyn, in ſo fern es durch ihn als einen Grund gegeben iſt.

Demnach kan ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm ſtatt finden, und iſt alſo aller andern Dinge Möglichkeit und Daſeyn, von ihm abhängend. Etwas aber was ſelbſt abhangend iſt, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit, und iſt demnach nicht ſchlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge abſolut nothwendig ſeyn.

Setzet A ſey ein nothwendiges Weſen, und B ein anderes. So iſt vermöge der Erklärung, B nur in ſo fern möglich, als es durch einen andern Grund A, als die Folge deſſelben gegeben iſt. Weil aber vermöge der Vorausſetzung B ſelber nothwendig iſt, ſo iſt ſeine Möglichkeit in ihm als ein Prädicat, und nicht als eine Folge aus einem andern, und doch nur als eine Folge laut dem vorigen gegeben, welches ſich wiederſpricht.

4.

Das nothwendige Weſen iſt einfach.

Daß kein Zuſammengeſetztes aus viel Subſtantzen, ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen ſeyn könne, erhellet auf folgende Art. Setzet es ſey nur eins ſeiner Theile ſchlechterdings nothwendig, ſo ſind die andern nur insgeſamt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, ſo wiederſpricht dieſes der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als ſie müſſen ein jedes beſonders zufällig, alle aber zuſammen ſchlechterdings nothwendig exiſtiren. Nun iſt dieſes aber unmöglich, weil ein Aggregat von Subſtanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Daſeyn haben kan, als denen Theilen zukomt, und da dieſen gar keine zukomt, ſondern ihre Exiſtenz zufällig iſt, ſo würde auch die des Ganzen zufällig ſeyn. Wenn man gedächte, ſich auf die Erklärung des nothwendigen Weſens berufen zu können, ſo daß man ſagte, in jeglichem derer Theile wären die letzten Data einiger innern Möglichkeit, in allen zuſammen alles Mögliche gegeben, ſo würde man etwas ganz ungereimtes, nur auf eine verborgene Art vorgeſtellet haben. Denn wenn man ſich alsdenn die innere Möglichkeit ſo gedenket, daß einige können aufgehoben werden, doch ſo, daß übrigens, was durch die andere Theile noch denkliches gegeben worden, bliebe, ſo müſte man ſich vorſtellen es ſey an ſich möglich, daß die innere Möglichkeit verneinet oder aufgehoben werde. Es iſt aber gänzlich undenklich und wiederſprechend, daß etwas nichts ſey, und dieſes will ſo viel ſagen: eine innere Möglichkeit aufheben, iſt ~~alles~~ alles denkliche vertilgen, woraus erhellet, daß die Data zu jedem denklichen in demjenigen Dinge müſſen gegeben ſeyn, deſſen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit iſt, daß alſo was den letzten Grund von einer innern Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieſer Grund nicht in verſchiedenen Subſtanzen vertheilt ſeyn könne.

2.

Das nothwendige Weſen iſt unveränderlich und ewig.

Weil ſelbſt ſeine eigene Möglichkeit, und jede andere dieſes Daſeyn vorausſetzt, ſo iſt keine andere Art der Exiſtenz deſſelben möglich, das heißt, es kan das nothwendige Weſen nicht auf vielerley Art exiſtiren. Nemlich alles was da iſt, iſt durchgängig beſtimt, da dieſes Weſen nun lediglich darum möglich iſt, weil es exiſtirt, ſo findet keine Möglichkeit deſſelben ſtatt, auſſer in ſo fern es in der That da iſt; es iſt alſo auf keine andere Art möglich, als wie es wirklich iſt. Demnach kan es nicht auf andere Art beſtimt oder verändert werden. Sein Nichtſeyn iſt ſchlechterdings unmöglich, mithin auch ſein Urſprung und Untergang, demnach iſt es ewig.

6.

Das nothwendige Weſen enthält die höchſte Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen ſeyn müſſen, entweder als Beſtimmungen deſſelben, oder als Folgen, die durch ihn als den erſten Realgrund gegeben ſeyn, ſo ſieht man daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen ſey. Allein eben dieſelbe Beſtimmungen, durch die dieſes Weſen der höchſte Grund iſt von anderer möglichen Realität, ſetzen in ihm ſelber den gröſſeſten Grad realer Eigenſchaften, der nur immer einem Dinge beywohnen kan. Weil ein ſolches Weſen alſo das Realſte unter allen Möglichen iſt, indem ſogar alle andere nur durch daſſelbe möglich ſeyn, ſo iſt dieſes nicht ſo zu verſtehen, daß alle mögliche Realität zu ſeinen Beſtimmungen gehöre. Dieſes iſt eine

Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrſcht hat. Man ertheilt alle Realitäten GOtt, oder dem nothwendigen Weſen ohne Unterſchied als Prädicate, ohne wahrzunehmen daß ſie nimmermehr in einem einzigen Subject als Beſtimmungen neben einander können ſtatt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. d. g. können nicht Eigenſchaften von demjenigen ſeyn der da Verſtand und Willen hat. Es iſt auch umſonſt eine Ausflucht darin zu ſuchen, daß man die gedachte Beſchaffenheiten nicht vor wahre Realität halte. Es iſt ohne allen Zweifel der Stoß eines Körpers oder die Kraft des Zuſammenhanges etwas wahrhaftig poſitives. Eben ſo iſt der Schmerz in den Empfindungen eines Geiſtes nimmermehr eine bloſſe Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine ſolche Vorſtellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heißt Realität und Realität wiederſprechen einander niemals, weil beydes wahre Beiahungen ſeyn; Demnach wiederſtreiten ſie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, daß hier kein logiſcher Wiederſtreit ſey, ſo iſt dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Dieſe findet jederzeit ſtatt, wenn etwas als ein Grund die Folge von etwas andern durch eine reale Entgegenſetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengeſetzter ſtehen nicht im Wiederſpruche. Sie ſind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern, und da ſonſt von jeder insbeſondere die Folge eine wirkliche Bewegung ſeyn würde, ſo iſt ſie jetzt von beyden zuſammen in einem Subjecte O, das iſt, die Folge von dieſen entgegen geſetzten Bewegungskräften iſt die Ruhe. Die Ruhe aber iſt ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch ſieht, daß die Realrepugnanz ganz was anders ſey als die logiſche, oder der Wiederſpruch; denn das, was daraus folgt iſt ſchlechterdings unmöglich. Nun kan aber in dem allerrealſten Weſen keine Realrepugnanz oder poſitiver Wiederſtreit ſeiner eigenen Beſtimmungen ſeyn, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel ſeyn würde, welches ſeiner höchſten Realität wiederſpricht, und da, wenn alle Realitäten in demſelben als Beſtimmungen lägen, ein ſolcher Wiederſtreit entſtehen müſte, ſo können ſie nicht insgeſamt als Prädicate in ihm ſeyn, mithin weil ſie doch alle durch ihn gegeben ſeyn, ſo werden ſie entweder zu ſeinen Beſtimmungen oder Folgen gehören.

Es könte auch beym erſten Anblik ſcheinen zu folgen: daß, weil das nothwendige Weſen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen derer Weſen der Dinge liegen müſſe, welches, wenn es zugelaſſen würde, auch den Schlus veranlaſſen dürfte, daß es ſelbſt Negationen unter ſeinen Prädicaten haben müſſe, und nimmermehr nichts als Realität. Allein man richte nur ſeine Augen auf den einmal feſtgeſetzten Begrif deſſelben. In ſeinem Daſeyn iſt ſeine eigene Möglichkeit urſprünglich gegeben. Dadurch, daß es nun andere Möglichkeiten ſeyn, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Wiederſpruchs, daß es nicht die Möglichkeit des realſten Weſens ſelber, und daher ſolche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten ſeyn müſſen.

Demnach beruhet die Möglichkeit aller andern Dinge, in Anſehung deſſen, was in ihnen real iſt, auf dem nothwendigen Weſen, als einem Realgrunde, die Mängel aber, darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urweſen ſelber ſind, als einem logiſchen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, in ſo fern er Ausdehnung, Kräfte u. d. g. hat, iſt in dem Oberſten alle Weſen gegründet; in ſo ferne ihm die Kraft zu denken gebricht, ſo liegt dieſe Verneinung in ihm ſelbſt, nach dem Satz des Wiederſpruchs.

In der That ſind Verneinungen an ſich ſelbſt nicht Etwas, oder denklich, welches man ſich leichtlich auf folgende Art faslich machen kan. Setzet nichts als Negationen, ſo iſt gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen ſind alſo nur durch die entgegengeſetzte Poſitionen denklich, oder vielmehr, es ſind Poſitionen möglich, die nicht die größte ſeyn. Und hierin liegen ſchon, nach dem Satze der Idendität die Verneinungen ſelber. Es fällt auch leicht in die Augen, daß alle den Möglichkeiten anderer Dinge beywohnende Vereinigungen, keinen Realgrund (weil ſie nichts poſitives ſind) mithin lediglich einen logiſchen Grund vorausſetzen.

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns GOttes.

I.

Das nothwendige Weſen iſt ein Geiſt.

Es iſt oben bewieſen, daß das nothwendige Weſen eine einfache Subſtanz ſey, imgleichen, daß nicht allein alle andere Realität durch daſſelbe, als einen Grund gegeben ſey, ſondern auch die gröſſeſt mögliche, die in einem Weſen als Beſtimmung kan enthalten ſeyn, ihm beywohne. Nun können verſchiedene Beweiſe geführt werden, daß hiezu auch die Eigenſchaften des Verſtandes und Willens gehören. Denn erſtlich, beydes iſt wahre Realität und beydes kan mit der gröſſeſt möglichen in einem Dinge beyſammen beſtehn, welches letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verſtandes einzuräumen, ſich gedrungen ſieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kan, welche logiſch volkommene Beweiſe erfodern.

Zweytens ſind die Eigenſchaften eines Geiſtes, Verſtand und Willen, von der Art, daß wir uns keine Realität denken können, die in Ermangelung derſelben, einem Weſen eine Erſetzung thun könte, welche dem Abgang derſelben gleich wäre. Und da dieſe Eigenſchaften alſo diejenige ſind, welche der höchſten Grade der Realität fähig ſeyn, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, ſo müſte durch das nothwendige Weſen, als einen Grund, Verſtand und Wille, und alle Realität der geiſtigen Natur an andern möglich ſeyn, die gleichwohl in ihm ſelbſt nicht als eine Beſtimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge gröſſer ſeyn als ſelbſt der Grund. Denn es iſt gewis, daß, wenn das höchſte Weſen nicht ſelbſt Verſtand und Willen hat, ein iedes andere, welches durch ihn mit dieſen Eigenſchaften geſetzt werde, ohnerachtet es abhängend wäre, und mancherley andere Mängel, der Macht u. ſ. w. hätte, gleichwohl in Anſehung dieſer Eigenſchaften von der höchſten Art jenem in Realität vorgehen müſte. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kan, ſo müſſen Verſtand und Wille der nothwendigen einfachen Subſtanz als Eigenſchaften beywohnen, das iſt, ſie iſt ein Geiſt.

Drittens, Ordnung, Schönheit, Volkommenmenheit in allem was möglich iſt, ſetzen ein Weſen voraus, in deſſen Eigenſchaften entweder dieſe Beziehungen gegründet ſeyn, oder doch wenigſtens durch welches Weſen die Dinge dieſen Beziehungen gemäs, als aus einem Hauptgrunde möglich ſeyn. Nun iſt das nothwendige Weſen der hinlängliche Realgrund alles andern, was auſſer ihm möglich iſt, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenſchaft, durch welche dieſen Beziehungen gemäs, alles auſſer ihm wirklich werden kan, anzutreffen ſeyn. Es ſcheinet aber, daß der Grund der äuſſern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Volkommenheit nicht zureichend iſt, wofern nicht ein dem Verſtande gemäſſer Wille voraus geſetzt iſt. Alſo werden dieſe Eigenſchaften dem oberſten Weſen müſſen beygemeſſen werden.

Jedermann erkennet, daß ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen, dennoch regelmäßige Blumenſtücke, Alleen u. d. g. nur durch einen Verſtand der ſie entwirft, und durch einen Willen der ſie ausführt möglich ſeyn. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, ingleichen alle andere

Data zur Möglichkeit ohne einen Verſtand, ſind unzulänglich die Möglichkeit ſolcher Ordnung vollſtändig zu machen.

Aus einem dieſer hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgeſamt, wird der Beweis, daß das nothwendige Weſen Willen und Verſtand haben, mithin ein Geiſt ſeyn müſſe, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich blos, den Beweisgrund vollſtändig zu machen. Meine Abſicht iſt nicht eine förmliche Demonſtration darzulegen.

2.

Es iſt ein GOtt.

Es exiſtirt etwas ſchlechterdings nothwendig. Dieſes iſt einig in ſeinem Weſen, einfach in ſeiner Subſtanz, ein Geiſt nach ſeiner Natur, ewig in ſeiner Dauer, unveränderlich in ſeiner Beſchaffenheit, allgenugſam in Anſehung alles Möglichen und Wirklichen. Es iſt ein GOtt. Ich gebe hier keine beſtimte Erklärung von dem Begriffe von GOtt. Ich müſte dieſes thun, wenn ich meinen Gegenſtand ſyſtematiſch betrachten wolte. Was ich hier darlege, ſoll die Analyſe ſeyn, dadurch man ſich zur förmlichen

lichen Lehrverfaſſung tüchtig machen kan. Die Erklärung des Begrifs der Gottheit mag indeſſen angeordnet werden wie man es vor gut findet, ſo bin ich doch gewiß, daß dasjenige Weſen, deſſen Daſeyn wir nur eben bewieſen haben eben dasjenige göttliche Weſen ſey, deſſen Unterſcheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeſte Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellet, als daß alle Realität entweder in dem nothwendigen Weſen als eine Beſtimmung oder durch daſſelbe als einen Grund müſſe gegeben ſeyn, ſo würde bis dahin unentſchieden bleiben, ob die Eigenſchaften des Verſtandes und Willens in dem oberſten Weſen als ihm beywohnende Beſtimmungen anzutreffen ſeyn, oder blos durch daſſelbe an anderen Dingen als Folgen anzuſehen wären. Wäre das letztere, ſo würde ohnerachtet aller Vorzüge, die von dieſem Urweſen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit ſeines Daſeyns als eines groſſen Grundes in die Augen leuchten, doch ſeine Natur

tur derjenigen weit nachſtehen die man ſich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ſelber ohne Erkentnis und Entſchlieſſung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und ſogar anderer Geiſter ſeyn, und ſich von dem ewigen Schickſale einiger Alten im nichts unterſcheiden als daß es begreiflicher beſchrieben wäre. Dies iſt die Urſach weswegen in jeglicher Lehrverfaſſung auf dieſen Umſtand beſonders geſehen werden muß, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen ſetzen können.

Ich habe in dem ganzen Zuſammenhange aller bisher vorgetragener zu meinem Beweiſe gehöriger Gründe, nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich davor hielte alle Realität ſey ſchon ſo viel wie alle Vollkommenheit, oder auch die größte Zuſammenſtimmung zu Einem mache ſie aus. Ich habe wichtige Urſachen von dieſem Urtheile vieler andern ſehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begrif der Vollkommenheit insgemein oder insbeſondere ſorgfältige Unterſuchungen angeſtellt habe, ſo bin ich belehrt worden, daß in einer genauern Kentnis derſelben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geiſtes, unſer eigen Gefühl, und ſelbſt die erſten Begriffe der praktiſchen Weltweisheit aufklären kan.

Ich bin inne geworden daß der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen, nach der Unſicherheit jeder Sprache Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide die ziemlich weit abweichen, daß er aber in der Bedeutung, darauf hauptſächlich jedermann ſelbſt bey jenen Abirrungen acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Weſen, welches Erkentnis und Begierde hat, vorausſetze. Da es nun viel zu weitläuftig geworden ſeyn würde, den Beweisgrund von GOtt, und der ihm beywohnenden Realität bis zu dieſer Beziehung hindurch zu führen, ob es zwar vermöge deſſen was zum Grunde liegt gar wohl thunlich geweſen wäre, ſo habe ich es der Abſicht dieſer Blätter nicht gemäs befunden, durch die Herbeyziehung dieſes Begrifs, Anlas zu einer alzugroſſen Weitläuftigkeit zu geben.

4.

Beſchlus.

Ein jeder wird ſehr leicht nach dem wie gedacht geführten Beweiſe ſo offenbare Folgerungen hinzuzufügen können, als da ſind: Ich der ich denke, bin kein ſo ſchlechterdings nothwendiges Weſen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich: Kein ander Weſen deſſen Nichtſeyn möglich iſt, das iſt, deſſen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding oder in welchem Schranken ſind, mithin auch nicht die Welt iſt von einer ſolchen Natur: Die Welt iſt nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Wiederſtreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegentheile der Beſtimmungen einer Gottheit angetroffen werden: GOtt iſt nicht die einige Subſtanz die da exiſtirt, und alle andre ſind nur abhängend von ihm da u. ſ. w.

Ich bemerke hier nur noch folgendes. Der Beweisgrund von dem Daſeyn GOttes, den wir gegeben, iſt lediglich darauf erbauet, weil etwas möglich iſt. Demnach iſt er ein Beweis der vollkommen a priori geführt werden kan. Es wird weder meine Exiſtenz noch die von andern Geiſtern, noch die von der körperlichen Welt vorausgeſetzt. Er iſt in der That von dem innern Kenzeichen der abſoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennet auf dieſe Weiſe das Daſeyn dieſes Weſens aus demjenigen was wirklich die abſolute Nothwendigkeit deſſelben ausmacht alſo recht genetiſch.

Alle Beweiſe die ſonſten von den Wirkungen dieſes Weſens auf ſein, als einer Urſach Daſeyn geführt werden möchten, geſetzt daß ſie auch ſo ſtrenge beweiſen möchten, als ſie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieſer Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, daß etwas ſchlechterdings nothwendig exiſtirt, iſt es möglich daß etwas eine erſte Urſach von andern ſey, aber daraus daß etwas eine erſte, das iſt, unabhängige Urſach iſt, folgt nur, daß wenn die Wirkungen da ſind, ſie auch exiſtiren müſſe, nicht aber daß ſie ſchlechterdings nothwendiger Weiſe da ſey.

Weil nun ferner aus dem angeprieſnen Beweisgrunde erhellet, daß alle Weſen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in dieſem einigen Weſen gegründet ſey, in welchem die gröſte Grade des Verſtandes und eines Willens, der der gröſſeſt mögliche Grund iſt, anzutreffen, und weil in einem ſolchen alles in der äuſſerſt möglichen Uebereinſtimmung

mung ſeyn muß, ſo wird daraus ſchon zum voraus abzunehmen ſeyn, daß da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache ſelbſt vorausſetzt, der Grund der Möglichkeit, das iſt, das Weſen GOttes mit ſeinen Willen in der gröſſeſten Zuſammenſtimmung ſeyn werde, nicht als wenn GOtt durch ſeinen Willen der Grund der inneren Möglichkeit wäre, ſondern weil eben dieſelbe unendliche Natur die die Beziehung eines Grundes auf alle Weſen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchſten Begierde auf die dadurch gegebene gröſſeſte Folgen hat, und die letztere nur durch die Vorausſetzung der erſtern fruchtbar ſeyn kan. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge ſelbſt, die durch die göttliche Natur gegeben ſind, mit ſeiner groſſen Begierde zuſammenſtimmen. In dieſer Zuſammenſtimmung aber beſteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil ſie mit einem übereinſtimmen, ſo wird ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen ſeyn.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der weſentlichen Eigenſchaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekant werden, ſelbſt in den nothwendigen Beſtimmungen ihrer innern Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen, und Wohlgereimtheit in dem Getrenten wahrzunehmen, ſo werden wir durch den Erkentnißweg a poſteriori auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückſchlieſſen können, und uns zuletzt bey demſelben Grundbegriffe des ſchlechterdings nothwendigen Daſeyns befinden, von dem wir durch den Weg a priori anfänglich ausgegangen waren. Nunmehro ſoll unſere Abſicht darauf gerichtet ſeyn, zu ſehen, ob ſelbſt in der innern Möglichkeit der Dinge, eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in dieſem unermeslichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen ſey, damit wir daraus urtheilen können, ob die Weſen der Dinge ſelbſt einen oberſten gemeinſchaftlichen Grund erkennen.

Zweyte Abtheilung

von dem

weitläuftigen Nutzen der dieſer Beweisart beſonders eigen iſt.

Erſte Betrachtung

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Weſen der Dinge auf das Daſeyn GOttes a posteriori geſchloſſen wird.

I.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Weſen der Dinge gewieſen an den Eigenſchaften des Raums.

Die nothwendige Beſtimmungen des Raums, verſchaffen dem Meßkünſtler ein nicht gemeines Vergnügen, durch die Augenſcheinlichkeit in der Ueberzeugung und durch die Genauigkeit in der

Ausführung, imgleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen das geſamte menſchliche Erkentnis nichts aufzuzeigen hat das ihm beykäme, vielweniger es überträffe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenſtand in einem ganz andern Geſichtspunkte. Ich ſehe ihn mit einem philoſophiſchen Auge an, und werde gewahr: daß bey ſo nothwendigen Beſtimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen, Zuſammenpaſſung und Einheit herrſche. Ich will z. E. daß ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen feſten Punkt umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, daß ich dadurch einen Kreyß habe, der in allen ſeinen Punkten von dem gedachten feſten Punkt gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlaſſung unter einer ſo einfältigen Conſtruction, ſehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch groſſen Regeln der Ordnung unterworffen ſey. Indeſſen entdecke ich, daß alle gerade Linien, die einander aus einem beliebigen Punkt innerhalb dem Cirkel durchkreutzen, indem ſie an den Umkreis ſtoſſen, jederzeit in geometriſcher Proportion geſchnitten ſeyn; imgleichen, daß alle diejenige, die von einem Punkt auſſerhalb dem Kreiſe dieſen durchſchneiden, jederzeit in ſolche Stücke zerlegt werden, die ſich umgekehrt verhalten wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verſchiedene Lagen dieſe Linien annehmen können, indem ſie den Cirkel wie gedacht, durchſchneiden, und wahrnimt, wie ſie gleichwohl beſtändig unter dem nämlichen Geſetze ſtehen, von dem ſie nicht abweichen können, ſo iſt es unerachtet deſſen, daß die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas unerwartetes, daß ſo wenig Anſtalt in der Beſchreibung dieſer Figur, und gleichwohl ſo viel Ordnung, und in dem Mannigfaltigen eine ſo volkomne Einheit daraus erfolget.

Wenn aufgegeben wäre: daß ſchiefe Flächen in verſchiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von ſolcher Länge angeordnet würden, damit frey herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herab kämen, ſo wird ein jeder, der die mechaniſche Geſetze verſteht, einſehen, daß hiezu mancherley Veranſtaltung gehöre. Nun findet ſich aber dieſe Einrichtung im Cirkel von ſelber mit unendlich viel Abwechſelung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der gröſſeſten Richtigkeit. Denn alle Sehnen die an den Vertikaldurchmeſſer ſtoſſen, ſie mögen von deſſen oberſten oder unterſten Punkte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgeſamt das gemein: daß der freye Fall durch dieſelbe in gleichen Zeiten geſchieht. Ich erinnere mich, daß ein verſtändiger Lehrling, als ihm dieſer Satz mit ſeinem Beweiſe von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verſtand, dadurch nicht weniger, wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man, durch eine ſo ſonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach ſo fruchtbaren Regeln in einer ſo ſchlecht und einfältig ſcheinenden Sache, als ein Cirkelkreis iſt, überraſcht, und mit Recht in Bewunderung geſetzt. Es iſt auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung die darin herrſcht, mehr Urſache zum Erſtaunen gäbe, es müſte denn ſeyn daß es deswegen geſchähe, weil die Urſache derſelben da nicht ſo deutlich einzuſehen iſt, und die Bewunderung eine Tochter der Unwiſſenheit iſt.

Das Feld darauf ich Denkwürdigkeiten ſamle iſt davon ſo voll, daß, ohne einen Fuß weiter ſetzen zu dürfen, ſich auf derſelben Stelle, da wir uns befinden, noch unzähliche Schönheiten darbieten. Es giebt Auflöſungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläuftige Veranſtaltung ſcheinet möglich zu ſeyn, ſich gleichſam ohne alle Kunſt in der Sache ſelbſt darlegt. Dieſe werden von jederman als artig empfunden, und dieſes um deſto mehr, je weniger man ſelbſt dabey zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflöſung zu ſeyn ſcheint. Der Cirkelring zwiſchen zwey Kreiſen die einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct haben, hat eine von einer Cirkelfläche ſehr verſchiedene Geſtalt, und es komt jederman anfänglich als mühſam und künſtlich vor, ihn in dieſe Figur zu verwandeln. Allein ſo bald ich einſehe: daß die den inwendigen Cirkel berührende Linie, ſo weit gezogen, bis ſie zu beyden Seiten dem Umkreis des gröſſern ſchneidet, der Durchmeſſer dieſes Cirkels ſey, deſſen Fläche dem Inhalt des Cirkelringes gerade gleich iſt, ſo kan ich nicht umhin einige Befremdung über die einfältige Art zu äuſſern, wie das Geſuchte in der Natur der Sache ſelbſt ſich ſo leicht offenbaret, und meiner Bemühung hiebey faſt nichts bezumeſſen iſt.

Wir haben um in den nothwendigen Eigenſchaften des Raums, Einheit bey der gröſſeſten Mannigfaltigkeit und Zuſammenhang in dem, was eine von dem andern ganz abgeſonderte Nothwendigkeit zu haben ſcheint, zu bemerken, nur blos unſere Augen auf die Cirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekant iſt. Hieraus läßt ſich abnehmen, welche Unermeslichkeit ſolcher harmoniſchen Beziehungen ſonſten in den Eigenſchaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den Verwandſchaften der verſchiedenen Geſchlechter der krummen Linien darlegt, und alle, auſſer der Uebung des Verſtandes durch die denkliche Einſicht derſelben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabnere Art wie die zufällige Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bey dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt iſt nach einem Grunde einer ſo weit erſtrekten Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen zu fragen, ſoll man es denn weniger ſeyn bey Wahrnehmung des Ebenmaſſes, und der Einheit in den unendlich vielfältigen Beſtimmungen des Raums. Iſt dieſe Harmonie darum weniger befremdlich weil ſie nothwendig iſt? Ich halte davor, ſie ſey er darum nur deſto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes ſeine beſondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenſeitigen Beziehungen haben kõnte, wird man dadurch nicht eben ſo wohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anſtalten der Natur, auf die Vermuthung eines oberſten Grundes ſelbſt derer Weſen der Dinge geführet, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlaſſet?

2.

Die Einheit im Mannigfaltigen der Weſen der Dinge, gewieſen an demjenigen, was in den Bewegungsgeſetzen nothwendig iſt.

Wenn man in der Natur eine Anordnug entdeckt,

deckt, die um eines beſondern Zweks willen ſcheinet getroffen zu ſeyn, indem ſie ſich nicht blos nach den algemeinen Eigenſchaften der Materie würde dargeboten haben, ſo ſehen wir dieſe Anſtalt als zufällig, und als die Folge einer Wahl an. Zeigen ſich nun neue Uebereinſtimmung, Ordnung und Nutzen und beſonders dazu abgerichtete Mittelurſachen, ſo beurtheilen wir dieſelbe auf die ähnliche Art; dieſer Zuſammenhang iſt der Natur der Sachen ganz fremd, und blos weil es jemand beliebt hat ſie ſo zu verknüpfen, ſtehen ſie in dieſer Harmonie. Man kan keine algemeine Urſache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. ſo gebauet ſeyn daß ſie ſpohren, das iſt, ſich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber ſie zu dem Zwecke, um vor das Abſchleifen geſichert zu ſeyn, ſo angeordnet hat, indem dieſe Thiere geſchickte Werkzeuge haben müſſen ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein wenn gewiſſe algemeinere Beſchaffenheiten die der Materie beywohnen, auſſer einem Vortheile den ſie ſchaffen, und um deſſen willen man ſich vorſtellen kan daß ſie ſo geordnet worden, ohne die mindeſte neue Vorkehrung, gleichwohl eine beſondere Tauglichkeit zu noch mehr

Uebereinſtimmung zeigen, wenn ein einfältiges Geſetz, das jederman um eines gewiſſen Guten willen allein ſchon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel mehrerem zeiget, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunſt, ſondern vielmehr nothwendiger weiſe flieſſen, wenn endlich dieſes ſich durch die ganze materiale Natur ſo befindet, ſo liegen offenbar ſelbſt in den Weſen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zuſammenhange, und eine algemeine Harmonie breitet ſich über das Reich der Möglichkeit ſelber aus. Dieſes veranlaſſet eine Bewundernng über ſo viel Schiklichkeit und natürliche Zuſammenpaſſung, die, indem ſie die peinliche und erzwungene Kunſt entbehrlich macht, gleichwohl ſelber nimmermehr dem Ohngefehr beygemeſſen werden kan, ſondern eine in den Möglichkeiten ſelbſt liegende Einheit und die gemeinſchaftliche Abhängigkeit ſelbſt der Weſen aller Dinge von einem einigen groſſen Grunde anzeigt. Ich werde dieſe ſehr groſſe Merkwürdigkeit durch einige leichte Beyſpiele deutlich zu machen ſuchen, indem ich die Methode ſorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiß iſt, zu dem algemeinern Urtheile langſam hinauf zu ſteigen.

Man kan einen Nutzen unter tauſend wählen, weswegen man es als nöthig anſehen kan, daß ein Luſtkreis ſey, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anſtalt in der Natur zuerſt veranlaßt worden. Ich räume alſo dieſes ein, und nenne etwa das Athmen der Menſchen und Thiere als die Endabſicht dieſer Veranſtaltung. Nun giebt dieſe Luft, durch die nämliche Eigenſchaften und keine mehr die ſie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlas zu einer Unendlichkeit von ſchönen Folgen, die damit nothwendiger Weiſe begleitet ſind, und nicht dürfen durch beſondere Anlagen befördert werden. Eben dieſelbe elaſtiſche Kraft und Gewichte der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müſſen, und die Möglichkeit der Pumpwerke iſt davon eine nothwendige Folge. Durch ſie geſchieht es, daß Feuchtigkeit in Dünſten hinaufgezogen wird, welche ſich oben in Wolken verdicken, die den Tag verſchönern, öfters die übermäßige Hitze der Sonne mildern, vornemlich aber dazu dienen, die trockene Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Waſſerbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung die den Tag verlängert und dem Auge, durch almählige Zwiſchengrade den Ueberſchritt von der Nacht zum Tage dieſen Wechſel unſchädlich macht, und vornemlich die Winde ſind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derſelben.

Stellet euch vor, ein Menſch mache ſich einen Entwurf, wie die Küſten der Länder des heiſſen Weltſtrichs, die ſonſten heiſſer ſeyn müſten als die tiefe~~n~~ vom Lande liegenden Gegenden; eine etwas erträglichere Wärme ſolten geniſſen können, ſo wird er am natürlichſten auf einen Seewind verfallen, der zu dieſer Abſicht in den heiſſeſten Tagesſtunden wehen müſte. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geſchwinder kalt wird als über dem Lande, nicht zuträglich ſeyn dürfte, daß derſelbe Wind immer wehete, ſo würde er wünſchen, daß es der Vorſehung gefallen hätte es ſo zu veranſtalten, damit in den mittlern Stunden der Nacht, der Wind vom Lande wieder zurück kehrete, welches auch viel andern Nutzen mit befördern könte. Nun würde nur die Frage ſeyn, durch welche Mechanik und künſtliche Anordnung dieſer Windeswechſel zu erhalten wäre, und hiebey würde man noch groſſe Urſach haben zu beſorgen: daß, da der Menſch nicht verlangen kan, daß alle Naturgeſetze ſich zu ſeiner Bequemlichkeit anſchicken ſollen, dieſes Mittel zwar möglich, aber mit dem übrigen nöthigen Anſtalten ſo übel zuſammenpaſſend ſeyn dürfte, daß die oberſte Weisheit es darum nicht zu verordnen gut fände. Alles dieſes Bedenken iſt indeſſen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den algemeinen Bewegungsgeſetzen, und eben daſſelbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit, bringet auch dieſe ohne neue und beſondere Anſtalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnete Luft über dem brennenden Boden eines ſolchen Landes, weicht nothwendiger Weiſe der dichterern und ſchwererern über dem kühlen Meere, und verurſacht den Seewind, der um deswillen von den heiſſeſten Tagesſtunden an bis ſpät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Urſachen am Tage ſo ſtark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlet des Nachts geſchwinder, ziehet ſich zuſammen, und veranlaßt den Rückzug der Landluſt zur Nachtzeit. Jedermann weiß: daß alle Küſten des heiſſen Welttheils dieſen Wechſelwind genieſſen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und ſehr algemeine Bewegungsgeſetze durch die Nothwendigkeit ihres Weſens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blik auf einen kleinen Theil der Natur, nemlich auf die Wirkungen der Luft geworffen. Man wird leicht gewahr werden, daß die ganze unermeßliche Strecke der groſſen Naturordnung in eben demſelben Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zu Erweiterung dieſer ſchönen Ausſicht beyzufügen. Anjezt würde ich etwas weſentliches aus der acht laſſen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn v. Maupertuis gedächte, die er in Anſehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und algemeinſten Bewegungsgeſetze gemacht hat.

Das was wir zum Beweiſe angeführt haben, betrift zwar weit ausgebreitete und nothwendige Geſetze, allein nur von einer beſondern Art der Materien

rien der Welt. Der Herr v. Maupertuis bewies dagegen: daß ſelbſt die algemeinſten Geſetze wornach die Materie überhaupt wirkt, ſo wohl im Gleichgewichte als beym Stoſſe, ſo wohl der elaſtiſchen als unelaſtiſchen Körper, bey dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben ſo gut, als beym Zurückſtoſſen deſſelben in der Abprallung, einer herrſchenden Regel unterworffen ſeyn, nach welcher die größte Sparſamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet iſt. Durch dieſe Entdeckung ſind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der groſſen Verſchiedenheiten die ſie an ſich haben mögen, unter eine algemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anſtändigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl ſind die Geſetze der Bewegung ſelber ſo bewandt, daß ſich nimmermehr eine Materie ohne ſie denken läßt, und ſie ſind ſo nothwendig, daß ſie auch ohne die mindeſte Verſuche aus der algemeinen und weſentlichen Beſchaffenheit aller Materie mit gröſſeſter Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte ſcharfſinnige Gelehrte empfand alsbald, daß, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Univerſum Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verurſacht wird, irgend ein oberſtes Principium ſeyn müſſe, wovon alles dieſes ſeine Harmonie und Anſtändigkeit her haben kan. Er glaubte mit Recht, daß ein ſo algemeiner Zuſammenhang in den einfachſten Naturen der Dinge, einen weit tauglichern Grund an die Hand gebe, irgend in einem volkommenen Urweſen die letzte Urſach von allem in der Welt mit Gewisheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verſchiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach beſondern Geſetzen. Nunmehro kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieſer wichtigen neuen Einſicht würde machen können, und ich glaube in der Muthmaſſung nicht zu fehlen, wenn ich davor halte, daß die königliche Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin dieſes zur Abſicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgeſetze nothwendig oder zufällig ſeyn, und welche niemand der Erwartung gemäs beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverſtande genommen wird, daß ſie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem andern beſteht, ſo iſt augenſcheinlich, daß die Bewegungsgeſetze und die algemeine Eigenſchaften der Materie die ihnen gehorchen, irgend von einem groſſen gemeinſchaftlichen Urweſen dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit abhängen müſſen. Denn wer wolte davor halten: daß in einem weitläuftigen Mannigfaltigen, worin jedes einzelne ſeine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdlich Ohngefehr ſich alles ſolte gerade ſo ſchicken, daß es wohl mit einander reimete und im Ganzen Einheit ſich hervorfände. Allein, daß dieſes gemeinſchaftliche Principium nicht blos auf das Daſeyn dieſer Materie und der ihr ertheilten Eigenſchaften gehen müſſe, ſondern ſelbſt auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Weſen ſelbſt, leuchtet dadurch deutlich in die Augen, weil das was einen Raum erfüllen ſoll, was der Bewegung des Stoſſes und Druckes ſoll fähig ſeyn, gar nicht unter andere Bedingungen kan gedacht werden, als diejenige ſind woraus die genanten Geſetze nothwendiger Weiſe herflieſſen. Auf dieſen Fuß ſiehet man ein: daß dieſe Bewegungsgeſetze der Materie ſchlechterdings nothwendig ſeyn, das iſt, wenn die Möglichkeit der Materie voraus geſetzt wird, es ihr wiederſpreche, nach andern Geſetzen zu wirken, welches eine logiſche Nothwendigkeit von der oberſten Art iſt: daß gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie ſelbſt, nemlich die Data und das Reale was dieſem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder vor ſich ſelbſt gegeben ſey, ſondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit, und das Verſchiedene Verknüpfung bekomt, geſetzt ſey, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgeſetze im Realverſtande beweiſet.

Zweyte Betrachtung.

Unterſcheidung der Abhängigkeit aller Dinge von GOtt in die moraliſche und unmoraliſche.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von GOtt, da er ein Grund deſſelben durch ſeinen Willen iſt, moraliſch, alle übrige aber iſt unmoraliſch. Wenn ich demnach behaupte: GOtt enthalte den letzten Grund ſelbſt der innern Möglichkeit der Dinge, ſo wird ein jeder leicht verſtehen, daß dieſe Abhängigkeit nur unmoraliſch ſeyn kan; denn der Wille macht nichts möglich, ſondern beſchließt nur was als möglich ſchon voraus geſetzt iſt. In ſo ferne GOtt den Grund von dem Daſeyn der Dinge enthält, ſo geſtehe ich daß dieſe Abhängigkeit jederzeit moraliſch ſey, das iſt, daß ſie darum exiſtiren, weil er gewolt hat daß ſie ſeyn ſolten.

Es bietet nemlich die innere Möglichkeit der Dinge demienigen der ihr Daſeyn beſchlos Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Uebereinſtimmung, und eine in ihrem Weſen liegende Zuſammenpaſſung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und ſchönen Ganzen enthalten. Daß ein Luftkreis exiſtirt, kan um der daraus zu erreichenden Zwecke willen, GOtt als einem moraliſchen Grunde beygemeſſen werden. Allein, daß eine ſo groſſe Fruchtbarkeit in dem Weſen eines einzigen ſo einfachen Grundes liegt, ſo viel ſchon in ſeiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäs ſich zuſammen zu ſchicken, das kan gewiß nicht wiederum einer freyen Wahl beygemeſſen werden; weil aller Entſchlus eines Willens die Erkentnis der Möglichkeit des zu beſchlieſſenden voraus ſetzt.

Alles dasjenige, deſſen Grund in einer freyen Wahl geſucht werden ſoll, muß in ſo fern auch zufällig ſeyn. Nun iſt die Vereinigung vieler und mannigfaltigen Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde flieſſen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kan dieſe nicht einer freywilligen Beſtimmung zugeſchrieben werden. So haben wir oben geſehn, daß die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüßigen Materien wenn welche da ſind zu Dünſte, die Winde ꝛc. von einander unzertrenlich ſeyn, weil ſie alle aus einem einzigen Grunde, nemlich der Elaſticität und Schwere der Luft abhangen, und dieſe Uebereinſtimmung des Mannigfaltigen in Einem iſt daher keinesweges zufällig, und alſo nicht einem moraliſchen Grunde beyzumeſſen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Weſen der Luft, oder eines jeden andern Dinges zu der möglichen Hervorbringung ſo vieler

ler ſchönen Folgen hat, das iſt, ich betrachte nur die Tauglichkeit ihrer Natur zu ſo viel Zwecken, und da iſt die Einheit, wegen der Uebereinſtimmung eines einigen Grundes zu ſo viel möglichen Folgen, gewiß nothwendig, und dieſe mögliche Folgen ſind in ſo ferne von einander und von dem Dinge ſelbſt unzertrenlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieſer Nutzen anlangt, ſo iſt ſie in ſo ferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf ſich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kan.

In den Eigenſchaften des Raums liegen ſchöne Verhältniſſe, und in dem unermeslich Mannigfaltigen ſeiner Beſtimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Daſeyn aller dieſer Wohlgereimtheit, in ſo ferne Materie den Raum erfüllen ſolte, iſt mit allen ihren Folgen der Willkühr der erſten Urſache beyzumeſſen; allein was die Vereinbarung ſo vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in ſo groſſer Harmonie ſtehen, unter einander anlangt, ſo würde es ungereimt ſeyn; ſie wiederum in einem Willen zu ſuchen. Unter andern nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft iſt auch diejenige zu zählen, da durch ſie denen darin bewegten Materien Wiederſtand geleiſtet wird. Die Regentropfen, indem ſie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch ſie aufgehalten, und kommen mit mäßiger Schnelligkeit herab, da ſie ohne dieſe Verzögerung eine ſehr verderbliche Gewalt im Herabſtürzen von ſolcher Höhe würden erworben haben. Dieſes iſt ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich iſt, nicht durch einen beſondern Rathſchlus mit den übrigen Eigenſchaften derſelben verbunden worden. Der Zuſammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bey dem Waſſer eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine beſonders veranſtalte Anordnung ſeyn, ſo iſt die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derſelben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der ſchöne farbigte Bogen nach ſehr algemeinen Bewegungsgeſetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmäßigkeit über dem Geſichtskreiſe ſteht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegen über herabfallende Regentropfen ſtrahlet. Daß flüßige Materien und ſchwere Körper da ſind, kan nur dem Begehren dieſes mächtigen Urhebers beygemeſſen werden, daß aber ein Weltkörper in ſeinem flüßigen Zuſtande ganz nothwendiger Weiſe ſo algemeinen Geſetzen zu Folge eine Kugelgeſtalt anzunehmen beſtrebt iſt, welche nachher beſſer, wie irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Univerſum zuſammenſtimt, indem z. E. eine ſolche Oberfläche der gleichförmigſten Vertheilung des Lichts fähig iſt, das liegt in dem Weſen der Sache ſelbſt.

Der Zuſammenhang der Materie, und der Wiederſtand, den die Theile mit ihrer Trenbarkeit verbinden, machet die Reibung nothwendig, welche von ſo groſſem Nutzen iſt, und ſo wohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zuſammenſtimt, als irgend etwas, was nicht aus ſo algemeinen Gründen gefloſſen wäre, ſondern durch eine beſondere Anſtalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, ſo würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte, durch die Mittheilung an andere, die Zurückſchlagung und immer fortgeſetzte Anſtöſſe und Erſchütterungen, alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müſten iederzeit vollkommen wagerecht ſeyn, (welches ſie nur ſelten ſeyn können) ſonſten würden dieſe jederzeit glitſchen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Faden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindeſten Kraft auseinander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit ſie durch das Winden an einander gepreßt ſeyn, gemäſſe Reibung ſie zurück hielte.

Ich führe hier darum ſo wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfältigſten und algemeinſten Naturgeſetzen an, damit man daraus ſo wohl die groſſe und unendlich weit ausgebreitete Zuſammenſtimmung, die die Weſen der Dinge überhaupt untereinander haben, und die groſſe Folgen, die derſelben beyzumeſſen ſind, auch in den Fällen abnehmen, wo man nicht geſchickt genug iſt, manche Naturordnung bis auf ſolche einfältige und algemeine Gründe zurück zu führen, als auch damit man das Widerſinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bey dergleichen Uebereinſtimmungen die Weisheit GOttes als den beſondern Grund derſelben nennet. Daß Dinge da ſind die ſo viel ſchöne Beziehung haben, iſt der weiſen Wahl desjenigen der ſie um dieſer Harmonie willen hervorbrachte, beyzumeſſen, daß aber ein jedes derſelben eine ſo ausgebreitete Schicklichkeit, zu vielfältiger Uebereinſtimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige Einheit im Ganzen konte erhalten werden, liegt ſelbſt in der Möglichkeit der Dinge, und da hie das zufällige, was bey jeder Wahl voraus geſetzt werden muß, verſchwindet, ſo kan der Grund dieſer Einheit zwar in einem weiſen Weſen, aber nicht vermittelſt ſeiner Weisheit geſucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge der von GOtt vermittelſt der Ordnung der Natur, oder ohne Dieſelbe.

I.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, in ſo ferne ſie unter der Ordnung der Natur ſtehen oder nicht.

Es ſtehet etwas unter der Ordnung der Natur, in ſo fern ſein Daſeyn oder ſeine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet iſt. Hiezu wird erfodert, erſtlich: daß die Kraft der Natur davon die wirkende Urſach ſey; zweytens, daß die Art, wie ſie auf die Hervorbringung dieſer Wirkung gerichtet iſt, ſelbſt in einer Regel der natürlichen Wirkungsgeſetze hinreichend gegründet ſey. Dergleichen Begebenheiten heiſſen auch ſchlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieſes nicht iſt, ſo iſt der Fall der unter ſolchem Grunde nicht ſteht, etwas übernatürliches, und dieſes findet ſtatt, entweder in ſo ferne die nächſte wirkende Urſach auſſer der Natur iſt, das iſt, in ſo ferne die göttliche Kraft ſie unmittelbar hervorbringt, oder zweytens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf dieſen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten iſt. Im erſtern Fall nenne ich die Begebenheit materialiter, im andern formaliter übernatürlich. Da blos der letztere Fall einige Erleuterung zu bedürfen ſcheint, indem das übrige vor ſich klar iſt, ſo will ich davon Beyſpiele anführen. Es ſind viel Kräfte in der Natur die das Vermögen haben, einzelne Menſchen, oder Staaten, oder das ganze menſchliche Geſchlecht zu verderben. Erdbeben, Sturmwinde, Meersbewegungen, Kometen ꝛc. Es iſt auch nach einem allgemeinen Geſetze genugſam in der Verfaſſung der Natur gegründet, daß einiges von dieſen bisweilen geſchieht. Allein unter den Geſetzen wornach es geſchieht, ſind die Laſter und das moraliſche Verderben der Menſchengeſchlechter gar keine natürliche Gründe die damit in Verbindung ſtünden. Die Miſſethaten einer Stadt haben keinen Einfluß auf das verborgene Feuer der Erde, und die Ueppigkeiten der erſten Welt gehörten nicht zu denen wirkenden Urſachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu ſich herab ziehen konten. Und wenn ſich ein ſolcher Fall ereignet, man mißt ihn aber einem natürlichen Geſetze bey, ſo will man damit ſagen, daß es ein Unglück, nicht aber daß eine Strafe ſey, indem das moraliſche Verhalten der Menſchen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Geſetze ſeyn kan, weil hier keine Verknüpffung von Urſachen und Wirkungen ſtatt findet. Z. E. Wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaica umkehret, * ſo wird derjenige der dieſes

---

* Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränd. und Untergang.

ſes eine natürliche Begebenheit nennet, darunter verſtehen: daß, ob zwar die Laſterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniß ihres Predigers, eine ſolche Verwüſtung wohl als ein Strafgerichte verdienet hätten, dennoch dieſer Fall als einer von vielen anzuſehen ſey, der ſich bisweilen nach einem algemeinern Geſetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter dieſen bisweilen Städte, und unter dieſen dann und wann auch ſehr laſterhafte Städte erſchüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, ſo müſſen dieſe Kräfte der Natur, da ſie nach einem natürlichen Geſetze den Zuſammenhang mit der Führung der Menſchen nicht haben können, auf jeden ſolchen einzelnen Fall, durch das höchſte Weſen beſonders gerichtet ſeyn; alsdenn aber iſt die Begebenheit im formalen Verſtande übernatürlich, obgleich die Mittelurſache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen die dazu beſonders in die wirkſamen Kräfte der Welt angelegt waren, dieſe Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wolte, daß ſchon bey der Schöpfung GOtt alle Anſtalten dazu gemacht hätte, daß ſie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geſchehen ſolte, (wie man dieſes in Wiſtons Theorie von der Sündfluth, in ſo fern ſie vom Kometen herrühren ſoll, ſich ſo gedenken kan,) ſo iſt das übernatürliche dadurch gar nicht verringert, ſondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verſchoben, und dadurch unbeſchreiblich vermehrt worden. Denn dieſe ganze Reihenfolge, in ſo fern die Art ihrer Anordnung ſich auf den Ausgang bezog, indem ſie in Anſehung deſſelben gar nicht als eine Folge aus algemeinern Naturgeſetzen anzuſehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch gröſſere göttliche Sorgfalt, die auf eine ſo lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hinderniſſen auszuweichen, die die genaue Erreichung der geſuchten Wirkung konten verfehlen machen.

Hingegen giebt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moraliſche Verhalten der Menſchen mit ihnen nach den Geſetzen der Urſachen und Wirkungen in Verknüpfung ſtehet. Wilde Wolluſt und Unmäßigkeit endigen ſich in einem ſiechen und martervollen

Leben. Ränke und Argliſt ſcheitern zuletzt, und Ehrlichkeit iſt doch am Ende die beſte Politik. In allen dieſem geſchieht die Verknüpfung der Folgen nach den Geſetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt ſeyn mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit auſſerordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geſchehen müſſen, wenn gleich eine gewiſſe Einförmigkeit unter vielen derſelben herrſchet, ſo ſind ſie zwar einem unmittelbaren göttlichen Geſetze, nemlich demjenigen ſeiner Weisheit, aber keinem Naturgeſetze untergeordnet.

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten in ſo fern ſie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur ſtehen.

Alle Dinge der Natur ſind zufällig in ihrem Daſeyn. Die Verknüpfung verſchiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Waſſers, iſt gleichfals ohne Zweifel zufällig, und in ſo ferne blos der Willkühr des oberſten Urhebers beyzumeſſen. Allein obgleich die Naturgeſetze in ſo ferne keine Nothwendigkeit zu haben ſcheinen, als die Dinge ſelbſt davon ſie es ſind, imgleichen die Verknüpfungen darinnen ſie ausgeübt werden können, zufällig ſeyn, ſo bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig die ſehr merkwürdig iſt. Es giebt nemlich viele Naturgeſetze, deren Einheit nothwendig iſt, das iſt, wo eben derſelbe Grund der Uebereinſtimmung zu einem Geſetze auch andere Geſetze nothwendig macht. Z. E. Eben dieſelbe elaſtiſche Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund iſt der Geſetze des Athemholens, iſt nothwendiger Weiſe zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde ꝛc. Es iſt nothwendig, daß zu den übrigen der Grund anzutreffen ſey, ſo bald auch nur zu einem einzigen derſelben Grund da iſt. Dagegen wenn der Grund einer gewiſſen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Geſetze, nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Geſetze in demſelben Weſen iſt, ſo iſt die Vereinbarung dieſer Geſetze zufällig, oder es herrſcht in dieſen Geſetzen zufällige

Einheit, und was ſich darnach in dem Dinge zuträgt, geſchieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Menſch ſieht, hört, riecht, ſchmeckt u. ſ. w. aber nicht eben dieſelbe Eigenſchaften, die die Gründe des Sehens ſind, ſind auch die des Schmeckens. Er muß andere Organen zum Hören wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung ſo verſchiedener Vermögen iſt zufällig, und da ſie zur Vollkommenheit abzielt, künſtlich. Bey jedem Organe iſt wiederum künſtliche Einheit. In dem Auge iſt der Theil der Licht einfallen läßt ein anderer, als der ſo es bricht, noch ein anderer, ſo das Bild auffängt. Dagegen ſind es nicht andere Urſachen, die der Erde die Kugelrundung verſchaffen, noch andere, die wieder den Drehungeſchwung die Körper der Erde zurück halten, noch eine andere, die den Mond im Kreyſe erhält, ſondern die einzige Schwere iſt eine Urſach, die nothwendiger Weiſe zu allen dieſem zureicht. Nun iſt es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, daß zu allen dieſen Wirkungen, Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine beſtimmt, auch zu den andern hinreichend iſt, um deſto mehr Einheit wächſt dadurch dem Ganzen zu. Dieſe Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit iſt in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebet dem Weſen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr in ſo ferne zu verdanken iſt, hänget von GOtt vermittelſt der weſentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelſt desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig iſt. Man wird mich hoffentlich ſchon verſtehen, daß ich dieſe Nothwendigkeit nicht auf das Daſeyn dieſer Dinge ſelber ſondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Uebereinſtimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer ſo überaus groſſen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erſtreckt wiſſen will. Die Geſchöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigſte Beyſpiele einer zufälligen, aber mit groſſer Weisheit übereinſtimmender Einheit dar. Gefäſſe, die Saft ſaugen, Gefäſſe die Luft ſaugen, diejenige ſo den Saft ausarbeiten, und die, ſo ihn ausdünſten ꝛc. ein groſſes Mannigfaltige, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des andern hat, und wo die Vereinbarung derſelben zur geſamten Vollkommenheit künſtlich iſt, ſo daß die Pflanze ſelbſt mit ihren Beziehungen auf ſo verſchiedene Zwecke ein zufälliges und wilkührliches Eine ausmachet.

Dagegen liefert vornemlich die unorganiſche Natur unausſprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anſtändige Folgen, dermaſſen, daß man auch bewogen wird zu vermuthen, daß vielleicht da, wo ſelbſt in der organiſchen Natur manche Volkommenheit ſcheinen kan ihre beſondere Anſtalt zum Grunde zu haben, ſie wohl eine nothwendige Folge aus eben demſelben Grunde ſeyn mag, welcher ſie mit vielen andern ſchönen Wirkungen ſchon in ſeiner weſentlichen Fruchtbarkeit verknüpfet, ſo daß auch ſo gar in dieſen Naturreichen mehr nothwendige Einheit ſeyn mag als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgeſetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, in ſo ferne ſie mannigfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zuſammenfaſſet, veranlaſſet, daß die Verknüpfung vieler Volkommenheit in einem Grunde zum Geſetze wird, ſo hat man verſchiedene Naturwirkungen in Anſehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der weſentlichen Naturordnung und vermittelſt derſelben unter GOtt zu betrachten. Dagegen da auch manche Volkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich ſeyn, ſondern verſchiedene willkührlich zu dieſer Abſicht vereinbarte Gründe erheiſchen, ſo wird wiederum manche künſtliche Anordnung die Urſache eines Geſetzes ſeyn, und die Wirkungen, die darnach geſchehen, ſtehen unter der zufälligen und künſtlichen Ordnung der Natur, vermittelſt ihrer aber unter GOtt.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unſeres Beweisgrundes in Beurtheilung der Volkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unſerm Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur vor dem Uebernatürlichen kan geſchloſſen werden.

Es iſt eine bekante Regel der Weltweiſen oder vielmehr der geſunden Vernunft überhaupt: daß man ohne die erheblichſte Urſache nichts vor ein Wunder, oder eine übernatürliche Begebenheit halten ſolle. Dieſe Regel enthält erſtlich, daß Wunder ſelten ſeyn, zweytens, daß die geſamte Volkommenheit des Univerſum auch ohne viele übernatürliche Einflüſſe dem göttlichen Willen gemäß nach den Geſetzen der Natur erreichet werde; denn jedermann erkennet: daß wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daſeyns verfehlte übernatürliche Begebenheiten etwas gewöhnliches ſeyn müſten. Einige ſtehen in der Meynung, daß das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an ſich ſelbſt eine Volkommenheit wäre, welcher allenfalls ein beſſerer Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weiſe zu erhalten ſtünde, hindangeſetzt werden müſte. Sie ſetzen in dem Natürlichen als einem ſolchen unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles übernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an ſich ſelber ſcheint einen Uebelſtand zu erregen. Allein dieſe Schwierigkeit iſt nur eingebildet. Das Gute ſteckt nur in Erreichung des Zweckes, und wird den Mitteln nur um ſeinet willen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht volkommene Folgen entſpringen, hat unmittelbar keinen

Grund eines Vorzugs in ſich, weil ſie nur nach der Art eines Mittels kan betrachtet werden, welches keine eigene, ſondern nur eine, von der Gröſſe des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verſtattet. Die Vorſtellung der Mühſamkeit, welche die Menſchen bey ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, menget ſich hier ingeheim mit unter, und giebt demjenigen was man fremden Kräften anvertrauen kan einen Vorzug, ſelbſt da wo in dem Erfolg etwas von dem abgezweckten Nutzen vermißt würde. Indeſſen wenn ohne gröſſere Beſchwerde der ſo das Holz an einer Schneidemühle anlegt es eben ſo wohl unmittelbar in Bretter verwandeln könte, ſo wäre alle Kunſt dieſer Maſchine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derſelben nur an ihr als einem Mittel zu dieſem Zwecke ſtatt finden kan. Demnach iſt etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geſchieht, ſondern der Lauf der Natur iſt gut in ſo fern das was daraus fließt gut iſt. Und da GOtt eine Welt in ſeinem Rathſchluſſe begrif, in der alles mehrentheils durch einen natürlichen Zuſammenhang die Regel des beſten erfüllete: ſo würdigte er ſie ſeiner Wahl, nicht weil darin daß es natürlich zuſammenhing das Gute beſtand, ſondern weil durch dieſen natürlichen Zuſammenhang ohne viele Wunder die vollkommenſten Zwecke am richtigſten erreicht wurden.

Und nun entſteht die Frage: wie mag es zugehen, daß die algemeine Geſetze der Natur dem Willen des Höchſten, in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt die nach ihnen geſchehen, ſo ſchön entſprechen, und welchen Grund hat man ihnen dieſe Schicklichkeit zuzutrauen, daß man nicht öfterer als man wahrnimt geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müſte die ihren Gebrechen unaufhörlich zu Hülfe kämen? [*] Hier leiſtet uns unſer Begrif von der Abhängigkeit ſelbſt der Weſen aller Dinge von GOtt einen noch ausgebreitern Nutzen, als der iſt, den man in dieſer Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen ſo gar in den nothwendigſten Beſtimmungen ihrer innern Möglichkeit das Merkmal der Ab-

---

[*] Dieſe Frage iſt dadurch noch lange nicht genugſam beantwortet, wenn man ſich auf die weiſe Wahl GOttes beruft, die den Lauf der Natur einmahl ſchon ſo wohl eingerichtet hatte, daß öftere Ausbeſſerungen unnöthig waren. Denn die gröſſeſte Schwierigkeit beſtehet darin, wie es auch nur hat möglich ſeyn können in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach algemeinen

Abhängigkeit von demjenigen Weſen an ſich, in welchem alles mit den Eigenſchaften der Weisheit und Güte zuſammenſtimt. Man kan von ihnen Ubereinſtimmung und ſchöne Verknüpfung erwarten und eine nothwendige Einheit in den mancherley vortheilhaften Beziehungen die ein einziger Grund zu viel anſtändigen Geſetzen hat. Es wird nicht nöthig ſeyn daß daſelbſt, wo die Natur nach nothwendigen Geſetzen wirket, unmittelbare göttliche Ausbeſſerungen dazwiſchen kommen, weil in ſo ferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig ſeyn, nimmermehr ſelbſt nach den algemeinſten Geſetzen ſich was GOtt misfälliges eräugnen kan. Denn wie ſolten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen GOttes abhängt, ihre weſentliche Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen

---

Geſetzen ſo groſſe Vollkommenheit zu vereinbaren, vornemlich wenn man die Menge der Naturdinge und die unermeslich lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach algemeinen Regeln ihrer gegenſeitigen Wirkſamkeit eine Harmonie hat entſpringen können, die keiner fernern übernatürlichen Einfluſſe bedürfe.

nigen in GOtt herrühren, was mit ſeinen Eigenſchaften überhaupt in der gröſten Harmonie ſteht, wie können dieſe ſage ich ſeinem Willen entgegen ſeyn? Und ſo müſſen alle die Veränderungen der Welt die mechaniſch, mithin aus den Bewegungsgeſetzen nothwendig ſeyn, iederzeit darum gut ſeyn, weil ſie natürlicher weiſe nothwendig ſind, und es iſt zu erwarten, daß die Folge unverbeſſerlich ſeyn werde, ſo bald ſie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich iſt * Ich bemerke aber, damit aller Misverſtand verhütet werde: daß die Veränderungen in der Welt entweder aus der erſten Anordnung des Univerſum und den algemeinen und beſondern Geſetzen der Natur nothwendig ſeyn, dergleichen alles dasienige iſt, was in der körperlichen Welt mechaniſch vorgeht, oder daß ſie gleichwohl bey allem dieſem eine nicht genugſam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freyheit deren Natur nicht gehörig

---

* Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur iſt, wie Newton vermeynet, daß ein Weltſyſtem, wie dasjenige von unſerer Sonne, endlich zum völligen Stillſtand und allgemeiner Ruhe gelange, ſo würde ich nicht mit ihm hinzuſetzen: daß es nöthig ſey daß GOtt es durch ein Wunder wieder herſtelle. Denn weil es ein Erfolg iſt, darauf die Natur nach ihren weſentlichſten

hörig einſehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, in ſo ferne ſie ſcheinen eine Ungebundenheit in Anſehung beſtimmender Gründe und nothwendiger Geſetze an ſich zu haben, enthalten in ſo weit eine Möglichkeit in ſich von der algemeinen Abzielung der Naturdinge zur Volkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kan man erwarten, daß übernatürliche Ergänzungen nöthig ſeyn dürften, weil es möglich iſt daß in dieſem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen GOttes bisweilen widerſtreitend ſeyn könne. Indeſſen, da ſelbſt die Kräfte frey handlender Weſen in der Verknüpfung mit dem Uebrigen des Univerſum nicht ganz allen Geſetzen entzogen ſind, ſondern immer, wenn gleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch ſolchen die nach den Regeln der Willkühr die Ausübung auf eine andere Art gewiß machen, unterworfen ſeyn, ſo iſt die algemeine Abhängigkeit der Weſen der Dinge von

---

Geſetzen nothwendiger weiſe beſtimt iſt, ſo vermuthe ich hieraus, daß er auch gut ſey. Es darf uns dieſes nicht als ein bedauernswürdiger Verluſt vorkommen, denn wir wiſſen nicht, welche Unermeßlichkeit die ſich immerfort in andern Himmels-Gegenden bildende Natur habe, um durch groſſe Fruchtbarkeit dieſen Abgang des Univerſum anderwerts reichlich zu erſetzen.

GOtt auch hier noch jederzeit ein groſſer Grund, die Folgen, die ſelbſt unter dieſer Art von Dingen nach dem Laufe der Natur ſich zutragen, (ohne daß die ſcheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf,) im Ganzen vor anſtändig und der Regel des beſten gemäs einzuſehen; ſo daß nur ſelten die Ordnung der Natur einer unmittelbarn übernatürlichen Verbeſſerung oder Ergänzung benöthigt iſt, wie denn auch die Offenbarung derſelben nur in Anſehung gewiſſer Zeiten und gewiſſer Völker Erwehnung thut. Die Erfahrung ſtimt auch mit dieſer Abhängigkeit ſo gar der freyeſten Handlungen von einer groſſen natürlichen Regel überein. Denn ſo zufällig wie auch immer die Entſchlieſſung zum Heyrathen ſeyn mag, ſo findet man doch in eben demſelben Lande, daß die Verhältnis der Ehen zu der Zahl der lebenden ziemlich beſtändig ſey, wenn man groſſe Zahlen nimt, und daß z. E. unter 110. Menſchen beyderley Geſchlechts ſich ein Ehepaar findet. Jedermann weiß wie viel die Freyheit der Menſchen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beytrage. Gleichwohl müſſen ſelbſt dieſe freye Handlungen einer groſſen Ordnung unterworfen ſeyn; weil im Durchſchnitte, wenn man groſſe Mengen nimt, die Zahl derer ſterbenden gegen die lebenden ſehr genau immer in eben demſelben Verhältnis ſtehet. Ich begnüge mich mit dieſen wenigen Beweisthümern, um es einigermaßen verſtändlich zu machen, daß ſelbſt die Geſetze der Freyheit keine ſolche Ungebundenheit in Anſehung der Regeln einer algemeinen Naturordnung mit ſich führen, daß nicht eben derſelbe Grund, der in der übrigen Natur ſchon in den Weſen der Dinge ſelbſt eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit beveſtigt, auch in dem natürlichen Laufe des freyen Verhaltens wenigſtens eine gröſſere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchſten Weſens ohne vielfältige Wunder verurſachen ſolte. Mein Augenmerk iſt aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, in ſo ferne ſie durch eingepflanzte Geſetze nothwendig ſeyn. Wunder werden in einer ſolchen Ordnung entweder gar nicht oder nur ſelten nöthig ſeyn, weil es nicht füglich ſeyn kan daß ſich ſolche Unvollkommenheiten natürlicher Weiſe hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begrif von den Dingen der Natur machte den man gemeiniglich von ihnen hat:

daß ihre innere Möglichkeit vor ſich unabhängig und ohne einen fremden Grund ſey, ſo würde ich, es gar nicht unerwartet finden wenn man ſagete eine Welt von einiger Vollkommenheit ſey ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr ſeltſam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beſtändige Reihe von Wundern etwas taugliches durch einen natürlichen groſſen Zuſammenhang in ihr ſolte geleiſtet werden können. Denn es müſte ein befremdliches Ohngefehr ſeyn: daß die Weſen der Dinge, die jegliches vor ſich ſeine abgeſonderte Nothwendigkeit hätten, ſich ſo ſolten zuſammenſchicken, daß ſelbſt die höchſte Weisheit aus ihnen ein groſſes Ganze vereinbaren könte, in welchem bey ſo vielfältiger Abhängigkeit, dennoch nach algemeinen Geſetzen unverbeſſerliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, daß, darum nur weil ein GOtt iſt etwas anders möglich ſey, ſo erwarte ich ſelbſt von den Möglichkeiten der Dinge eine Zuſammenſtimmung die ihrem groſſen Principium gemäß iſt, und eine Schicklichkeit durch algemeine Anordnungen zu einem Ganzen zuſammen zu paſſen, daß mit der Weisheit eben deſſelben Weſens richtig harmonirt, von dem ſie ihren Grund entlehnen, und ich finde es ſo gar wunderbar: daß ſo ferne etwas nach dem Laufe der Natur, gemäß algemeinen Geſetzen geſchieht, oder geſchehen würde, es GOtt misfällig und eines Wunders zur Ausbeſſerung bedürftig ſeyn ſolte, und wenn es geſchieht ſo gehört ſelbſt die Veranlaſſung dazu zu denen Dingen die ſich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verſtehen, daß wenn man den weſentlichen Grund einſieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt ſelten nöthig ſeyn können, dieſes auch von denenjenigen gelte die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verſtande genant haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum ſehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begrif darin etwas natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unſerm Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geſchloſſen werden kan.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrſchet eine Regel, die wenn ſie gleich nicht förmlich geſagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: daß in aller Nachforſchung der Urſachen zu gewiſſen Wirkungen man eine groſſe Aufmerkſamkeit bezeigen müſſe die Einheit der Natur ſo ſehr wie möglich zu erhalten, das iſt, vielerley Wirkungen aus einem einzigen ſchon bekanten Grunde herzuleiten, und nicht zu verſchieden Wirkungen wegen einiger ſcheinbaren gröſſeren Unähnlichkeit ſogleich neue und verſchiedene wirkende Urſachen anzunehmen. Man präſumirt demnach daß in der Natur groſſe Einheit ſey in Anſehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherley Art folgen, und glaubt Urſache zu haben, die Vereinigung einer Art Erſcheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künſtlichen und zufälligen Ordnung anzuſehen. Wie vielerley Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verſchiedene Urſachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreyſen zu erhalten, ſind abgeſtellt, ſo bald man die Urſache derſelben in jener einfachen Naturkraft gefunden

funden hat. Man präſumirt mit großem Grunde: daß die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die electriſche Kraſt, die Gewitter, vielleicht auch die magnetiſche Kraſt vielerley Erſcheinungen einer und eben derſelben wirkſamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet iſt, nemlich des Aethers ſey, und man iſt überhaupt unzufrieden, wenn man ſich genöthigt ſieht ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbſt da, wo ein ſehr genaues Ebenmaas, eine beſondere künſtliche Anordnung zu erheiſchen ſcheint, iſt man geneigt ſie dem nothwendigen Erfolg aus algemeinern Geſetzen beyzumeſſen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künſtliche Verfügung zum Grunde ſetze. Die Schneefiguren ſind ſo regelmäßig, und ſo weit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kan, zierlich, daß man faſt ein Mistrauen in die Aufrichtigkeit derer ſetzen ſolte die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe einen jeden durch eigene Erfahrung davon zu verſichern. Man wird wenig Bäumen antreffen, welche, ſo viel man äuſſerlich warnehmen kan, mehr Nettigkeit und Proportion zeigeten, und man ſieht gar nichts was die Kunſt hervorbringen kan, das da mehr Richtigkeit enthielte, als dieſe Erzeugungen, die die Natur mit ſo viel Verſchwendung über die Erdfläche ausſtreuet. Und gleichwohl hat ſich niemand in den Sinn kommen laſſen ſie von einem beſondern Schneeſamen herzuleiten, und eine künſtliche Ordnung der Natur zu erſinnen, ſondern man mißt ſie als eine Nebenfolge algemeineren Geſetzen bey, welche die Bildung dieſes Produkts mit nothwendiger Einheit zugleich unter ſich befaſſen.[*]

Gleichwohl iſt die Natur reich an einer gewiſſen andern Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Entſtehungsart nachſinnt, ſich genöthigt ſieht, dieſen Weg zu verlaſſen. Groſſe Kunſt, und eine zufällige Vereinbarung durch freye Wahl gewiſſen Abſichten gemäs, iſt daſelbſt augenſcheinlich, und wird zugleich der Grund eines beſondern Naturgeſetzes, welches zur künſtlichen Naturordnung gehöret. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeiget eine ſolche Anſtalt, wozu die algemeine und nothwendige Naturgeſetze unzulänglich ſeyn. Da es nun ungereimt ſeyn würde die erſte Erzeugung einer Pflanze oder Thiers als eine mechaniſche Nebenfolge aus algemeinen Naturgeſetzen zu betrachten, ſo bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig die aus dem angeführten Grunde unentſchieden iſt: ob nämlich ein jedes Individuum derſelben unmittelbar von GOtt gebauet, und alſo übernatürlichen Urſprungs ſey, und nur die Fortpflanzung, das iſt, der Uebergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Geſetze anvertrauet ſey, oder ob einige Inviduen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Urſprungs ſeyn, jedoch mit einem uns nicht begreiflichem Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgeſetze ihres gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beyden Seiten zeigen ſich Schwierigkeiten. Es iſt vielleicht unmög-

---

[*] Die den Gewächſen ähnliche Figur des Schimmels hatte viele bewogen denſelben unter die Produkte des Pflanzenreichs zu zählen. Indeſſen iſt es nach andern Beobachtungen viel wahrſcheinlicher, daß die anſchei-

---

nende Regelmäßigkeit deſſelben nicht hindern könne, ihn ſo wie den Baum der Diane als eine Folge aus den gemeinen Geſetzen der Sublimirung anzuſehen.

lich auszumachen welche die gröſſeſte ſey; allein was uns hier angeht, iſt nur das Uebergewicht der Gründe in ſo ferne ſie metaphyſiſch ſind zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechaniſche Verfaſſung ſoll vermögend ſeyn den Nahrungsſaft ſo zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder ſeinem Saamen etwas entſtunde das einen ähnlichen Baum im kleinen, oder woraus doch ein ſolcher werden könte enthielte, iſt nach allen unſern Kentniſſen auf keine Weiſe einzuſehen. Die innerliche Formen des Herrn von Büffon, und die Elemente organiſcher Materie die ſich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Geſetzen der Begierden und des Abſcheues gemäs, nach der Meynung des Herren von Maupertuis zuſammenfügen, ſind entweder eben ſo unverſtändlich als die Sache ſelbſt, oder ganz willkührlich erdacht. Allein ohne ſich an dergleichen Theorien zu kehren, muß man denn darum ſelbſt eine andere davor aufwerfen, die eben ſo willkührlich iſt, nemlich, das alle dieſe Inviduen übernatürlichen Urſprungs ſeyn, weil man ihre natürliche Entſtehungsart gar nicht begreift? Hat wohl iemals einer das Vermögen des Hefens ſeines gleichen zu erzeugen mechaniſch begreiflich gemacht, und gleichwohl bezieht man ſich desfals nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in dieſem Falle der Urſprung aller ſolcher organiſchen Produkte als völlig übernatürlich angeſehen wird, ſo glaubt man dennoch etwas vor den Naturalphiloſophen übrig zu laſſen, wenn man ihn mit der Art der allmähligen Fortpflanzung ſpielen läßt. Allein man bedenke wohl: daß man dadurch das übernatürliche nicht vermindert, denn es mag dieſe übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung oder nach und nach in verſchiedenen Zeitpunkten geſchehen, ſo iſt in dem letzteren Falle nicht mehr übernatürliches als im erſten, denn der ganze Unterſchied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, ſondern lediglich auf das **Wenn** hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, ſo iſt ſie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, ſondern eine Methode eines unnützen Umſchweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeſte Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung beſpahret. Demnach ſcheinet es unvermeidlich:

lich: entweder bey jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beyzumeſſen, oder der erſten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulaſſen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Geſetze nicht blos zu entwickeln, ſondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Abſicht iſt nur hiedurch zu zeigen, daß man den Naturdingen eine gröſſere Möglichkeit nach algemeinen Geſetzen ihre Folgen hervorzubringen einräumen müſſe, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Phyſikotheologie gewieſen wird.

1.

Von der Phyſikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Daſeyn GOttes aus den Wirkungen deſſelben zu erkennen, laſſen ſich auf die drey folgende bringen. Entweder man gelangt zu dieſer Erkentnis durch die Warnehmung desjenigen was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet welcher die Natur unterworfen iſt, dieſe Ueberzeugung wird durch Wunder veranlaßt; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einſieht, daß ſie auf vielerley andere Art möglich war, in der gleichwohl groſſe Kunſt, Macht und Güte hervorleuchtet, führet auf den göttlichen Urheber, oder drittens die nothwendige Einheit die in der Natur wahrgenommen wird und die weſentliche Ordnung der Dinge, welche groſſen Regeln der Vollkommenheit gemäs iſt, kurz das was in der Regelmäßigkeit der Natur Nothwendiges iſt, leitet auf ein oberſtes Principium nicht allein dieſes Daſeyns ſondern ſelbſt aller Möglichkeit.

Wenn Menſchen völlig verwildert ſeyn, oder eine halsſtarrige Bosheit ihre Augen verſchließt, alsdenn ſcheinet das erſtere Mittel einzig und allein einige Gewalt an ſich zu haben ſie vom Daſeyn des höchſten Weſens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an ſo viel zufälliger Schönheit und Zweckmäßiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbiethet, Beweisthümer genug, einen mit groſſer Weisheit und Macht begleiteten Willen daraus abzunehmen, und es ſind zu dieſer Uberzeugung, ſo ferne ſie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das iſt, moraliſch gewiß ſeyn ſoll, die gemeine Begriffe des Verſtandes hinreichend. Zu der dritten Art zu ſchlieſſen wird nothwendiger Weiſe Weltweisheit erfodert und es iſt auch einzig und allein ein höherer Grad derſelben fähig, mit einer Klarheit und Ueberzeugung die der Größe der Warheit gemäß iſt, zu dem nämlichen Gegenſtande zu gelangen.

Die beyde letztere Arten kan man phyſikotheologiſche Methoden nennen; denn ſie zeigen beyde den Weg aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkentnis GOttes hinauf zu ſteigen.

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Phyſikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen phyſiſchtheologiſchen Methode beſtehet darin: daß die Vollkommenheit und Regelmäßigkeit erſtlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdenn die künſtliche Ordnung nach allen zweckmäßigen Beziehungen darinnen gewieſen wird, um daraus auf einen weiſen und gütigen Willen zu ſchlieſſen, nachher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Gröſſe des Wercks, der Begrif der unermeßlichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Dieſe Methode iſt vortreflich: erſtlich, weil die Ueberzeugung überaus ſinnlich und daher ſehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinſten Verſtande leicht und faßlich iſt; zweytens, weil ſie natürlicher iſt als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein jeder von ihr zuerſt anfängt; drittens, weil ſie einen ſehr anſchauenden Begrif von der hohen Weisheit, Vorſorge oder auch der Macht des anbetungswürdigen

gen Weſens verſchaffet, welcher die Seele füllet, und die gröſſeſte Gewalt hat auf Erſtaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken. * Dieſe Beweisart iſt viel praktiſcher als irgend eine andere ſelbſt in Anſehung des Philoſophen. Denn ob er gleich vor ſeinen forſchenden oder grüblenden Verſtand hier nicht die beſtimte abgezogene Idee der Gottheit antrift und die Gewisheit ſelbſt nicht mathematiſch ſondern moraliſch iſt, ſo bemächtigen ſich doch ſo viel Beweisthümer, jeder von ſo groſſem Eindruck, ſeiner Seele, und die Speculation folgt ruhig mit einem gewiſſen Zutrauen einer Ueberzeugung die ſchon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl jemand ſeine ganze Glückſeligkeit auf die angemaßte Richtigkeit eines metaphyſiſchen Beweiſes wagen, vornemlich wenn ihm lebhafte ſinnliche Ueberredungen entgegen ſtünden. Allein

die

---

* Wenn ich unter andern die mikroſcopiſche Beobachtungen des Doktor Hill, die man im Hamb. Magaz. antrift, erwäge, und ſehe zahlreiche Thiergeſchlechter in einem einzigen Waſſertropfen, räuberiſche Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüſtet, die von noch mächtigern Tyrannen dieſer Waſſerwelt zerſtört werden, indem ſie gefließen ſeyn andre zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und

die Gewalt der Ueberzeugung die hieraus erwächſt, darum eben weil ſie ſo ſinnlich iſt, iſt auch ſo geſetzt und unerſchütterlich, daß ſie keine Gefahr von Schlußreden und Unterſcheidungen beſorget, und ſich weit über die Macht ſpitzfündiger Einwürfe wegſetzt. Gleichwohl hat dieſe Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug ſind, ob ſie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen ſind, die ſich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derſelben mit nothwendiger Einheit aus den weſentlichſten Regeln der Natur abflieſſen. Das was der Abſicht der Phyſikotheologie hiebey am ſchädlichſten iſt, beſteht darin, daß ſie dieſe Zufälligkeit

---

Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie anſehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeslichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu ſehen, ſo kan keine menſchliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein ſolcher Gedanke erregt, und alle ſubtile metaphyſiſche Zergliederung weichet ſehr weit der Erhabenheit und Würde die einer ſolchen Anſchauung eigen iſt.

ligkeit der Naturvollkommenheit als höchſtnöthig zum Beweiſe eines weiſen Urhebers anſieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bey dieſer Vorausſetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um ſich von dieſem Fehler zu überzeugen merke man auf nachſtehendes. Man ſiehet, wie die Verfaſſer nach dieſer Methode gefließen ſeyn, die an unzähligen Endabſichten reiche Produkte des Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ohngefehrs, ſondern auch der mechaniſchen Nothwendigkeit nach algemeinen Geſetzen der materialen Natur zu entreiſſen. Und hierin kan es ihnen auch nicht im mindeſten ſchwer werden. Das Uebergewicht der Gründe auf ihrer Seite iſt gar zu ſehr entſchieden. Allein wenn ſie ſich von der organiſchen Natur zur unorganiſchen wenden, ſo beharren ſie noch immer auf eben derſelben Methode, allein ſie finden ſich daſelbſt faſt jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen ſie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch groſſe Weisheit getroffenen Vereinbarung ſo vieler nützlichen Eigenſchaften des Luftkreiſes, denen Wolken, dem Regen, den Winden, der Demmerung ꝛc. ꝛc. als wenn die Eigenſchaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde auferlegt iſt, mit derjenigen, wodurch ſie Dünſte aufzieht, oder wodurch ſie in groſſen Höhen dünner wird, eben ſo vermittelſt einer weiſen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bey einer Spinne die verſchiedene Augen womit ſie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen woraus die Spinnenſeide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füſſe, dadurch ſie ſie zuſammenklebt oder ſich daran erhält, in einem Thiere verknüpft ſind. In dieſem letzteren Fall iſt die Einheit bey allen verbundenen Nutzbarkeiten, (als in welcher die Vollkommenheit beſteht,) offenbar zufällig, und einer weiſen Willkühr beyzumeſſen, da ſie im Gegentheil im erſteren Fall nothwendig iſt; und wenn nur eine Tauglichkeit von denen erwehnten der Luft beygemeſſen wird, die andere unmöglich davon zu trennen iſt. Eben dadurch daß man keine andere Art die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen einräumt, als durch die Anſtalt der Weisheit, ſo wird eine jede ausgebreitete Einheit,

in

ſo ferne ſie offenbar als nothwendig erkant wird einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald ſehen daß nach unſerer Methode aus einer ſolchen Einheit gleichwohl auch auf die göttliche Weisheit geſchloſſen wird, aber nicht ſo, daß ſie von der weiſen Wahl als ihrer Urſache, ſondern von einem ſolchen Grunde in einem oberſten Weſen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer groſſen Weisheit in ihm ſeyn muß, mithin wohl von einem weiſen Weſen, aber nicht durch ſeine Weisheit.

2. Dieſe Methode iſt nicht genugſam philoſophiſch und hat auch öfters die Ausbreitung der philoſophiſchen Erkentnis ſehr gehindert. Sobald eine Naturanſtalt nützlich iſt, ſo wird ſie gemeiniglich unmittelbar aus der Abſicht des göttlichen Willens, oder doch durch eine beſonders durch Kunſt veranſtaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder weil man einmal ſich in den Kopf geſetzt hat: die Wirkungen der Natur, gemäs ihren allgemeinſten Geſetzen, könten auf ſolche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumete, ſie hätten auch ſolche Folgen, ſo würde dieſes

ſes heiſſen die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ohngefehr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber ſehr würde verkant werden. Daher werden in einem ſolchen Falle der Naturforſchung Grenzen geſetzt. Die erniedrigte Vernunſt ſtehet gerne von einer weiteren Unterſuchung ab, weil ſie ſolche hier als Vorwitz anſieht, und das Vorurtheil iſt deſto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forſcher giebt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den groſſen Urheber, in deſſen Erkentnis ſich alle Weisheit vereinbaren muß. Man erzehlt z. E. die Nutzen der Gebirge, deren es unzählige giebt, und ſo bald man deren recht viel, und unter dieſen ſolche die das menſchliche Geſchlecht nicht entbehren kan, zuſammen gebracht hat, ſo glaubt man Urſache zu haben ſie als eine unmittelbare göttliche Anſtalt anzuſehen. Denn ſie als eine Folge aus algemeinen Bewegungsgeſetzen zu betrachten, (weil man von dieſen gar nicht vermuthet, daß ſie auf ſchöne und nützliche Folgen ſolten eine Beziehung haben, es müſte denn etwa von ohngefehr ſeyn,) das würde ihrer Meynung nach heiſſen, einem weſentlichen Vortheil des Menſchengeſchlechts auf den blinden Zufall ankommen laſſen. Eben ſo iſt es mit der Betrachtung der Flüſſe der Erde bewandt. Wenn man die phyſiſchtheologiſchen Verfaſſer hört, ſo wird man dahin gebracht ſich vorzuſtellen, ihre Laufrinnen wären alle von GOtt ausgehöhlt. Es heißt auch nicht philoſophiren: wenn man, indem man einen jeden einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine beſondere Abſicht GOttes betrachtet, die nach algemeinen Geſetzen nicht würde erreicht worden ſeyn, wenn man ſage ich alsdenn ſich diejenige Mittel erſinnet, deren beſonderen Vorkehrung ſich etwa GOtt möchte bedient haben, um dieſe Individual Wirkungen heraus zu bringen. Denn nach demjenigen was in der dritten Betrachtung dieſer Abtheilung gezeigt worden, iſt dergleichen Produkt dennoch in ſo ferne immer übernatürlich, ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur, (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anſtalten entſtand) erklärt werden kan, ſo gründet ſich ein ſolches Verfahren zu urtheilen auf eine verkehrte Vorſtellung vom Vorzuge der Natur an ſich ſelber, wenn ſie auch durch Zwang auf einen einzelnen

Fall ſolte gelenkt werden müſſen, welches nach aller unſerer Einſicht als ein Mittel des Umſchweifs und nicht als ein Verfahren der Weisheit kan angeſehen werden. * Als Newton durch untriegliche Beweiſe ſich überzeugt hatte: daß der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsſchwung veränderte Richtungen der Schwere ſenkrecht ſtünden, ſo ſchlos er: die Erde ſey im Anfange flüßig geweſen, und habe nach den Geſetzen der Statik vermittelſt der Umdrehung gerade dieſe Geſtalt angenommen. Er kante ſo gut wie ſonſt jemand die Vortheile die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen und auch die höchſt

---

* Es wäre zu wünſchen, daß in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, daß eine Weltbegebenheit ein auſſerordentliches göttliches Verhängnis ſey, der Vorwitz der Philoſophen möchte gemäßiget werden ihre phyſiſche Einſichten auszukramen; denn ſie thun der Religion gar keinen Dienſt, und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall ſey; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beymißt. Die Philoſophie komt hiebey gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiſtonſchen Theorie, die aſtronomiſche Kometenkentnis zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

höchſt nöthige Abplatung, um den nachtheiligen Folgen der Achſendrehung vorzubeugen. Dieſes ſind insgeſamt Anordnungen, die eines weiſen Urhebers würdig ſeyn. Gleichwohl trug er kein Bedenken ſie den nothwendigſten mechaniſchen Geſetzen als eine Wirkung beyzumeſſen, und beſorgte nicht, dabey den groſſen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

Es iſt alſo auch ſicher zu vermuthen: daß er nimmermehr in Anſehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreyſe, unmittelbar zu einer göttlichen Anſtalt ſeine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: daß hier ein mechaniſcher Urſprung unmöglich ſey, nicht wegen der Unzulänglichkeit derſelben zur Regelmäßigkeit und Ordnung überhaupt, (denn warum beſorgte er nicht dieſe Untauglichkeit in dem vorher erwehnten Falle?) ſondern weil die Himmelsräume leer ſind, und keine Gemeinſchaft der Wirkungen der Planeten ineinander, ihre Kreyſe zu ſtellen, in dieſem Zuſtande möglich iſt. Wenn es ihm indeſſen beygefallen wäre zu fragen: ob ſie denn auch jederzeit leer geweſen, und ob nicht wenigſtens im allererſten Zuſtande, da dieſe Räume vielleicht im Zuſammenhange erfüllet waren, diejenige Wirkung möglich geweſen, deren Folgen ſich ſeitdem erhalten haben, wenn er von dieſer allerälteſten Beſchaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, ſo kan man verſichert ſeyn, daß er auf eine der Philoſophie geziemende Art in den algemeinen mechaniſchen Geſetzen die Gründe von der Beſchaffenheit des Weltbaues geſucht haben würde, ohne desfals in Sorgen zu ſeyn, daß dieſe Erklärung den Urſprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ohngefehrs überlieferte. Das berühmte Beyſpiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anſtalt vor eine Erklärung in philoſophiſchem Geſchmacke auszugeben.

Ueberhaupt haben freylich unzählbare Anordnungen der Natur, da ſie nach den algemeinſten Geſetzen immer noch zufällig ſind, keinen andern Grund als die weiſe Abſicht desjenigen der gewollt hat daß ſie ſo und nicht anders verknüpft werden ſolten. Aber man kan nicht umgekehrt ſchlieſſen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinſtimt was einer weiſen Wahl gemäs iſt, da iſt ſie auch nach den algemeinen Wirkungsgeſetzen der Natur zufällig, und durch künſtliche Fügung außerordentlich feſt geſetzt worden. Es kan bey dieſer Art zu denken ſich öfters zutragen, daß die Zwecke der Geſetze die man ſich einbildet unrichtig ſind, und denn hat man auſſer dieſem Irrthume noch den Schaden, daß man die wirkende Urſachen vorbeygegangen iſt und unmittelbar an eine Abſicht die nur erdichtet iſt, gehalten hat. Süßmilch hatte ehedem vermeynet, den Grund, warum mehr Knäbchen als Mägdchen gebohren werden, in dieſer Abſicht der Vorſehung zu finden, damit durch die gröſſere Zahl derer vom Mannsgeſchlechte der Verluſt ergänzt werde, den dieſes Geſchlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem andern erleidet. Allein durch ſpätere Beobachtungen wurde eben dieſer ſorgfältige und vernünftige Mann belehrt: daß dieſer Ueberſchuß der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod ſo weggenommen werde, daß noch eine geringere Zahl männlichen als die des weiblichen in die Jahre gelangen, wo die vorher erwehnte Urſachen allererſt Gründe des Verluſts enthalten können. Man hat Urſache zu glauben, daß dieſe Merkwürdigkeit ein Fall ſey, der unter einer viel algemeinern Regel ſtehen mag, nemlich, daß der ſtärkere Theil der Menſchenarten auch einen gröſſeren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beyderſeitigen Produkten ſeine eigene Art überwiegend zu machen, daß aber dagegen, weil mehr dazu gehört, daß etwas, welches die Grundlage zu gröſſerer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derſelben gehörige Umſtände antreffe, eine gröſſere Zahl derer von minder vollkommenen Art den Grad der Vollſtändigkeit erreichen werde, als derjenigen zu deren Vollſtändigkeit mehr Zuſammentreffung von Gründen erfodert wird. Es mag aber mit dieſer Regel eine Beſchaffenheit haben welche es wolle, ſo kan man hiebey wenigſtens die Anmerkung machen: daß es die Erweiterung der philoſophiſchen Einſicht hindere, ſich an die moraliſche Gründe, das iſt, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da wo es noch zu vermuthen iſt, daß phyſiſche Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen algemeineren Geſetzen die Folge beſtimmen.

3. Dieſe Methode kan nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künſtlichen Zuſammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie ſelbſt und den Urſprung der Beſtandtheile des Univerſum zu beweiſen. Dieſer beträchtliche Fehler muß alle diejenige die ſich ihrer allein bedienen in Gefahr desjenigen Irrthums laſſen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem GOtt im eigentlichen Verſtande als ein Werkmeiſter und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformet, nicht aber hervorgebracht und erſchaffen hat, angeſehen werde. Da ich dieſe Unzulänglichkeit in der nächſten Betrachtung erwägen werde, ſo begnüge ich mich ſie hier nur angemerkt zu haben.

Uebrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die ſo wohl der Würde als auch der Schwäche des menſchlichen Verſtandes am meiſten gemas ſind. Es ſind in der That unzehlbare Anordnungen in der Natur, deren nächſter Grund eine Endabſicht ihres Urhebers ſeyn muß, und es iſt der leichſte Weg der auf ihn führt, wenn man diejenige Anſtalten erwägt die ſeiner Weisheit unmittelbar

mittelbar untergeordnet ſeyn. Daher iſt es billig ſeine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden ſie zu ergänzen als anzufechten, ihre Fehler zu verbeſſern als ſie um deswillen geringſchätzig zu halten. Die folgende Betrachtung ſoll ſich mit dieſer Abſicht beſchäftigen.

Sechſte Betrachtung

Verbeſſerte Methode der Phyſikotheologie.

I.

Ordnung und Anſtändigkeit, wenn ſie gleich nothwendig iſt, bezeichnet einen verſtändigen Urheber.

Es kan nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Univerſum nachtheiliger und zugleich unvernünftiger ſeyn, als wenn man bereit iſt eine groſſe und fruchtbare Regel der Anſtändigkeit, Nutzbarkeit und Uebereinſtimmung dem ungefehren Zufall beyzumeſſen; dergleichen das Clinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikurs war.

Ohne daß ich mich bey der Ungereimtheit und vorſetzlichen Verblendung dieſer Art zu urtheilen verweile, da ſie genugſam von andern iſt augenſcheinlich gemacht worden, ſo bemerke ich dagegen: Daß die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der Dinge auf regelmäßige Verknüpfungen, und der Zuſammenhang nützlicher Geſetze mit einer nothwendigen Einheit, eben ſo wohl als die zufälligſte und willkührlichſte Anſtalt einen Beweisthum von einem weiſen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in dieſem Geſichtspunkte auf andere Art muß vorgeſtellt werden. Um dieſes gehörig einzuſehen ſo merke ich an: daß die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zuſammenſtimmung überhaupt einen verſtändigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob dieſe Beziehung denen Dingen nothwendig oder zufällig ſey. Nach den Urtheilen der gemeinen geſunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob ſie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand giebt, wenig Wirkung dem Verſtande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlaſſen. Es wird dazu Philoſophie erfodert und ſelbſt deren Gebrauch iſt in dieſem Falle verwickelt und ſchlüpferich. Dagegen macht groſſe Regelmäßigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielſtimmigten Harmoniſchen ſtutzig, und die gemeine Vernunft ſelbſt kan ſie ohne einem verſtändigen Urheber nimmer möglich finden. (Die Dinge ſelbſt mögen nothwendig oder zufällig del. ſeyn,) die eine Regel der Anſtändigkeit mag in der andern ſchon weſentlich liegen, oder willkührlich damit verbunden ſeyn, ſo findet man es gerade zu unmöglich, daß Ordnung und Regelmäßigkeit entweder von Ohngefehr, oder auch unter viel Dingen, die ihr verſchiedenes Daſeyn haben, ſo von ſelbſt ſolte ſtatt finden, denn nimmermehr iſt ausgebreitete Harmonie ohne einen verſtändigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und hier äuſſert ſich alsbald ein groſſer Unterſchied zwiſchen der Art wie man die Vollkommenheit ihrem Urſprunge nach zu beurtheilen habe.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet ſelbſt einen Urheber der Materie die ſo geordnet iſt.

Die Ordnung in der Natur, in ſo ferne ſie als zufällig und aus der Willkühr eines verſtändigen Weſens entſpringend angeſehen wird, iſt gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in ſolcher Ordnung nach Weisheit verknupft ſeyn, ſelbſt von dieſem Urheber ihr Daſeyn haben. Denn lediglich dieſe Verbindung iſt ſo bewandt, daß ſie einen verſtändigen Plan vorausſetzt; daher auch Ariſtoteles und viele andere Philoſophen des Alterthums nicht die Materie oder den Stof der Natur, ſondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur ſeit der Zeit als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von GOtt gelehret hat, hat auch allererſt die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Urſprung der Dinge ſelbſt, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als ſo etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich ſey. Ich zweifle daß es jemanden hiemit gelungen ſey, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum mindeſten kan die zufällige Ordnung der Theile der Welt, in ſo ferne ſie einen Urſprung aus Willkühr anzeigt, gar nichts zum Beweiſe davon beytragen. Z. E. An dem Bau eines Thiers ſind Gliedmaſſen der ſinnlichen Empfindung mit denen der willkührlichen Bewegung und der Lebenstheile ſo künſtlich verbunden, daß man boshaft ſeyn muß, (denn ſo unvernünftig kan ein Menſch nicht ſeyn,) ſo bald man darauf geführt wird einen weiſen Urheber zu verkennen, der die Materie daraus ein thieriſcher Körper zuſammen geſetzt iſt in ſo vortrefliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob dieſe Materie vor ſich ewig und unabhängig, oder auch von eben demſelben Urheber hervorgebracht ſey, das iſt darin gar nicht entſchieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus wenn man wahrnimt daß nicht alle Naturvollkommenheit künſtlich, ſondern Regeln von groſſer Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden ſind, und dieſe Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge ſelbſt liegt. Was ſoll man bey dieſer Wahrnehmung urtheilen? Iſt dieſe Einheit, dieſe fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weiſen Urheber möglich? Das

Formale ſo groſſer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieſes. Weil indeſſen dieſe Einheit gleichwohl ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge gegründet iſt, ſo muß ein weiſes Weſen ſeyn, ohne welches alle dieſe Naturdinge ſelbſt nicht möglich ſind, und in welchem als einem groſſen Grunde ſich die Weſen ſo mancher Naturdinge zu ſo regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber iſt klar daß nicht allein die Art der Verbindung, ſondern die Dinge ſelbſt nur durch dieſes Weſen möglich ſeyn, das iſt, nur als Wirkungen von ihm exiſtiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von GOtt allererſt hinreichend zu erkennen giebt. Frägt man nun, wie hängen dieſe Naturen von ſolchem Weſen ab, damit ich daraus die Uebereinſtimmung mit den Regeln der Weisheit verſtehen könne? Ich antworte: ſie hängen von demjenigen in dieſem Weſen ab, was, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund ſeiner eigenen Weisheit iſt; denn dieſe ſetzet überhaupt jene voraus.* Bey dieſer Einheit aber des

---

* Die Weisheit ſetzt voraus: daß Uebereinſtimmung und Einheit in den Beziehungen möglich ſey. Dasjenige Weſen, welches von völlig unabhängiger Natur iſt, kan nur weiſe ſeyn, in ſo ferne in ihm Gründe, ſelbſt ſolcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten die ſeiner Ausführung ſich darbieten, enthalten ſind

Univ. Bibl.
München

des Grundes, ſo wohl des Weſens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht, iſt es nothwendig: daß alle Möglichkeit mit dieſen Eigenſchaften harmonire.*

3.

Regeln der verbeſſerten Methode der Phyſikotheologie

Ich faſſe ſie in folgendem kurz zuſammen: Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der algemeinen Naturgeſetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Weſen, geleitet, ſuche man

1. Die Urſache, ſelbſt der vortheilhafteſten Verfaſſungen, in ſolchen algemeinen Geſetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, auſſer andern anſtändigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieſer Wirkungen in Beziehung ſtehen.

---

* Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine ſolche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, ſo wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber dieſe Möglichkeit in dem weiſen Weſen nicht ſelbſt gegründet, ſo konte dieſe Weisheit nimmermehr in aller Abſicht unabhängig ſeyn.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieſer Verknüpfung verſchiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil ſo wohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von GOtt zu ſchlieſſen, von derjenigen verſchieden iſt, welche eigentlich die künſtliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beſtändigen und nothwendigen Geſetzen vom ungefehren Zufall zu unterſcheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganiſchen, ſondern auch der organiſirten Natur eine gröſſere nothwendige Einheit, als ſo gerade zu in die Augen fällt. Denn ſelbſt im Baue eines Thieres iſt zu vermuthen: daß eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu viel vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerley beſondere Anſtalten nöthig finden möchten. Dieſe Aufmerkſamkeit iſt ſo wohl der Philoſophie ſehr gemäß, als auch der phyſiſchtheologiſchen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene ſich der offenbar künſtlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines

Urhebers als einen Grund, der weſentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgeſetzen, um daraus auf ein weiſes Weſen als einen Grund aber nicht vermittelſt ſeiner Weisheit, ſondern vermöge desjenigen in ihm was mit dieſer harmoniren muß zu ſchlieſſen.

5. Man ſchlieſſe aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art wie das Univerſum zuſammengefügt iſt, von der nothwendigen Einheit aber auf eben daſſelbe Weſen als einen Urheber ſo gar der Materie und des Grundſtoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere dieſe Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen was mechaniſch oder auch geometriſch nothwendig iſt mit dem Beſten des Ganzen können verſtändlich machen, und verabſäume nicht, ſelbſt die Eigenſchaften des Raumes in dieſen Geſichtspunkte zu erwegen und aus der Einheit in dem groſſen Mannigfaltigen deſſelben den nämlichen Hauptbegrif zu erläutern.

4.

Erläuterung dieſer Regeln.

Ich will einige Beyſpiele aufführen um die gedachte Methode verſtändlicher zu machen. Die Gebirge der Erde ſind eine der nützlichſten Verfaſſungen auf derſelben, und Burnet, der ſie vor nichts beſſers, als eine wilde Verwüſtung zur Strafe unſerer Sünde anſieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Phyſikotheologie werden die ausgebreitete Vortheile dieſer Bergſtrecken erzählt, und darauf werden ſie als eine göttliche Anſtalt durch groſſe Weisheit um ſo vielfältig abgezielter Nutzen willen angeſehen. Nach einer ſolchen Art zu urtheilen wird man auf die Gedanken gebracht: daß algemeine Geſetze, ohne eine eigene künſtliche Anordnung auf dieſen Fall, eine ſolche Geſtalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forſchenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen iſt, nach einer beſſer unterwieſenen Denkungsart, der Nutze und die Schönheit dieſer Naturanſtalt gar kein Grund die algemeine und einfältige Wirkungsgeſetze der Materie vorbey zu gehen, um dieſe Verfaſſung nicht als eine Nebenfolge derſelben anzuſehen. Es möchte vielleicht ſchwerer auszumachen ſeyn: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigern Folgen ſey, als diejenigen Unebenheiten die ihre Oberfläche von dieſer abgemeſſenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philoſoph einiges Bedenken ſie als eine Wirkung der allgemeinſten ſtatiſchen Geſetze in der allerälteſten Epoche der Welt anzuſehen. Warum ſolten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu ſolchen natürlichen und ungekünſtelten Wirkungen gehören? Es ſcheinet: daß bey einem jeden groſſen Weltkörper der Zuſtand, da er aus der Flüßigkeit in die Feſtigkeit almählig übergeht, ſehr nothwendig mit der Erzeugung weitläuftiger Hölen verbunden ſey, die ſich unter ſeiner ſchon gehärteten Rinde finden müſſen, wenn die leichteſten Materien ſeines inwendigen noch flüßigen Klumpens, darunter auch die Luft iſt, mit almähliger Abſonderung unter dieſe empor ſteigen, und daß, da die Weitläuftigkeit dieſer Hölen ein Verhältnis zu der Gröſſe des

Weltkörpers haben muß, die Einſinkungen der feſten Gewölbe eben ſo weit ausgebreitet ſeyn werden. Selbſt eine Art von Regelmäßigkeit, wenigſtens die Kettenreihe dieſer Unebenheiten, darf bey einer ſolchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet ſcheinen. Denn man weiß, daß das Aufſteigen der leichten Arten in einem groſſen Gemiſche an einem Orte, einen Einfluß auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengſels habe. Ich halte mich bey dieſer Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Abſicht habe einige Ergebenheit in Anſehung derſelben zu bezeigen, ſondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen durch dieſelbe darzulegen.

Das ganze feſte Land der Erde iſt mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine ſehr vortheilhafte Art durchzogen. Es ſind aber auch ſo viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem feſten Lande: daß es beym erſten Anblick ſcheint nothwendig zu ſeyn, daß die Kanäle, darin die Waſſer derſelben rinnen, beſonders gebauet und geordnet ſeyn müſſen, wiedrigenfals, nach der Unregelmäßigkeit alles übrigen Bodens, die von den

Höhen laufende Waſſer weit und breit ausſchweifen, viele Flächen überſchwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar als ſchön und wohlgeordnet machen müſten. Wer wird nicht hier einen groſſen Anſchein zu einer nöthigen auſſerordentlichen Veranſtaltung gewahr? Indeſſen würde aller Naturforſchung über die Urſache der Ströme durch einer angenommenen übernatürlichen Anordnuug ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen dieſe Art der Regelmäßigkeit nicht irre machen laſſe, und nicht ſo gleich ihre Urſache auſſer dem Bezirk algemeiner mechaniſcher Geſetze erwarte, ſo folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieſer Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr: daß viele Fluthbetten der Ströme ſich noch bis jetzo ausbilden, und daß ſie ihre eigene Ufer erhöhen, bis ſie das umliegende Land nicht mehr ſo ſehr wie ehedem überſchwemmen. Ich werde gewiß daß alle Ströme vor Alters wirklich ſo ausgeſchweift haben, als wir beſorgten daß ſie es ohne eine auſſerordentliche Anſtalt thun müſten, und ich nehme daraus ab, daß keine ſolche auſſerordentliche Einrichtung jemals vorgegangen ſey. Der Amazonenſtrom zeiger in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, daß er ehedem kein eingeſchränktes Flußbette gehabt, ſondern weit und breit das Land überſchwemmt haben müſſe; denn das Erdreich zu beyden Seiten iſt bis in groſſe Weiten flach wie ein See, und beſtehet aus Flußſchlamm, wo ein Kieſel eben ſo ſelten iſt wie ein Demant. Eben daſſelbe findet man beym Mißiſippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, daß dieſe Kanäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da wo der Strom ſeinen Ausfluß zu haben ſchien, weil er ſich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, bauet er allmählich ſeine Laufrinne aus und fließt weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spuhr gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfältige Gründe bringen zu können. Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwaſſer ergoß ſich anfänglich nach dem Abhang des Bodens unregelmäßig, füllete manche Thäler an und breitete ſich über manche flache Gegenden aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Waſſers am ſchnelleſten war, konte es der Geſchwindigkeit wegen ſeinen Schlamm nicht ſo wohl abſetzen, den es hergegen zu beyden Seiten viel häufiger fallen ließ. Dadurch wurden die Ufer erhöhet, indeſſen daß der ſtärkſte Zug des Waſſers ſeine Rinne erhielte. Mit der Zeit, als der Zufluß des Waſſers ſelber geringer wurde, (welches in der Folge der Zeit endlich geſchehen muſte, aus Urſachen die den Kennern der Geſchichte der Erde bekant ſeyn) ſo überſchritt der Strom diejenige Ufer nicht mehr, die er ſich ſelbſt aufgeführt hatte und aus der wilden Unordnung entſprang Regelmäßigkeit und Ordnung. Man ſieht offenbar daß dieſes noch bis auf dieſe Zeit, vornemlich bey den Mündungen der Ströme, (die ihre jüngſten Theile ſind, vorgeht, und gleichwie nach dieſem Plane das Abſetzen des Schlammes nahe bey den Stellen wo der Strom anfangs ſeine neue Ufer überſchritt häufiger als weiter davon geſchehen muſte, ſo wird man auch noch gewahr daß wirklich an viel Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, ſein Rinnſahl höher liegt als die umliegende Ebenen.

Es giebt gewiſſe algemeine Regeln nach denen die Wirkungen der Natur geſchehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechaniſchen Geſetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine iſt: die Kräfte der Bewegung und des Wiederſtandes wirken ſo lange auf einander, bis ſie ſich die mindeſte Hindernis leiſten. Die Gründe dieſes Geſetzes laſſen ſich ſehr leicht einſehen; allein die Beziehung die deſſen Folge auf Regelmäßigkeit und Vortheil hat iſt bis zur Bewunderung weitläuftig und groß. Die Epicykloide, eine algebraiſche Krümmung, iſt von dieſer Natur: daß Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindeſt mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Käſtner erwehnet an einem Orte: daß ihm von einem erfahrnen Bergwerksverſtändigen an den Maſchinen die lange im Gebrauche geweſen gezeiget worden, daß ſich wirklich dieſe Figur endlich durch lange Bewegung abſchleiſe; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Conſtruction zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Geſetze der Natur iſt.

Um etwas aus den ſchlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwehnten Geſetze ſteht, um deswillen einen Ausſchlag auf Regelmäßigkeit an ſich zeiget, führe ich eine von den Wirkungen der Flüße an. Es iſt wegen der groſſen Verſchiedenheiten des Abſchuſſes aller Gegenden des feſten Landes ſehr zu erwarten, daß die Ströme, die auf dieſem Abhange laufen, hin und wieder ſteile Stürze und Waſſerfälle haben würden, deren auch wirklich einige ob zwar ſelten vorkommen, und eine groſſe Unregelmäßigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen: daß, wenn gleich (wie zu vermuthen) in dem erſten verwilderten Zuſtande dergleichen Waſſerfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Abſturzes das lockere Erdreich, ja ſelbſt einige noch nicht genugſam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaſchen haben, bis der Strom ſeinen Rinnſahl zu einem ziemlich gleichförmigten Abhang geſenkt hatte, daher wo auch noch Waſſerfälle ſind, der Boden felſigt iſt und in ſehr viel Gegenden der Strom zwiſchen zwey ſteil abgeſchnittenen Ufern läuft, wozwiſchen er ſein tief liegendes Bette vermuthlich ſelbſt eingeſchnitten hat. Man findet es ſehr nützlich, daß faſt alle Ströme in dem gröſſeſten Theile ihres Laufes einen gewiſſen Grad Geſchwin digkeit nicht überſchreiten, der ziemlich mäßig iſt und wodurch ſie ſchiffbar ſind. Obgleich nun dieſes im Anfange von der ſo ſehr verſchiedenen Abſchießigkeit des Bodens worüber ſie lauffen kaum allein ohne beſondere Kunſt zu erwarten ſtünde, ſo läßt ſich doch leichtlich erachten daß mit der Zeit ein gewiſſer Grad der Schnelligkeit ſich von ſelbſt habe finden müſſen, den ſie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abſchießig ſeyn wie er will, wenn er nur locker iſt. Denn ſie werden ihn ſo lange abſpühlen ſich hineinarbeiten und ihr Bette an einigen Orten ſenken an andern erhöhen, bis dasjenige was ſie vom Grunde fortreiſſen wenn ſie angeſchwollen ſeyn, demjenigen, was ſie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen laſſen, ziemlich gleich iſt. Die Gewalt wirkt hier ſo lange, bis ſie ſich ſelbſt zum gemäßigtern Grade gebracht hat, und bis die Wechſelwirkung des Anſtoſſes und des Wiederſtandes zur Gleichheit ausgeſchlagen iſt.

Die Natur bietet unzählige Beyſpiele von einer ausgebreiten Nutzbarkeit einer und eben derſelben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es iſt ſehr verkehrt dieſe Vortheile ſo gleich als Zwecke, und als diejenigen Erfolge anzuſehen welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Urſachen derſelben durch göttliche Willkühr in der Welt angeordnet würden. Der Mond ſchaffet unter andern Vortheilen auch dieſen, daß Ebbe und Fluth Schiffe auch wieder oder ohne Winde vermittelſt der Ströme in den Straſſen und nahe beym feſten Lande in Bewegung ſetzen. Vermittelſt ſeiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meers. Die Produkte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine groſſe Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es iſt eine wiederſinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geſchicht, dieſe alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt und ſich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weiſe Anſtalt des Urhebers beruft, die den Menſchen dadurch ein Mittel die Länge der Oerter zu beſtimmen hat an die Hand geben wollen. Man hüte ſich, daß man die Spötterey eines Voltäre nicht mit Recht auf ſich ziehe, der in einem ähnlichen Tone ſagt: ſehet da warum wir Naſen haben, ohne Zweifel damit wir Brillen darauf ſtecken könten. Durch die göttliche Willkühr wird noch nicht genugſamer Grund angegeben,

geben, weswegen eben dieſelbe Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in ſo viel anderer Beziehung vortheilhaft ſeyn. Diejenige bewundernswürdige Gemeinſchaft die unter dem Weſen alles Erſchaffenen herrſcht, daß ihre Naturen einander nicht fremd ſind, ſondern in vielfacher Harmonie verknüpft ſich zu ein ander von ſelbſt ſchicken, und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur geſamten Vollkommenheit in ihren Weſen enthalten, das iſt der Grund ſo mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unſerer Methode als Beweisthümer eines höchſt weiſen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anſtalten die durch beſondere Weisheit mit den übrigen um der beſondern Nebenvortheile willen verbunden worden anſehen kan. Ohne Zweifel ſind die Bewegungsgründe weswegen Jupiter Monde haben ſolte vollſtändig, wenn gleich niemals durch die Erfindung der Sehrohre dieſelbe zu Meſſung der Länge genutzt würden. Dieſe Nutzen die als Nebenfolgen anzuſehen ſind kommen gleichwohl mit in Anſchlag, um die Unermeßliche Gröſſe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn ſie ſind nebſt Millionen anderen ähnlicher Art, Beweisthümer von der groſſen Kette, die

die ſelbſt in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen ſcheinen; denn ſonſt kan man auch nicht allemal auf die Nutzen, die der Erfolg einer freywilligen Anſtalt nach ſich zieht und die der Urheber kennt und in ſeinem Rathſchluſſe mit befaßt, um deswillen zu den Bewegungsgründen ſolcher Wahl zählen, wenn dieſe nemlich auch unangeſehen ſolcher Nebenfolgen ſchon vollſtändig waren. Ohne Zweifel hat das Waſſer darum nicht die Natur ſich wagrecht zu ſtellen, damit man ſich darin ſpiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit Vernunft urtheilen will, nach der eingeſchränkten phyſiſchtheologiſchen Methode die im Gebrauche iſt gar nicht zu der Abſicht die man hier vor Augen hat genutzt werden; Nur einzig und allein der Zuſatz den wir ihr zu geben geſucht haben, kan ſolche geſammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die algemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchſt weiſes Weſen tüchtig machen. Erweitert eure Abſichten ſo viel ihr könt über die unermeßliche Nutzen die ein Geſchöpf in tauſendfacher Beziehung wenigſtens der Möglichkeit nach darbietet, (der einzige Cocosbaum ſchaffet dem

Indianer unzählige,) verknüpfet in dergleichen Beziehungen die entlegenſten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn ihr die Produkte der unmittelbar künſtlichen Anſtalten geziemend bewundert habt, ſo unterlaſſet nicht, auch in dem ergötzenden Anblik der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erſchaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünſtelten Abfolge ſo mannigfaltiger Schönheit die ſich von ſelbſt darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewigen Grundquelle die Weſen der Dinge zu einem vortreflichen Plane gleichſam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, daß die große Gegenverhältnis, die unter den Dingen der Welt in Anſehung des häufigen Anlaſſes, den ſie zu Aehnlichkeiten, Analogien, Parallelen und wie man ſie ſonſt nennen will, geben, nicht ſo ganz flüchtig verdient überſehen zu werden. Ohne mich bey dem Gebrauch, den dieſes auf Spiele des Witzes hat und der mehrentheils nur eingebildet iſt, aufzuhalten, liegt hierin noch vor den Philoſophen ein wie mir dünkt wichtiger Gegenſtand des Nachdenkens verborgen, wie ſolche Uebereinkunft ſehr verſchiedener

Dinge in einem gewiſſen gemeinſchaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit ſo groß und weitläuftig und doch zugleich ſo genau ſeyn könne. Dieſe Analogien ſind auch ſehr nöthige Hülfsmittel unſerer Erkentnis, die Mathematik ſelber liefert deren einige. Ich enthalte mich Beyſpiele anzuführen, denn es iſt zu beſorgen, daß nach der verſchiedenen Art wie dergleichen Aehnlichkeiten empfunden werden, ſie nicht dieſelbe Wirkung über jeden andern Verſtand haben möchten, und der Gedanke den ich hier einſtreue iſt ohnedem unvollendet und noch nicht genugſam verſtändlich.

Wenn man fragen ſolte welches denn der Gebrauch ſey den man von der groſſen Einheit in den mancherley Verhältniſſen des Raumes, welche der Meßkünſtler erforſchet, machen könte, ſo vermuthe ich daß algemeine Begriffe von der Einheit der mathematiſchen Obiecte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könten zu erkennen geben. Z. E. Es iſt unter allen Figuren die Cirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den gröſſeſt möglichen Raum beſchließt, den ein ſolcher Umfang nur befaſſen kan, darum nemlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abſtande dieſer Umgränzung von einem Mittelpunkte darin durchgängig herrſcht. Wenn eine Figur durch gerade Linien ſoll eingeſchloſſen werden, ſo kan die gröſſeſt mögliche Gleichheit in Anſehung des Abſtandes deſelben vom Mittelpunkte nur ſtatt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpunkte von dieſem Mittelpunkte untereinander, ſondern auch die Perpendikel aus dieſem auf die Seiten einander völlig gleich ſeyn. Daraus wird nun ein regelmäßiges Polygon und es zeiget ſich durch die Geometrie, daß mit eben demſelben Umkreiſe ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleinern Raum einſchlieſſen würde als das Reguläre. Noch iſt eine und zwar die einfachſte Art der Gleichheit in dem Abſtande von einem Mittelpuncte möglich, nemlich wenn blos die Entfernung der Winkelpunkte des Vielecks von demſelben Mittelpunkte durchgängig gleich iſt, und da zeiget ſich, daß ein jedes irreguläre Polygon welches im Cirkel ſtehen kan den gröſſeſten Raum einſchließt, unter allen, der von eben denſelben Seiten nur immer kan beſchloſſen werden. Auſſer dieſem iſt zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch über dem die Gröſſe der Seite dem Abſtande des Winkelpunkts vom Mittelpunkte gleich iſt, das iſt, das regelmäßige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinſten Umfange den gröſſeſten Raum ſo einſchlieſſet, daß ſie zugleich, äuſſerlich mit andern gleichen Figuren zuſammengeſetzt, keine Zwiſchenräume übrig läßt. Es bietet ſich hier ſehr bald dieſe Bemerkung dar, daß die Gegenverhältnis des Gröſſeſten und Kleinſten im Raume auf die Gleichheit ankomme. Und da die Natur ſonſten viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand giebt, ſo können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Anſehung des algemeinen Grundes ſolcher Gegenverhältnis des Gröſſeſten und Kleinſten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Geſetzes der Sparſamkeit in der Natur angewandt werden. In den Geſetzen des Stoſſes iſt in ſo ferne jederzeit eine gewiſſe Gleichheit nothwendig: daß nach dem Stoſſe, wenn ſie unelaſtiſch ſeyn, beyder Körper Bewegung jederzeit gleich ſey, daß, wenn ſie elaſtiſch ſind, beyde durch die Federkraft immer gleich geſtoſſen werden und zwar mit einer Kraft womit der Stoß geſchahe,

ſchahe, daß der Mittelpunkt der Schwere beyder Körper durch den Stoß in ſeiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird ꝛc. ꝛc. Die Verhältniſſe des Raums ſind ſo unendlich mannigfaltig, und verſtatten gleichwohl eine ſo gewiſſe Erkentnis und klare Anſchauung, daß, gleichwie ſie ſchon öfters zu Symbolen der Erkentniſſe von ganz anderer Art vortreflich gedient haben, (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken,) alſo auch Mittel an die Hand geben können die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgeſetzen, in ſo ferne ſie auf Verhältniſſe ankommen, aus den einfachſten und algemeinſten Gründen zu erkennen.

Ehe ich dieſe Betrachtung beſchlieſſe, will ich alle verſchiedene Grade der philoſophiſchen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erſcheinungen der Vollkommenheit, in ſo ferne man ſie insgeſamt unter GOtt betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philoſophie ſich noch verbirgt, und bey derjenigen endige, wo ſie ihre gröſte Beſtrebung zeiget. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anſtändigkeit in ſo ferne ſie der Grund iſt, die

Dinge der Welt auf eine der Weltweisheit anſtändige Art einem göttlichen Urheber unter zu ordnen.

Erſtlich, man kan eine einzelne Begebenheit in dem Verlaufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung herrührendes anſehen, und die Philoſophie hat hier kein ander Geſchäfte als nur einen Beweisgrund dieſer auſſerordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweytens, man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her beſonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verſchiedener Neuern. Alsdenn iſt aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwiſſenſchaft, wovon die gedachte Weltweiſe hiebey Gebrauch machen, dienet nur dazu ihre eigene Geſchicklichkeit zu zeigen, und etwas zu erſinnen, was ſich etwa nach algemeinen Naturgeſetzen eräugnen könte, und deſſen Erfolg auf die vorgegebene auſſerordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn ſonſt iſt ein ſolches

Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäs, die niemalen darauf abzielt mit unnützer Kunſt zu prahlen welche man ſelbſt an einem Menſchen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte eine Kanone unmittelbar abzufeuren, ein Feuerſchlos mit einem Uhrwerk anbringen wolte, wodurch ſie in dem geſetzen Augenblick durch mechaniſche ſinnreiche Mittel losbrennen ſolte.

Drittens, wenn gewiſſe Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her daurende Anſtalt, die unmittelbar von der Hand des groſſen Werkmeiſters herrühret, angeſehen werden; und zwar wie eine Anſtalt, die als ein einzelnes Ding, und nicht wie eine Anordnuug nach einem beſtändigen Geſetze eingeführt worden. Z. E. Wenn man behauptet, GOtt habe die Gebirge, die Flüſſe, die Planeten und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zuſtand der Natur der erſte ſeyn muß, in welchen die Form der Dinge eben ſo wohl wie die Materie unmittelbar von GOtt abhänget, ſo hat dieſe Art zu urtheilen in ſo ferne einen philoſophiſchen Grund. Indeſſen weil es übereilt iſt, ehe und bevor man die Tauglichkeit die den Naturdingen nach algemeinen Geſetzen eigen iſt, geprüft hat, eine Anſtalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beyzumeſſen, darum weil ſie vortheilhaft und ordentlich iſt, ſo iſt ſie in ſo weit nur in ſehr kleinem Grade philoſophiſch.

Viertens, wenn man einer künſtlichen Ordnung der Natur etwas beymißt, bevor die Unzulänglichkeit, die ſie hiezu nach gemeinen Geſetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E. wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechaniſchen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin gros ſind. Das philoſophiſche dieſer Art zu urtheilen iſt alsdenn noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn auſſer einigem unmittelbar Erſchaffenen die andere Produkte demſelben nach einem Geſetze der Zeugungsfähigkeit (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letztern Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müſte denn ſeyn, daß dieſer ihre Unzulänglichkeit in Anſehung deſſen klar erwieſen werden könte. Es gehöret aber auch zu dieſem Grade der philoſophiſchen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anſtalt in der Welt aus künſtlichen und um einer Abſicht willen errichteten Geſetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche. * Z. E. Wenn man vom Schnee und den Nordſcheinen ſo redet, als ob die Ordnung der Natur die beyde hervorbringt um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finſtern ſey) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen iſt, daß dieſes eine wohlpaſſende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus andern Geſetzen ſey. Man iſt faſt jederzeit in Gefahr dieſes Fehlers wenn man einige Nutzen der Menſchen zum Grunde einer beſondern göttlichen Veranſtaltung angiebt, z. E. daß Wald und Feld mehrentheils mit grüner Farbe bedeckt iſt, weil dieſe unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mäßiger Uebung

---

* Ich habe in der zweyten Nummer der dritten Betrachtung dieſes Abſchnittes unter den Beyſpielen der künſtlichen Naturordnung blos die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es iſt aber zu merken daß eine jede Anordnung eines Geſetzes um

Uebung zu erhalten; Hiegegen kan man einwenden, daß der Bewohner der Davidsſtraſſe vom Schnee faſt blind wird und ſeine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muß. Es iſt nicht tadelhaft daß man die nützliche Folgen aufſucht und ſie einem gütigen Urheber beymißt, ſondern daß die Ordnung der Natur darnach ſie geſchehen als künſtlich und willkührlich mit andern verbunden vorgeſtellt wird, da ſie doch vielleicht mit andern in nothwendiger Einheit ſtehet.

Fünftens. Am mehreſten enthält die Methode über die vollkommene Anſtalten der Natur zu urtheilen den Geiſt wahrer Weltweisheit, wenn ſie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulaſſen, imgleichen die wahrhaftig künſtliche Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptſächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit ſich nicht hindern läßt, die Grün-

---

eines beſondern Nutzens willen, darum weil ſie hiedurch von der nothwendigen Einheit mit andern Naturgeſetzen ausgenommen wird, künſtlich ſey, wie aus einigen hier erwehnten Beyſpielen zu erſehen.

de davon in nothwendigen algemeinen Geſetzen aufzuſuchen, mit groſſer Achtſamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung die Zahl der Natururſachen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hiezu noch die Aufmerkſamkeit auf die algemeine Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weiſe ohne beſondere Anſtalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Weſen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinauf ſteigt, ſo erfüllet dieſe phyſiſchtheologiſche Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig. *

Siebende

---

* Ich will hiemit nur ſagen, daß dieſes der Weg vor die menſchliche Vernunft ſeyn müſſe. Denn wer wird es gleichwol jemals verhüten können hiebey vielfältig zu irren, nach dem Pope:

Siebente Betrachtung

Cosmogonie.

Eine Hypotheſe mechaniſcher Erklärungsart des Urſprungs der Weltkörper und der Urſachen ihrer Bewegungen, gemäs denen vorher erwieſenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik nach der ſie ſich bewegen und ein Weltſyſtem ausmachen, ingleichen die mancherley Veränderungen denen die Stellung ihrer Kreyſe in der Folge der Zeit unterworfen iſt, alles dieſes iſt ein Theil der Naturwiſſenſchaft geworden, der mit ſo groſſer Deutlichkeit und Gewisheit begriffen wird, daß man auch nicht eine einzige andere Einſicht ſolte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenſtand, (der nur einigermaßen dieſes ſeiner Mannigfaltig-

---

Geh ſchreibe Gottes weiſer Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Denn kehre wieder in dir ſelber zulezt zurück und ſey ein Thor.

keit benkäme,) auf eine ſo ungezweifelt richtige Art und mit ſolcher Augenſcheinlichkeit erklärete.' Wenn man dieſes in Erwegung zieht, ſolte man da nicht auch auf die Vermuthung gerathen, daß der Zuſtand der Natur, in welchem dieſer Bau ſeinen Anfang nahm. und ihm die Bewegungen, die jezt nach ſo einfältigen und begreiflichen Geſetzen fortdauren, zuerſt eingedruckt worden, ebenfals leichter einzuſehen und faßlicher ſeyn werden, als vielleicht das mehreſte wovon wir ſonſt in der Natur den Urſprung ſuchen. Die Gründe die dieſer Vermuthung günſtig ſeyn liegen am Tage. Alle dieſe Himmelskörper ſind runde Maſſen, ſo viel man weis ohne Organiſation und geheime Kunſtzubereitung. Die Kraft dadurch ſie gezogen werden iſt allem Anſehen nach eine der Materie eigene Grundkraft, darf alſo und kan nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung mit welcher ſie ihren Flug verrichten und die Richtung nach der dieſer Schwung ihnen ertheilt worden, iſt zuſamt der Bildung ihrer Maſſen das Hauptſächlichſte, ja faſt das einzige woron man die erſte natürliche Urſachen zu ſuchen hat. Einfältige und bey weitem nicht ſo verwickelte Wirkungen, wie die meiſten andere der Natur ſeyn, bey welchen gemeiniglich die

Geſetze gar nicht mit mathematiſcher Richtigkeit bekant ſind nach denen ſie geſchehen, da ſie im Gegentheil hier in dem begreiflichſten Plane vor Augen liegen. Es iſt auch bey einem ſo groſſen Anſchein eines glücklichen Erfolgs ſonſten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Gröſſe eines ſolchen Naturſtücks als ein Sonnenſyſtem iſt, wo die natürlichen Urſachen alle verdächtig ſind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu wichtig und dem Schöpfungsrechte des oberſten Urhebers entgegen zu ſeyn ſcheint. Allein könte man eben dieſes nicht auch von der Mechanik ſagen, wodurch ein groſſer Weltbau, nachdem er einmal da iſt, ſeine Bewegungen forthin erhält. Die ganze Erhaltung derſelben komt auf eben daſſelbe Geſetze an wornach ein Stein, der in der Luft geworffen iſt, ſeine Bahn beſchreibt; ein einfältiges Geſetze, fruchtbar an den regelmäßigſten Folgen, und würdig daß ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der andern Seite, wird man ſagen, iſt man nicht vermögend die Natururſachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichſte Kraut nach völlig begreiflichen mechaniſchen Geſetzen erzeuget werde, und man waget ſich an die Erklärung von dem Urſprunge eines Weltſyſtems im Groſſen. Allein iſt jemals ein Philoſoph auch im Stande geweſen, nur die Geſetze, wornach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer ſchon vorhandenen Pflanze geſchieht, dermaſſen deutlich und mathematiſch ſicher zu machen, wie diejenige gemacht ſind welcher alle Bewegungen der Weltkörper gemäs ſind. Die Natur der Gegenſtände iſt hier ganz verändert. Das Groſſe, das Erſtaunliche iſt hier unendlich begreiflicher als das kleine und bewundernswürdige, und die Erzeugung, eines Planeten, zuſamt der Urſache der Wurfsbewegung wodurch er geſchleudert wird um im Kreiſe zu laufen, wird allen Anſcheine nach leichter und deutlicher einzuſehen ſeyn, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemeſſene Richtigkeit eines ſechseckigten Sternes dem Anſehen nach genauer iſt als die Rundung der Kreiſe worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger ſich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieſer Himmelskörper es gegen den gemeinſchaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Verſuch einer Erklärung von dem Urſprunge des Weltbaues nach algemeinen mechaniſchen Geſetzen darlegen, nicht von der geſamten Naturordnung, ſondern nur von den groſſen Maſſen und ihren Kreiſen, welche die roheſte Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe einiges zu ſagen was andern zu wichtigen Betrachtungen Anlaß geben kan, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet iſt. Einiges davon hat in meiner Meynung einen Grad der Warſcheinlichkeit, der bey einem kleinern Gegenſtande wenig Zweifel übrig laſſen würde, und der nur das Vorurtheil einer gröſſern erforderlichen Kunſt, als man den algemeinen Naturgeſetzen zutraut, entgegen ſtehen kan. Es geſchieht oft: daß man dasjenige zwar nicht findet was man eigentlich ſucht, aber doch auf dieſem Wege andere Vortheile die man nicht vermuthet antrift. Auch ein ſolcher Nutze würde ein genugſamer Gewinn ſeyn, wenn er ſich dem Nachdenken anderer darböthe, geſezt auch daß die Hauptzwecke der Hypotheſe dabey verſchwinden ſolten. Ich werde die algemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder ſeinen Nachfolgern hiebey vorausſetzen. Diejenige welche etwa durch eine Definition der Metaphyſik nach ihrem Geſchmacke glauben die Folgerung ſcharfſinniger

Männer aus Beobachtung und mathematiſcher Schlusart zu vernichten, werden die folgende Sätze als etwas, das überdem mit der Hauptabſicht dieſer Schrift nur eine entfernte Verwandſchaft hat, überſchlagen könne.

I.

Erweiterte Ausſicht in den Inbegrif des Universum.

Die ſechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen ſich in Kreiſen, die nicht weit von einem gemeinſchaftlichen Plane, nemlich der verlängerten Aequatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die ſehr weit davon abſtehen, und ſchweifen nach allen Seiten weit von dieſer Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anſtatt ſo weniger Planeten oder Kometen, einige tauſend derſelben zu unſerer Sonnenwelt gehörten, ſo würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der ſich in einem blaſſen Schimmer verliert erſcheinen, in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entferneten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erſcheinung darſtellen würden. Denn es würden bey der Kreisbewegung, darin alle dieſe insgeſamt um die Sonne ſtünden, jederzeit in allen Theilen dieſes Thierkreiſes einige ſeyn, wenn gleich andre ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beyden Seiten dieſer lichten Zone in aller möglichen Zerſtreuung bedecken. Wenn wir durch dieſe Erdichtung vorbereitet, (in welcher wir nichts weiter als die Menge der Körper unſerer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben) unſere Augen auf den weiteren Umfang des Univerſum richten, ſo ſehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob ſie zwar allem Anſehen nach ſehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und eben derſelben Fläche dichter wie anderwerts gehäuft ſeyn, dagegen die Himmelsgegenden zu beyden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerſtreuung bedeckt ſind. Die Milchſtraße die ich meyne hat ſehr genau die Richtung eines größeſten Zirkels, eine Beſtimmung die aller Aufmerkſamkeit werth iſt, und daraus ſich verſtehen läßt, daß unſere Sonne und wir mit ihr uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches ſich zu einer gewiſſen gemeinſchaftlichen Beziehungsfläche am meiſten dränget, und die Analogie iſt hier ein ſehr groſſer Grund zu vermuthen: daß dieſe Sonnen, zu deren Zahl auch die unſrige gehört, ein Weltſyſtem ausmachen, das im Groſſen nach ähnlichen Geſetzen geordnet iſt, als unſre Planetenwelt im Kleinen; daß alle dieſe Sonnen ſamt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunkt ihrer gemeinſchaftlichen Kreiſe haben mögen, und daß ſie nur, um der unermeslichen Entfernung willen und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe, ihre Oerter gar nicht zu verändern ſcheinen, ob zwar dennoch bey etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen iſt beobachtet worden; daß die Bahnen dieſer groſſen Weltkörper ſich eben ſo auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, von der ſie nicht weit abweichen und daß diejenige, welche mit weit geringerer Häufung die übrige Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unſerer Planetenwelt darin ähnlich ſind.

Aus dieſem Begriffe, der wie mich dünkt die gröſſeſte Warſcheinlichkeit hat, läßt ſich vermuthen, daß, wenn es mehr ſolche höhere Weltordnungen giebt, als diejenige dazu unſre Sonne gehört, und die dem der in ihr ſeinen Stand hat die Erſcheinung der Milchſtraſſe verſchaffet, in der Tiefe des Weltraums einige derſelben wie blaſſe ſchimmernde Plätze werden zu ſehen ſeyn, und wenn der Beziehungsplan einer ſolchen andern Zuſammenordnung der Fixſterne ſchief gegen uns geſtellt iſt, wie elliptiſche Figuren erſcheinen werden, die in einem kleinen Raum aus groſſer Weite ein Sonnenſyſtem wie das von unſrer Milchſtraße iſt darſtellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Aſtronomie ſchon vorlängſt entdeckt, obgleich die Meynung die man ſich davon gemacht hat ſehr verſchieden iſt, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne ſehen kan.

Ich wünſche daß dieſe Betrachtung mit einiger Aufmerkſamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein, weil der Begrif der dadurch von der Schöpfung erwächſt erſtaunlich viel rührender iſt, als er ſonſt ſeyn kan, (indem ein unzählbares Heer Sonnen wie die unſrige ein Syſtem ausmacht, deſſen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden ſind, dieſe Syſteme ſelbſt aber, deren vermuthlich wieder unzählige ſeyn, wovon wir einige wahrnehmen können, ſelbſt Glieder einer noch höhern Ordnung ſeyn mögen,) ſondern auch weil ſelbſt die Beobachtung der uns nahen Fixſterne oder vielmehr langſam wandelnden Sonnen durch einen ſolchen Begrif geleitet, vielleicht manches entdecken kan, was der Aufmerkſamkeit entwiſcht in ſo ferne nicht ein gewiſſer Plan zu unterſuchen iſt.

2.

Gründe vor einen mechaniſchen Urſprung unſerer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen ſich um unſere Sonne insgeſamt nach einerley Richtung und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinſchaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ecliptik iſt gerade ſo, als Körper die durch eine Materie fortgeriſſen werden, die, indem ſie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achſe verrichtet. Die Planeten ſind insgeſamt ſchwer zur Sonne hin, und die Gröſſe des Seitenſchwungs müſte eine genau abgemeſſene Richtigkeit haben, wenn ſie dadurch in Cirkelkreiſen zu laufen ſollen gebracht werden, und wie bey dergleichen mechaniſcher Wirkung eine geometriſche Genauigkeit nicht zu erwarten ſteht, ſo weichen auch alle Kreiſe, ob zwar nicht viel, von der Cirkelrundung ab. Sie beſtehen aus Materien, die nach Newtons Berechnungen je entfernter ſie von der Sonne ſind von deſto minderer Dichtigkeit ſeyn, ſo wie auch ein jeder es natürlich finden würde, wenn ſie ſich in dem Raume darin ſie ſchweben von einem daſelbſt zerſtreuten Weltſtoff gebildet hätten. Denn bey der Beſtrebung womit alles zur Sonne ſinkt, müſſen die Materien dichterer Art ſich mehr zur Sonne drengen und ſich in der Naheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer mindern Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber iſt nach des v. Büffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen die die ſummirte Maſſe aller Planeten zuſammen haben würde ziemlich gleich, welches auch mit einer mechaniſchen Bildung wohl zuſammen ſtimt, nach welcher in verſchiedenen Höhen, aus verſchiedenen Gattungen der Elemente die Planeten ſich gebildet haben mögen, ſonſt alle übrige aber die dieſen Raum erfülleten vermengt auf ihren gemeinſchaftlichen Mittelpunkt die Sonne mögen niedergeſtürzt ſeyn.

Derjenige welcher dieſem ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand GOttes will übergeben wiſſen, ohne desfals den mechaniſchen Geſetzen etwas zuzutrauen, iſt genöthigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet was er ſonſt in der Naturlehre nicht leichtlich zuläßt. Er kan gar keine Zwecke nennen warum es beſſer wäre, daß die Planeten vielmehr nach einer Richtung als nach verſchiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane, als nach allerley Gegenden in Kreyſen liefen. Der Himmelsraum iſt anietzt leer und bey aller dieſer Bewegung würden ſie einander keine Hinderniſſe leiſten. Ich beſcheide mich gerne, daß es verborgene Zwecke geben könne, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden und die kein Menſch einſicht; allein es iſt keinem erlaubt ſie voraus zu ſetzen wenn er eine Meynung darauf gründen will ohne daß er ſie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich GOtt unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilet und ihre Kreiſe geſtellet hätte, ſo iſt zu vermuthen daß ſie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bey jedem Produkt der Natur anzutreffen, an ſich zeigen würden. War es gut daß ſie ſich auf eine Fläche beziehen ſolten, ſo iſt zu vermuthen er würde ihre Kreiſe genau darauf geſtellt haben, war es gut daß ſie der Cirkelbewegung nahe kämen, ſo kan man glauben ihre Bahn würde genau ein Cirkelkreis geworden ſeyn, und es iſt nicht abzuſehen, weswegen Ausnahmen von der genaueſten Richtigkeit ſelbſt bey demjenigen was eine unmittelbare göttliche Kunſthandlung ſeyn ſolte, übrig bleiben muſten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entfernteſten Gegenden, die Kometen, laufen ſehr eccentriſch. Sie könten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, eben ſo wohl in Cirkelkreiſen bewegt ſeyn, wenn gleich ihre Bahnen von der Ecliptik noch ſo ſehr abweichen. Die Nutzen der ſo groſſen Eccentricität werden in dieſem Fall mit groſſer Kühnheit erſonnen, denn es iſt eher begreiflich daß ein Weltkörper, in einer Himmelsregion welche es auch ſey, in gleichem Abſtande immer bewegt, die dieſer Weite gemäße Einrichtung habe, als daß er auf die groſſe Verſchiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet ſey; und was die Vortheile die Newton anführt, anlanget, ſo iſt ſichtbar, daß ſie ſonſt nicht die mindeſte Warſcheinlichkeit haben, auſſer daß bey der einmal voraus geſetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung ſie doch zum mindeſten zu einigen Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am deutlichſten fällt dieſer Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Abſichten unmittelbar unter zu ordnen, in die Augen, da wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heißt es, nimmt in dieſem Maaße ab, und es war anſtändig, daß die Dichtigkeit der Körper die durch ſie ſolten erwärmt werden, auch dieſer proportionirlich eingerichtet würde. Nun iſt bekant, daß die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einfluſſe denſelben zu erwärmen kan alſo nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geſchloſſen werden; Hier iſt die Folgerung aus dem Zwecke viel zu groß. Das Mittel, nemlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens begreift eine Weitläuftigkeit der Anſtalt welche vor die Gröſſe des Zwecks überflüßig und unnöthig iſt.

In allen natürlichen Hervorbringungen, in ſo ferne ſie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinaus laufen, zeigen ſich zwar Uebereinſtimmungen mit göttlichen Abſichten, aber auch Merkmale des Urſprungs aus algemeinen Geſetzen, deren Folgen ſich noch viel weiter als auf ſolchen einzelnen Fall erſtrecken, und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung ſolcher Geſetze an ſich zeigen, die nicht lediglich auf dieſes einzige Produkt gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der gröſt möglichen Genauigkeit in Anſehung eines beſondern Zwecks ſtatt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anſtalt, darum weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus algemeinern Wirkungsgeſetzen der Materie voraus ſetzt, auch nicht durch beſondere ſich einmengende Nebenfolgen derſelben entſtellet werden, ſondern den Plan der äuſſerſt möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den näheren Theilen der Planetenwelt zum gemeinſchaftlichen Mittelpunkte iſt eine gröſſere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemeſſenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Syſtems hinaus, oder weit von dem Behungsplane zu den Seiten, in Regelloſigkeit und Abweichungen ausartet, gerade ſo wie es von einer Verfaſſung zu erwarten iſt, die mechaniſchen Urſprungs iſt. Bey einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollſtändig erreichte Zwecke angetroffen werden, ſondern allenthalben zeigt ſich die gröſſeſte Richtigkeit und Abgemeſſenheit, wie man unter andern am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abris der warſcheinlichſten Art wie ein Planetenſyſtem mechaniſch hat gebildet werden können.

Die eben jetzo angeführte Beweisgründe vor einen mechaniſchen Urſprung ſind ſo wichtig, daß ſelbſt nur einige derſelben vorlängſt alle Naturforſcher bewogen haben, die Urſache der Planetenkreiſe in natürlichen Bewegkräften zu ſuchen, vornemlich weil die Planeten in eben derſelben Richtung worin die Sonne ſich um ihre Achſe ſchwingt, um ſie in Kreiſen laufen, und ihre Bahnen ſo ſehr nahe mit dieſer ihrer Aequatorsfläche zuſammen treffen. Newton war der groſſe Zerſtörer aller dieſer Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach ſeinen Demonſtrationen hing, wie an dem Beyſpiel des berühmten Herrn von Mairan zu ſehen iſt. Die ſichere und überzeugende Beweisthümer der newtoniſchen Weltweisheit zeigeten augenſcheinlich, daß ſo etwas wie die Wirbel ſeyn ſolten, welche die Planeten herum führeten, gar nicht am Himmel angetroffen werde und daß ſo ganz und gar kein Strom ſolcher Flüßigkeit in dieſen Räumen ſey, daß ſelbſt die Kometenſchweife queer durch alle dieſe Kreiſe ihre unverrückte Bewegung fortſetzen. Es war ſicher hieraus zu ſchlieſſen: daß, ſo wie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne iſt, keine mechaniſche Urſachen ſtatt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindruckte. Allein ſo fort alle mechaniſche Geſetze vorbey gehen, und durch eine kühne Hypotheſe GOtt unmittelbar die Planeten werfen zu laſſen, damit ſie in Verbindung mit ihrer Schwere ſich in Kreiſen bewegen ſolten, war ein zu weiter Schritt, als daß er innerhalb dem Bezirke der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, daß noch ein Fall übrig bleibe, wo mechaniſche

Urſachen dieſer Verfaſſung möglich ſeyn; Wenn nemlich der Raum des Planetenbaues der anjetzt leer iſt vorher erfüllet war, um eine Gemeinſchaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieſes Bezirks worin die Anziehung unſerer Sonne herrſcht zu veranlaſſen.

Und hier kan ich diejenige Beſchaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche iſt unter der eine mechaniſche Urſache der Himmelsbewegungen ſtatt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypotheſe ein beträchtlicher Umſtand iſt, deſſen man ſich nur ſelten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer ſind, ſo müſſen ſie ehedem erfüllet geweſen ſeyn, ſonſt hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreiſen treibenden Bewegkräfte ſtatt finden können. Und es muß demnach dieſe verbreitete Materie ſich hernach auf die Himmelskörper verſammelt haben; Das iſt, wenn ich es näher betrachte, dieſe Himmelskörper ſelbſt werden ſich aus dem verbreiteten Grundſtoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zuſammenſatzes im Zuſtande der Zerſtreuung hatten, iſt bey ihnen nach der Vereinbarung in abgeſonderte Maſſen übrig geblieben. Seitdem ſind dieſe Räume leer. Sie enthalten keine Materie die unter dieſen Körpern zur Mittheilung des Kreisſchwunges dienen könte. Aber ſie ſind es nicht immer geweſen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzo keine natürliche Urſachen ſtatt finden können, die aber Ueberbleibſel des allerälteſten rohen Zuſtandes der Natur ſind.

Von dieſer Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem warſcheinlichen Begrif von der Entſtehungsart dieſer groſſen Maſſen und der Urſache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenriſſes dem forſchenden Leſer ſelbſt überlaſſe. Wenn demnach der Stof zu Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote ſtehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerſtreuet war, und es war irgend in dem Orte den jetzt der Klumpe der Sonne einnimt Materie von ſtärkeren Anziehungskräften, ſo entſtand eine algemeine Senkung hiezu, und die Anziehung des Sonnenkörper wuchs mit ihrer Maſſe. Es iſt leicht zu vermuthen, daß in dem algemeinen Fall der Partikeln ſelbſt von den entlegenſten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tiefern Gegenden, wo ſich alles zum gemeinſchaftlichen Mittelpunkte hindrängte, nach dem Maaſſe werde gehäuft haben, als ſie dem Mittelpunkte näher waren, ob zwar in allen Regionen Materien von allerley Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der ſchwerſten Gattung konten das größte Vermögen haben in dieſem Chaos durch das Gemenge der leichteren zu dringen, um in gröſſere Naheit zum Gravitionspunkte zu gelangen. In den Bewegungen die von verſchiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entſprangen, konte niemals der Wiederſtand der einander hindernden Partikeln ſo vollkommen gleich ſeyn, daß nicht nach irgend einer Seite die erworbene Geſchwindigkeiten in eine Abbeugung ausſchlagen ſolten. Und in dieſem Umſtande zeiget ſich eine ſehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, daß ſie einander ſo lange treiben oder lenken und einſchränken, bis ſie ſich die mindeſte Hinderniß leiſten; welchem gemäß die Seitenbewegungen ſich endlich in eine gemeinſchaftliche Umdrehung nach einer und eben derſelben Gegend vereinigen muſten. Die

Partikeln demnach woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr ſchon mit dieſer Seitenbewegung an, und die Sonne aus dieſem Stoffe gebildet, muſte eine Umdrehung in eben derſelben Richtung haben.

Es iſt aber aus den Geſetzen der Gravitation klar: daß in dieſem herumgeſchwungenen Weltſtoffe alle Theile müſſen beſtrebt geweſen ſeyn, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinſchaftlichen Umſchwunges durch den Mittelpunkt der Sonne geht, und der nach unſeren Schlüſſen mit der Aequatorsfläche dieſes Himmelskörpers zuſammentrift zu durchſchneiden, wofern ſie nicht ſchon ſich in demſelben befinden. Demnach werden alle dieſe Theile vornemlich nahe zur Sonne ihre gröſſeſte Häufung in dem Raume haben der der verlängerten Aequatorsfläche derſelben nahe iſt. Endlich iſt es auch ſehr natürlich, daß, da die Partikeln einander ſo lange hindern oder beſchleunigen, mit einem Worte, einander ſtoſſen oder treiben müſſen bis eines des andern Bewegung gar nicht mehr ſtöhren kan, zuletzt alles auf den Zuſtand ausſchlage, daß nur diejenige Theilchen ſchweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenſchwunges haben, der erfodert wird in dem Abſtande darin ſie von der Sonne ſind der Gravitation das Gleichgewicht zu leiſten, damit ein jegliches ſich in freyer Bewegung in concentriſchen Cirkeln herumſchwinge. Dieſe Schnelligkeit iſt eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seiten eine Folge des ſo lange daurenden Gegenſtoſſes, bis alles in die Verfaſſung der mindeſten Hinderniſſe ſich von ſelbſt geſchicket hat. Die übrigen Theilchen, die eine ſolche abgemeſſene Genauigkeit nicht erreichen konten, müſſen bey allmählig abnehmender Bewegung zum Mittelpunkte der algemeinen Gravitation geſunken ſeyn, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der, von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume im Durchſchnitte genommen, ziemlich gleich iſt; ſo doch, daß nach den angeführten Umſtänden ihre Maſſe nothwendig die Menge der Materie die in dem Bezirke um ſie ſchweben geblieben, weit übertreffen wird.

In dieſem Zuſtande, der mir natürlich zu ſeyn ſcheint, da ein verbreiteter Stof zu Bildung verſchiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächſt der verlängerten Fläche des Sonnenaequators, von deſto mehrer Dichtigkeit je näher dem Mittelpunkte,

punkte, und allenthalben mit einem Schwunge der in dieſem Abſtande zur freyen Eirkelbewegung hinlänglich war nach den Centralgeſetzen bis in groſſe Weiten um die Sonne ſich herumſchwung, wenn man da ſetzt, daß ſich aus dieſen Theilchen Planeten bildeten, ſo kan es nicht fehlen daß ſie nicht Schwungskräfte haben ſolten, dadurch ſie in Kreiſen die den Eirkeln ſehr nahe kommen ſich bewegen ſolten, ob ſie gleich etwas davon abweichen, weil ſie ſich aus Theilchen von unterſchiedlicher Höhe ſammleten. Es iſt eben ſo wohl ſehr natürlich, daß diejenige Planeten die ſich in groſſen Höhen bilden, (wo der Raum um ſie viel gröſſer iſt, der da veranlaßt, daß der Unterſchied der Geſchwindigkeit der Partikeln die Kraft womit ſie zum Mittelpunkte des Planeten gezogen werden übertreffe,) daſelbſt auch gröſſere Klumpen als nahe zur Sonne gewinnen. Die Uebereinſtimmung mit vielen andern Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil ſie ſich von ſelbſt darbietet. * In den entlegenſten Theilen

---

* Die Bildung eines kleineren Syſtems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, imgleichen die Achſendrehungen dieſer Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieſer Erklärung mit begriffen.

len des Syſtems und vornemlich in groſſen Weiten vom Beziehungsplane werden die ſich bildende Körper, die Kometen, dieſe Regelmäßigkeit nicht haben können. Und ſo wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nach dem ſich alles in abgeſonderte Maſſen vereinbart hat. Doch können noch in ſpäterer Epoche Partikeln aus den äuſſerſten Grenzen dieſer Anziehungsſphäre herabgeſunken ſeyn, die forthin jederzeit frey im Himmelsraume in Kreiſen ſich um die Sonne bewegen mögen. Materien von der äuſſerſten Dünnigkeit und vielleicht der Stof woraus das Zodiakallicht beſteht.

4.
Anmerkung.

Die Abſicht dieſer Betrachtung iſt vornemlich, um ein Beyſpiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unſere vorige Beweiſe berechtigt haben, da man nemlich die ungegründete Beſorgnis wegſchaffet, als wenn eine jede Erklärung einer groſſen Anſtalt der Welt aus algemeinen Naturgeſetzen dem boshaften Feinden der Religion eine Lücke öffne in ihre Bollwerke zu dringen.

Meiner Meynung nach hat die angeführte Hypotheſe zum mindeſten Gründe genug vor ſich, um Männer von ausgebreiteter Einſicht zu einer nähern Prüfung des darin vorgeſtellten Plans, der nur ein grober Umris iſt, einzuladen. Mein Zweck, in ſo ferne er dieſe Schrift betrift, iſt erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmäßigkeit und Ordnung, die aus algemeinen Naturgeſetzen flieſſen kan, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freyers Feld öffnet und eine Erklärungsart, wie dieſe oder eine andere, als möglich und mit der Erkentnis eines weiſen GOttes wohl zuſammenſtimmend anzuſehen kan bewogen werden.

Es wäre übrigens der philoſophiſchen Beſtrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug ſo vieler Syſteme, auſſerhalb der Sphäre der Natur auf des Miltons Limbus der Eitelkeit verwieſen worden, daß man gleichwohl gehörig forſchete, ob nicht die Natur ohne Erdichtung beſonderer Kräfte ſelber etwas darböte, was die durchgehends nach einerley Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben iſt. Zum wenigſten entfernet ſich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn ſelbſt dieſe Schwungskraft wird als eine Folge auß der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anſtändig iſt, denn dieſe ſollen als Erfolge aus denen der Materie auch in Ruhe beywohnenden Kräften hergeleitet werden.

Ueber dies merke ich an, daß das atomiſtiſche Syſtem des Demokritus und Epikurs, ohnerachtet des erſten Anſcheins von Aehnlichkeit, doch eine ganz verſchiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unſrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber und der Zuſammenſtoß, der reiche Quell ſo vieler Ordnung, ein Ohngefehr und ein Zufall wozu ſich nirgend ein Grund fand. Hier führet ein erkantes und wahres Geſetz der Natur, nach einer ſehr begreiflichen Vorausſetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein beſtimmender Grund eines Ausſchlags auf Regelmäßigkeit angetroffen wird, und etwas was die Natur im Gleiſe der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, ſo wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kan verſtanden werden.

Um indeſſen noch durch ein ander Beyſpiel begreiflich zu machen: wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerſtreuter Elemente Regelmäßigkeit und Schönheit hervor zu bringen nothwendiger Weiſe beſtimt ſey, ſo will ich eine Erklärung von der mechaniſchen Erzeugungsart des Saturnusringes beyfügen, die wie mir dünkt ſo viel Warſcheinlichkeit hat, als man es von einer Hypotheſe nur erwarten kan. Man räume mir nur ein: daß Saturn in dem erſten Weltalter mit einer Athmoſphäre umgeben geweſen, dergleichen man an verſchiednen Kometen geſehen, die ſich der Sonne nicht ſehr nähern, und ohne Schweiſe erſcheinen, daß die Theilchen des Dunſtkreiſes von dieſen Planeten (dem wir eine Achſendrehung zugeſtehen wollen) aufgeſtiegen ſind, und daß in der Folge dieſe Dünſte, es ſey darum, weil der

Planet verkühlete, oder aus andern Urſachen, anfingen ſich wieder zu ihm nieder zu ſenken, ſo erfolgt das übrige mit mechaniſcher Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Punkte der Oberfläche da ſie aufgeſtiegen eine dieſem Orte gleiche Geſchwindigkeit haben müſſen, um die Achſe des Planeten ſich zu bewegen, ſo müſſen alle vermittelſt dieſes Seitenſchwungs beſtrebt geweſen ſeyn, nach den Regeln der Centralkräfte freye Kreiſe um den Saturn zu beſchreiben.* Es müſſen aber alle diejenige Theilchen, deren Geſchwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraktion der Höhe wo ſie ſchweben durch Centrifugalkraft genau das Gleichgewicht leiſtet, einander nothwendig ſtoſſen und verzögern, bis nur diejenige, die in freyer Cirkelbewegung nach Centralgeſetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreiſen bewegt übrig bleiben, die übrige aber nach und nach auf deſſen Oberfläche zurück fallen. Nun müſſen nothwendig

---

* Saturn bewegt ſich um ſeine Achſe, nach der Vorausſetzung. Ein jedes Theilchen das von ihm aufſteigt muß daher eben dieſelbe Seitenbewegung haben und ſie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daſelbſt fortſetzen.

alle dieſe Cirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusaequators durchſchneiden, welches einem jeden, der die Centralgeſetze weis, bekant iſt; alſo werden ſich endlich um den Saturn die übrige Theilchen ſeiner vormaligen Atmoſphäre zu einer zirkelrunden Ebene drängen die den verlängerten Aequator dieſes Planeten einnimmt, und deren äuſſerſter Rand durch eben dieſelbe Urſache, die bey den Kometen die Grenze der Athmoſphäre beſtimt, auch hier abgeſchnitten iſt. Dieſer Limbus von frey bewegtem Weltſtoffe muß nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr es können gedachte Bewegungen auf keine andre Figur als die eines Ringes ausſchlagen. Denn da ſie alle ihre Geſchwindigkeit zur Cirkelbewegung nur von den Punkten der Oberfläche des Saturns haben können von da ſie aufgeſtiegen ſind, ſo müſſen diejenige, die von deſſen Aequator ſich erhoben haben, die gröſſeſte Schnelligkeit beſitzen. Da nun unter allen Weiten von deſſen Mitelpunkte nur eine iſt, wo dieſe Geſchwindigkeit gerade zur Cirkelbewegung taugt, und in jeder kleinern Entfernung zu ſchwach iſt, ſo wird ein Cirkelkreis in dieſem Limbus aus dem Mittelpunkt des Saturns

turns gezogen werden können, innerhalb welchen alle Partikeln zur Oberfläche dieſes Planeten niederfallen müſſen, alle übrige aber zwiſchen dieſem gedachten Cirkel und dem ſeines äuſſerſten Randes, (folglich die in einem ringförmigten Raum enthaltene,) werden forthin frey ſchwebend in Cirkelkreiſen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer ſolchen Auflöſung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achſendrehung des Saturns gegeben iſt, und zwar mit ſo viel Warſcheinlichkeit, als man dieſen Gründen einräumt, wodurch ſie zugleich beſtimt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes eben dieſelbe Geſchwindigkeit haben wie diejenige die ein Punkt des Saturnusaequators hat, und überdem dieſe Geſchwindigkeit nach den Geſetzen der Gravitation den zur Cirkelbewegung gehörigen Grad hat, ſo kan man aus dem Verhältniſſe des Abſtandes eines derer Saturnus-Trabanten, zu dem Abſtande des innern Randes des Ringes vom Mittelpunkte des Planeten, imgleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten, die Zeit des Umſchwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieſer aber und der Verhältniß des kleinſten Durchmeſſers vom Ringe zu dem des Planeten, dieſes ſeine Achſendrehung. Und ſo findet ſich durch Rechnung: daß Saturn ſich in 5. Stunden und ungefehr 40. Minuten um ſeine Achſe drehen müſſe, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hiebey zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derſelben wohl zu harmoniren ſcheint.

Und ſo mag denn die Vorausſetzung der kometiſchen Athmoſphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugeſtanden werden oder nicht, ſo bleibt diejenige Folgerung die ich zur Erläuterung meines Hauptſatzes daraus ziehe wie mich dünkt, ziemlich ſicher: daß, wenn ein ſolcher Dunſtkreis um ihn geweſen, die mechaniſche Erzeugung eines ſchwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat ſeyn müſſen, und daß daher der Ausſchlag, der algemeinen Geſetzen überlaſſenen Natur, ſelbſt aus dem Chaos auf Regelmäßigkeit abziele.

Achte Betrachtung

Von der göttlichen Allgenugſamkeit.

Die Summe aller dieſer Betrachtungen führet uns auf einen Begrif von dem höchſten Weſen, der alles in ſich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menſchen aus Staube gemacht es wagen ausſpähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimniſſe des Unerforſchlichen vor erſchaffene Augen verbirgt. GOtt iſt allgenugſam. Was da iſt, es ſey möglich oder wirklich, das iſt nur etwas, in ſo ferne es durch ihn gegeben iſt. Eine menſchliche Sprache kan den Unendlichen ſo zu ſich ſelbſt reden laſſen: **Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, auſſer mir iſt nichts, ohne in ſo ferne es durch mich etwas iſt.** Dieſer Gedanke, der erhabenſte unter allen, iſt noch ſehr vernachläßigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das was ſich in den Möglichkeiten der Dinge zu Vollkommenheit und Schönheit in vortreflichen Planen darbiethet, iſt als ein vor ſich nothwendiger Gegenſtand der göttlichen Weisheit, aber nicht ſelbſt als eine Folge von dieſem unbegreiflichen Weſen angeſehen

ſehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Daſeyn eingeſchränkt, wodurch ein groſſer Antheil an dem Grunde von ſo viel Vollkommenheit jener oberſten Natur entzogen, und ich weiß nicht welchem ewigen Undinge beygemeſſen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zuſammenſtimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach algemeinen Geſetzen ohne öftern Widerſtreit in einem regelmäßigen Plane zuſammen zu paſſen, müſſen zuvörderſt in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdenn kan Weisheit thätig ſeyn ſie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde geſetzt ſeyn würden, wenn ſelbſt dieſe Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was vor ein unverſtändliches Ohngefehr, daß ſich in dieſem Felde der Möglichkeit, ohne Vorausſetzung irgend eines Exiſtirenden, Einheit und fruchtbare Zuſammenpaſſung findet, dadurch das Weſen von den höchſten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äuſſere Verhältniſſe mit ſeinen innern Vermögen verglichen werden, ſich im Stande ſieht groſſe kommenheit zuwege zu bringen? Gewiß eine ſolche Vorſtellung überliefert nimmermehr den Urſprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Weſens. Als Hugen die Pendeluhr erfand, ſo konte er, wenn er daran dachte, ſich dieſe Gleichförmigkeit welche ihre Vollkommenheit ausmacht nimmer gänzlich beymeſſen; die Natur der Cycloide, die es möglich macht, daß klein und groſſe Bogen durch freyen Fall in derſelben in gleicher Zeit beſchrieben werden, konte dieſe Ausführung lediglich in ſeine Gewalt ſetzen. Daß aus dem einfachen Grunde der Schwere ſo ein groſſer Umfang von ſchönen Folgen auch nur möglich iſt, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen dieſen Zuſammenhang hervor gebracht hat, ſelbſt abhinge, ſeinen Antheil an der reitzenden Einheit und dem groſſen Umfange ſo vieler auf einem einzigen Grunde berührender Ordnung offenbar ſchmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Urſache hört auf, ſo bald ich die Zulänglichkeit der Urſache zu ihr deutlich und leicht einſehe. Auf dieſen Fuß kan keine Bewunderung mehr ſtatt finden, wenn ich den mechaniſchen Bau des menſchlichen Körpers, oder welcher künſtlichen Anordnung ich auch-will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte, und blos auf die Wirklichkeit ſehe; Denn es iſt leicht und deutlich zu verſtehen: daß der ſo alles kan, auch eine ſolche Maſchine wenn ſie möglich iſt, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieſes zur leichteren Begreifung angeführt haben wie man will. Denn es iſt erſtaunlich, daß auch nur ſo etwas wie ein thieriſcher Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäſſe, Hebel und mechaniſche Einrichtung deſſelben völlig einſehen könte, ſo bliebe doch immer Bewunderung übrig wie es möglich ſey, daß ſo vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereiniget worden, wie ſich die Geſchäfte zu einem Zwecke mit denen wodurch ein anderer erreicht wird ſowohl paaren laſſen, wie eben dieſelbe Zuſammenfügung auſſerdem noch dazu dient die Maſchine zu erhalten, und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbeſſern, und wie es möglich war, daß ein Menſch konte ein ſo feines Gewebe ſeyn, und ohnerachtet ſo vieler Gründe des Verderbens noch ſo lange dauren. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, daß ſo viel Einheit und Harmonie darum möglich ſey, weil ein Weſen da iſt, welches nebſt den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, ſo hebt dieſes noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kan ſich zwar durch die Analogie deſſen was Menſchen ausüben einigen Begrif davon machen, wie ein Weſen die Urſache von etwas Wirklichen ſeyn könne, nimmermehr aber wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen enthalte, und es ſcheint als wenn dieſer Gedanke viel zu hoch ſteigt, als daß ihn ein erſchaffenes Weſen erreichen könte.

Dieſer hohe Begrif der göttlichen Natur, wenn wir ſie nach ihrer Allgenugſamkeit gedenken, kan ſelbſt in dem Urtheil über die Beſchaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entſcheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit als eine Folge zu ſchlieſſen. Es iſt die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen ſey, da gar keine natürliche Ordnung möglich iſt über die nicht noch eine vortreflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchſte Stuffe zugäbe, ob nicht wenigſtens ſelbſt verſchiedene Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären. Bey dergleichen Fragen iſt es ſchwer und vielleicht unmöglich aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entſcheiden. Allein wenn ich beyde Aufgaben in Verknüpſung mit dem göttlichen Weſen erwäge, und erkenne, daß der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der andern zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile eben deſſelben Weſens welches wählt, oder gar wieder dieſes Urtheil ein Mangel in der Uebereinſtimmung ſeiner verſchiedenen thätigen Kräfte und eine verſchiedene Beziehung ſeiner Wirkſamkeit, ohne eine proportionirte Verſchiedenheit in den Gründen mithin einen Uebelſtand in dem vollkommenſten Weſen abnehmen laſſe, ſo ſchlieſſe ich mit groſſer Ueberzeugung: daß die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich ſeyn müſſen. Denn ich begreiſe nach den geſamten Vorbereitungen die man geſehen hat: daß man viel weniger Grund habe, aus vorausgeſetzten Möglichkeiten die man gleichwohl nicht genug bewähren kan auf ein nothwendiges Betragen des vollkommenſten Weſens zu ſchlieſſen, (welches ſo beſchaffen iſt, daß es den Begrif der gröſten Harmonie in ihm zu ſchmälern ſcheinet) als aus der erkanten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müſſen, von demjenigen was dieſem Weſen am anſtändigſten zu ſeyn erkant wird auf die Möglichkeit zu ſchlieſſen. Ich werde alſo vermuthen, daß in den Möglichkeiten aller Welten keine ſolche Verhältniſſe ſeyn können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchſten Weſens enthalten müſten; denn eben dieſes oberſte Weſen enthält den letzten Grund aller dieſer Möglichkeit, in welcher alſo niemalen etwas anders als was mit ihrem Urſprunge harmonirt, kan anzutreffen ſeyn.

Es iſt auch dieſer über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begrif der göttlichen Allgenugſamkeit ein viel richtigerer Ausdruck, die gröſte Vollkommenheit dieſes Weſens zu bezeichnen, als der des Unendlichen deſſen man ſich gemeiniglich bedient. Denn ob man dieſen letztern zwar auslegen kan wie man will, ſo iſt er ſeiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematiſch. Er bezeichnet das Verhältnis einer Gröſſe zu einer andern als dem

Maaſſe, welche Verhältnis gröſſer iſt als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverſtande die göttliche Erkentniß unendlich heiſſen würde, in ſo ferne ſie vergleichungsweiſe gegen irgend eine angebliche andere Erkentniß, ein Verhältnis hat, welches alle mögliche Zahl überſteigt. Da nun eine ſolche Vergleichung göttliche Beſtimmungen mit denen der erſchaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit die man nicht wohl behaupten kan verſetzet, und überdem das, was man dadurch will, nemlich den unverringerten Beſitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verſtehen giebt, ſo findet ſich dagegen alles was man hiebey zu denken vermag in dem Ausdrucke der Allgenugſamkeit beyſammen. Die Benennung der Unendlichkeit iſt gleichwohl ſchön und eigentlich äſtetiſch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt, und ſetzet die Seele durch eine gewiſſe Verlegenheit in Erſtaunen. Dagegen iſt der Ausdruck den wir empfehlen der logiſchen Richtigkeit mehr angemeſſen.

Dritte Abtheilung

Worin dargethan wird: daß auſſer dem ausgeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonſtration vom Daſeyn GOttes möglich ſey.

I.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Daſeyn GOttes.

Die Ueberzeugung von der groſſen Warheit, es iſt ein GOtt, wenn ſie den höchſten Grad mathematiſcher Gewisheit haben ſoll, hat dieſes Eigne: daß ſie nur durch einen einzigen Weg kan erlangt werden und giebt dieſer Betrachtung den Vorzug, daß die philoſophiſche Bemühungen ſich bey einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müſſen, um die Fehler die in der Ausführung deſſelben möchten eingelaufen ſeyn vielmehr zu verbeſſern als ihn zu verwerfen, ſo bald man überzeugt iſt daß keine Wahl unter mehr dergleichen möglich ſey.

Um dieſes darzuthun ſo erinnere ich, daß man die Foderung nicht aus den Augen verlieren müſſe, welche eigentlich zu erfüllen iſt: nemlich nicht das Daſeyn einer ſehr groſſen und ſehr vollkommenen erſten Urſache, ſondern des allerhöchſten Weſens, nicht die Exiſtenz von einem oder mehreren derſelben, ſondern von einem einzigen, und dieſes nicht durch groſſe Gründe der Warſcheinlichkeit, ſondern mit mathematiſcher Evidenz zu beweiſen.

Alle Beweisgründe vor das Daſeyn Gottes können nur entweder aus den Verſtandsbegriffen des blos *Möglichen*, oder aus dem Erfahrungsbegriffe des *Exiſtirenden*, hergenommen werden. In dem erſteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem *Grunde* auf das Daſeyn Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer *Folge* auf die göttliche Exiſtenz als einen Grund geſchloſſen. Im zweyten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen deſſen Daſeyn wir erfahren blos auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache vermittelſt der Zergliederung dieſes Begrifs aber auf die göttliche Eigenſchaften derſelben geſchloſſen, oder es werden aus dem was die Erfahrung lehrt ſo wohl das Daſeyn als auch die Eigenſchaften deſſelben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der erſten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Daſeyn als eine Folgerung ſoll geſchloſſen werden, ſo muß durch die Zergliederung dieſes Begriffes die gedachte Exiſtenz darin können angetroffen werden; denn es giebt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen als durch die logiſche Auflöſung. Alsdenn muſte aber das Daſeyn wie ein Prädikat in dem Möglichen enthalten ſeyn. Da dieſes nun nach der erſten Betrachtung der erſten Abtheilung nimmermehr ſtatt findet, ſo erhellet:

hellet: daß ein Beweis der Warheit von der wir reden auf die erwehnte Art unmöglich ſey.

Indeſſen haben wir einen berühmten Beweis der auf dieſen Grund erbauet iſt, nemlich den ſo genanten Carteſianiſchen. Man erdenket ſich zuvörderſt einen Begrif von einem möglichen Dinge in welchem man alle wahre Vollkommenheit ſich vereinbart vorſtellt. Nun nimt man an, das Daſeyn ſey auch eine Vollkommenheit der Dinge; alſo ſchließt man aus der Möglichkeit eines vollkommenſten Weſens auf ſeine Exiſtenz. Eben ſo könte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenſte ihrer Art vorgeſtellt wird, z. E. daraus allein ſchon daß eine vollkommenſte Welt zu gedenken iſt, auf ihr Daſeyn ſchlieſſen. Allein ohne mich in eine umſtändliche Wiederlegung dieſes Beweiſes einzulaſſen, welche man ſchon bey andern antrift, ſo beziehe ich mich nur auf dasjenige was im Anfange dieſes Werks iſt erklärt worden, daß nemlich das Daſeyn gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit ſey, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkührliche führliche Vereinbarung verſchiedener Prädikate enthält, um den Begrif von irgend einem möglichen Dinge aus zu machen, nimmermehr auf das Daſeyn dieſes Dinges und folglich auch nicht auf das Daſeyn Gottes könne geſchloſſen werden.

Dagegen iſt der Schlus von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Daſeyn Gottes als einen Grund von ganz andrer Art. Hier wird unterſucht, ob nicht dazu daß etwas möglich ſey, irgend etwas Exiſtirendes vorausgeſetzt ſeyn müſſe, und ob dasjenige Daſeyn, ohne welches ſelbſt keine innere Möglichkeit ſtatt findet, nicht ſolche Eigenſchaften enthalte als wir zuſammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden. In dieſem Falle iſt zuvorderſt klar, daß ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf ein Daſeyn ſchlieſſen könne, wenn ich nicht die Exiſtenz deſſen was nur unter gewiſſen Bedingungen möglich iſt, vorausſetze, denn die bedingte Möglichkeit giebt lediglich zu verſtehen daß etwas nur in gewiſſen Verknüpfungen exiſtiren könne, und das Daſeyn der Urſache wird nur in ſo ferne dargethan als die Folge exiſtirt, hier aber ſoll ſie nicht aus dem

Daſeyn derſelben geſchloſſen werden, daher ein ſolcher Beweis nur aus der innern Möglichkeit geführt werden kan, woſern er gar ſtatt findet. Ferner wird man gewahr, daß er aus der abſoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entſpringen müſſe. Denn es iſt nur die innere Möglichkeit ſelbſt von der erkant werden ſoll, daß ſie irgend ein Daſeyn voraus ſetze und nicht die beſondere Prädikate dadurch ſich ein Mögliches von dem andern unterſcheidet; denn der Unterſchied der Prädikate findet auch beym blos möglichen ſtatt, und bezeichnet niemals etwas exiſtirendes. Demnach würde auf die erwehnte Art aus der innern Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Daſeyn müſſen gefolgert werden. Daß dieſes geſchehen könne, iſt in der ganzen erſten Abtheilung dieſes Werks gewieſen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen von dem was da iſt auf die Exiſtenz einer erſten und unabhängigen Urſache nach den Regeln der Cauſalſchlüſſe, aus dieſer aber durch logiſche Zergliederung des Begriffes auf die Eigenſchaften derſelben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, iſt berühmt und vornemlich durch die Schule der wolfiſchen Philoſophen ſehr in Anſehen gebracht worden, allein er iſt gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein daß bis zu dem Satze: *wenn etwas da iſt ſo exiſtirt auch etwas was von keinem andern Dinge abhängt*, alles regelmäßig gefolgert ſey, ich gebe alſo zu daß das Daſeyn irgend einer oder mehrer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem andern ſeyn, wohl erwieſen darliege. Nun iſt der zweite Schritt zu dem Satze: daß dieſes unabhängige Ding *ſchlechterdings nothwendig* ſey, ſchon viel weniger zuverläßig, da er vermittelſt des Satzes vom zureichenden Grunde der noch immer angefochten wird geführt werden muß; allein ich trage kein Bedenken auch bis ſo weit alles zu unterſchreiben. Es exiſtiret demnach etwas ſchlechterdings nothwendiger Weiſe. Aus dieſem Begriffe des abſolut nothwendigen Weſens ſollen nun ſeine Eigenſchaften der höchſten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begrif der abſoluten Nothwendigkeit aber der hier zum Grunde liegt, kan auf zwiefache Art genommen werden, wie in der erſten Abtheilung gezeigt iſt. In der erſten Art, da ſie die logiſche Nothwendigkeit von uns genant worden, müſte gezeigt werden: daß das Gegentheil desjenigen Dinges ſich ſelbſt wiederſpreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und alſo dasjenige Weſen einzig und allein ſchlechterdings nothwendig im Daſeyn ſey, deſſen Prädikate alle wahrhaftig bejahend ſind. Und da aus eben derſelben durchgängigen Vereinbarung aller Realität in einem Weſen ſoll geſchloſſen werden daß es ein einziges ſey, ſo iſt klar, daß die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen auf ſolchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müſſe ſchlieſſen können: worin alle Realität iſt das exiſtirt nothwendiger Weiſe. Nun iſt nicht allein dieſe Schlusart nach der vorigen Nummer unmöglich, ſondern es iſt inſonderheit merkwürdig, daß auf dieſe Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegrif, der ganz ohne ihn zu brauchen voraus geſetzt iſt, erbauet wird, ſondern eben ſo wie der Carteſianiſche lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Wiederſtreit der Prädikate das Daſeyn eines Weſens zu finden vermeynet.*

Es iſt meine Abſicht nicht, die Beweiſe ſelber zu zergliedern die man dieſer Methode gemäs bey verſchiedenen antrift. Es iſt leicht ihre Fehlſchlüſſe aufzudecken, und dieſes iſt auch ſchon zum Theil von andern geſchehen. Indeſſen da man gleichwohl noch immer hoffen könte daß ihrem Fehler durch einige Verbeſſerungen abzuhelfen ſey, ſo erſieht man aus unſerer Betrachtung, daß, es
mag

---

* Dieſes iſt das vornehmſte worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffes darin ſetze, daß ſich das Gegentheil wiederſpricht, und alsdenn behaupte, das Unendliche ſey ſo beſchaffen, ſo war es ganz unnöthig die Exiſtenz des nothwendigen Weſens voraus zu ſetzen, indem ſie ſchon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeſchickte Exiſtenz iſt in dem Beweiſe ſelbſt völlig müßig. Denn da in dem Fortgang deſſelben der Begrif der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechſelbegriffe angeſehen werden, ſo wird wirklich darum aus der Exiſtenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geſchloſſen weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig exiſtirt.

mag auch aus ihnen werden was da wolle, ſie doch niemals etwas anders als Schlüſſe aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus Erfahrung werden können, und alſo allenfalls den Beweiſen der erſten Art beyzuzählen ſeyn.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlanget, da aus Erfahrungsbegriffen von exiſtirenden Dingen auf das Daſeyn Gottes, und zugleich ſeine Eigenſchaften geſchloſſen wird, ſo verhält es ſich hiemit ganz anders. Dieſer Beweis iſt nicht allein möglich, ſondern auch auf alle Weiſe würdig durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt welche ſich unſern Sinnen offenbaren, zeigen ſo wohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Gröſſe, die Ordnung und zweckmäßige Anſtalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von groſſer Weisheit, Macht und Güte. Die groſſe Einheit in einem ſo weitläuftigen Ganzen läßt abnehmen, daß nur ein einziger Urheber aller dieſer Dinge ſey, und wenn gleich in allen dieſen Schlüſſen keine geometriſche

Strenge hervorblickt, ſo enthalten ſie doch unſtrittig ſo viel Nachdruck, daß ſie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche geſunde Verſtand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel laſſen.

4.

Es ſind überhaupt nur zwey Beweiſe vom Daſeyn Gottes möglich.

Aus allen dieſen Beurtheilungen iſt zu erſehen: daß, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge ſchlieſſen will, kein ander Argument vor das Daſeyn Gottes möglich ſey, als dasjenige, wo ſelbſt die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angeſehen wird was irgend ein Daſeyn vorausſetzt, wie es von uns in der erſten Abtheilung dieſes Werks geſchehen iſt. Imgleichen erhellet daß wenn von dem, was uns Erfahrung von exiſtirenden Dingen lehrt, der Schlus zu eben derſelben Warheit ſoll hinauf ſteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wargenommene Eigenſchaften und die zufällige Anordnung des

Weltganzen auf das Daſeyn ſo wohl als auch die Beſchaffenheit der oberſten Urſache kan geführt werden. Man erlaube mir daß ich den erſten Beweis den Ontologiſchen den zweiten aber den Coſmologiſchen nenne.

Dieſer Coſmologiſche Beweis iſt wie mich dünkt, ſo alt wie die menſchliche Vernunft. Er iſt ſo natürlich, ſo einnehmend und erweitert ſein Nachdenken auch ſo ſehr mit dem Fortgang unſerer Einſichten, daß er ſo lange dauren muß als es irgend ein vernünftig Geſchöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünſcht, GOtt aus ſeinen Werken zu erkennen. **Derhams, Niewentyts** und vieler anderer Bemühungen haben der menſchlichen Vernunft in dieſer Abſicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mit untergelaufen iſt, allerley phyſiſchen Einſichten oder auch Hirngeſpinſten durch die Loſung des Religionseifers ein ehrwürdig Anſehen zu geben. Bey aller dieſer Vortreflichkeit iſt dieſe Beweisart doch immer der mathematiſchen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich groſſen Urheber desjenigen Ganzen was ſich unſern Sinnen darbietet ſchlieſſen können, nicht aber auf das Daſeyn des vollkommenſten unter allen möglichen Weſen. Es wird die gröſte Warſcheinlichkeit von der Welt ſeyn: daß nur ein einiger erſter Urheber ſey, allein dieſer Ueberzeugung wird viel an der Ausführlichkeit die der frechſten Zweifelſucht trotzt ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder gröſſere Eigenſchaften in der Urſache ſchlieſſen, als wir gerade nöthig finden um den Grad und Beſchaffenheit der Wirkungen daraus zu verſtehen; wenn wir nemlich von dem Daſeyn dieſer Urſache keinen andern Anlas zu urtheilen haben, als den ſo uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Gröſſe und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logiſcher Schärfe ſchlieſſen, als daß die Urſache derſelben viel Verſtand, Macht und Güte beſitzen müſſe, keinesweges aber daß ſie alles wiſſe, vermöge ꝛc. ꝛc. Es iſt ein unermeßliches Ganze in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung warnehmen, und wir können mit groſſem Grunde daraus ermeſſen daß ein einiger Urheber deſſelben ſey. Allein wir müſſen uns beſcheiden, daß wir nicht alles Erſchaffene kennen, und daher urtheilen, daß, was uns bekant iſt nur einen Urheber blicken laſſe, woraus wir vermuthen was uns auch nicht bekant iſt werde eben ſo bewandt ſeyn; welches zwar ſehr vernünftig gedacht iſt, aber nicht ſtrenge ſchließt.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu ſehr ſchmeicheln, ſo ſcheinet unſer entworfene Ontologiſche Beweis derjenigen Schärfe fähig zu ſeyn, die man in einer Demonſtration fodert. Indeſſen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beſte ſey, ſo würde man antworten: ſo bald es auf logiſche Genauigkeit und Vollſtändigkeit ankommt, ſo iſt es der Ontologiſche, verlangt man aber Faßlichkeit vor den gemeinen richtigen Begrif, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft, auf die moraliſche Triebfedern der menſchlichen Natur, ſo iſt dem Cosmologiſchen Beweiſe der Vorzug zuzugeſtehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit iſt, den Menſchen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit ſeyn, zu beleben, indem man zugleich den geſunden Verſtand überzeugt, als mit ſorgfältig abgewogenen Vernunftſchlüſſen zu unterweiſen, dadurch, daß der feinern Speculation ein Gnüge gethan wird, ſo iſt, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekanten Cosmologiſchen Beweiſe der Vorzug der algemeinern Nutzbarkeit nicht abzuſprechen.

Es iſt demnach kein ſchmeichleriſcher Kunſtgrif, der um fremdem Beyfall buhlet, ſondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer ſolchen Ausführung der wichtigen Erkentnis von GOtt und ſeinen Eigenſchaften, als **Reimarus** in ſeinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden andern Beweis in welchem mehr auf logiſche Schärfe geſehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieſer und anderer Schriften dieſes Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptſächlich in einem ungekünſtelten Gebrauche einer geſunden und ſchönen Vernunft beſteht, ſo haben dergleichen Gründe wirklich eine groſſe Beweiskraft und erregen mehr Anſchauung als die logiſch abgezogene Begriffe, obgleich die letztere den Gegenſtand genauer zu verſtehen geben.

Gleichwohl da ein forſchender Verſtand, wenn er einmahl auf die Spur der Unterſuchung gerathen iſt, nicht eher befriedigt wird, als bis alles um ihn licht iſt und bis ſich, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, der Zirkel der ſeine Frage umgrenzt völlig ſchließt, ſo wird niemand eine Bemühung, die wie die gegenwärtige auf die logiſche Genauigkeit in einem ſo ſehr wichtigen Erkentniſſe verwandt iſt, vor unnütz und überflüßig halten, vornemlich weil es viele Fälle giebt, da ohne ſolche Sorgfalt die Anwendung ſeiner Begriffe unſicher und zweifelhaft bleiben würde.

6.

Es iſt nicht mehr als eine einzige Demonſtration vom Daſeyn Gottes möglich wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem bisherigen erhellet: daß unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwey

Hauptarten gebracht haben, der Carteſianiſche ſo wohl, als der ſo aus dem Erfahrungsbegriffe vom Daſeyn vermittelſt der Aufloͤſung des Begriffes von einem unabhaͤngigen Dinge gefuͤhrt worden, falſch und gaͤnzlich unmoͤglich ſeyn, das iſt, daß ſie nicht etwa mit keiner gehoͤrigen Schaͤrfe, ſondern gar nicht beweiſen. Es iſt ferner gezeigt worden, daß der Beweis aus den Eigenſchaften der Dinge der Welt auf das Daſeyn und die Eigenſchaften der Gottheit zu ſchlieſſen einen tuͤchtigen und ſehr ſchoͤnen Beweisgrund enthalte, nur daß er nimmermehr der Schaͤrfe einer Demonſtration faͤhig iſt. Nun bleibt nichts uͤbrig, als daß entweder gar kein ſtrenger Beweis hievon moͤglich ſey, oder daß er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen muͤſſe, den wir oben angezeigt haben. Da von der Moͤglichkeit eines Beweiſes ſchlechthin die Rede iſt, ſo wird niemand das erſtere behaupten, und die Folge faͤllt demjenigen gemaͤs aus, was wir angezeigt haben. Es iſt nur ein GOtt und nur ein Beweisgrund, durch welchen es moͤglich iſt, ſein Daſeyn mit der Warnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzuſehen, die ſchlechterdings alles Gegentheil vernichtigt. Ein

Urtheil, darauf ſelbſt die Beſchaffenheit des Gegenſtandes unmittelbar führen könte. Alle andere Dinge, welche irgend da ſeyn, könten auch nicht ſeyn. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kan demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Daſeyn desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich iſt daß er nicht ſey. Nur lediglich darin, daß die Verneinung der göttlichen Exiſtenz völlig Nichts iſt, liegt der Unterſchied ſeines Daſeyns von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Weſen der Dinge ſind nun dasjenige deſſen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird alſo das eigene Merkmal von dem Daſeyn des Weſens aller Weſen beſtehen. Hierin ſucht den Beweisthum, und wenn ihr ihn nicht daſelbſt anzutreffen vermeynt, ſo ſchlaget euch von dieſem ungebähnten Fusſteige auf die groſſe Heeresſtraſſe der menſchlichen Vernunft. Es iſt durchaus nöthig, daß man ſich vom Daſeyn Gottes überzeuge; es iſt aber nicht eben ſo nöthig daß man es demonſtrire.

Ende.

Druckfehler.

Seite 3. Zeile 12. ſtatt Allen lies Allein.

S. 4. Z. 22. ſt. nichts l. nicht.

S. 8. Z. 4 ſt. bezeichnungsweiſe l. beziehungsweiſe.

S. 10. Z. 23. ſt. Bezeichnung l. Beziehung.

S. 15. Z. 19. ſt. oll l. ſoll.

S. 30. Z. 15. ſt. eben l. in eben.

S. 33. Z. 6. ſt. alles alles l. alles.

S. 56. Z. 6. ſt. ſey l. ſey es.

S. 60. Z. 12. ſt. tiefen l. tiefer im Lande liegende.

S. 73. Z. 14 ſt. der Dinge der l. der Dinge der Welt.

S. 80. Z. 12. ſt. Bile l. Bild.

S. 80. Z. 16. 17. ſt. in Kreyſen l. im Kreiſe.

S. 119. Z. 6. wird ganz weggelaſſen, imgleichen Z. 7. das Wort ſeyn.

S. 127. Z. 4. ſt. ſchwerer l. ſchwer.

S. 137. Z. 4. ſt. auf die l. die.

S. 141. Z. 21. ſt. Bewegung l. Geſchwindigkeit.

S. 160. Z. 7. ſt. an l. kan.

DE
MVNDI SENSIBILIS
ATQVE
INTELLIGIBILIS
FORMA ET PRINCIPIIS.

DISSERTATIO PRO LOCO
PROFESSIONIS LOG. ET METAPH. ORDINARIAE
RITE SIBI VINDICANDO.

QVAM,

EXIGENTIBVS STATVTIS ACADEMICIS,
PVBLICE TVEBITVR
IMMANVEL KANT.

RESPONDENTIS MVNERE FVNGETVR
MARCVS HERTZ, Berolinensis,
Gente Ivdaevs, Medicinae et Philosophiae Cvltor.

CONTRA OPPONENTES
GEORGIVM WILHELMVM SCHREIBER, REG. BOR. ART. STVD.
IOHANNEM AVGVSTVM STEIN, REG. BOR. I. V. C.
ET
GEORGIVM DANIELEM SCHROETER, ELBING. S. S. THEOL. C.

IN AVDITORIO MAXIMO
HORIS MATVTINIS ET POMERIDIANIS CONSVETIS
DIE XX. Avg. A. MDCCLXX.

REGIOMONTI,
Impensis Io. Iac. Kanteri.

Ad Bibl. Acad. Land.

Univ. Bibl.
München

SECTIO I.

De Notione Mundi generatim.

§. 1.

In compoſito ſubſtantiali, quemadmodum Analyſis non terminatur, niſi parte quae non eſt totum, h. e. SIMPLICI; ita Syntheſis non niſi toto quod non eſt pars, i. e. MVNDO.

In hac conceptus ſubſtrati expoſitione, praeter notas, quae pertinent ad diſtinctam cognitionem obiecti, etiam ad *duplicem* illius e mentis natura *geneſin* aliquantulum reſpexi, quae, quoniam, exempli inſtar, methodo in metaphyſicis penitius perſpiciendae inſeruire poteſt, mihi haud parum commendabilis eſſe videtur. Aliud enim eſt; datis partibus *compoſitionem* totius ſibi concipere, per notionem abſtractam intellectus, aliud hanc *notionem* generalem, tanquam Rationis quoddam problema, *exſequi* per facultatem cognoſcendi ſenſitiuam, h. e. in concreto eandem ſibi repreſentare intuitu diſtincto. Prius fit per conceptum *compoſitionis* in genere, quatenus plura ſub eo (reſpectiue erga ſe inuicem) continentur; adeoque per ideas intellectus et vniuerſales, poſterius nititur *conditionibus* temporis, quatenus partem parti ſucceſſiue adiungendo, conceptus compoſiti eſt genetice i. e. per

Synthesin poſſibilis et pertinet ad leges *intuitus*. Pari modo, dato compoſito ſubſtantiali facile peruenitur ad ideam ſimplicium, notionem intellectualem *compoſitionis* generaliter tollendo; quae enim, remota omni coniunctione, remanent, ſunt *ſimplicia*. Secundum leges vero cognitionis intuitiuae id non fit, i. e. compoſitio omnis non tollitur, niſi a toto dato ad *partes quaſcunque poſſibiles* regrediendo, h. e. per Analyſin (*), quae iterum nititur conditione temporis. Cum autem ad compoſitum requiratur partium *multitudo*, ad totum *omnitudo*; nec Analyſis, nec Syntheſis erunt completae, adeoque nec per priorem, conceptus *ſimplicis*, nec, per poſteriorem, conceptus *totius* emerget; niſi vtraque tempore finito et aſſignabili abſolui poſſit.

Quoniam vero in *quanto continuo regreſſus* a toto ad partes dabiles, in *Infinito* autem *progreſſus* a partibus ad totum datum *carent termino*, ideoque ab vna parte Analyſis, ab altera Syntheſis completae ſint impoſſibiles, nec totum, in priori caſu, ſecundum leges Intuitus quoad *compoſitionem*, nec in poſteriori, *compoſitum*, quoad *totalitatem* complete cogitari poſſunt. Hinc patet; qui fiat, vt, cum *irrepraeſentabile* et *impoſſibile* vulgo eiusdem ſignificatus habeantur, conceptus tam *Continui* quam *Infiniti* a plurimis reiiciantur, quippe quorum, *ſecundum leges cognitionis intuitiuae*, repraeſentatio plane eſt impoſſibilis. Quanquam autem harum e non paucis ſcholis exploſarum notionum, praeſertim prioris, cauſſam hic non gero (**), maximi tamen momenti

---

(*) Vocibus Analyſis et Syntheſis duplex ſignificatus communiter tribuitur. Nempe Syntheſis eſt vel *qualitatiua*, progreſſus in ſerie *ſubordinatorum* a ratione ad rationatum, vel *quantitatiua*, progreſſus in ſerie *coordinatorum* a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo Analyſis, priori ſenſu ſumta, eſt regreſſus a *rationato ad rationem*, poſteriori autem ſignificatu, regreſſus a *toto ad partes* ipſius *poſſibiles* ſ. mediatas, h. e. partium partes; adeoque non eſt diuiſio ſed *ſubdiuiſio* compoſiti dati. Tam Syntheſin quam Analyſin poſteriori tantum ſignificatu hic ſumimus.

(**) Qui infinitum mathematicum actuale reiiciunt, non admodum graui labore funguntur. Confingunt nempe talem infiniti definitionem, ex qua contradictiomenti erit monuiſſe: grauiſſimo illos errore labi, qui tam perverſa argumentandi ratione vtuntur. Quicquid enim *repugnat* legibus intellectus et rationis vtique eſt impoſſibile, quod autem, cum rationis purae ſit obiectum legibus cognitionis intuitiuae tantummodo *non ſubeſt*, non item. Nam hic diſſenſus inter facultatem *ſenſitiuam* et *intellectualem*, (quarum indolem mox exponam) nihil indigitat, niſi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abſtractas, illas in concreto exſequi, et in Intuitus commutare ſaepenumero non poſſe.* Haec autem reluctantia *ſubiectiua* mentitur vt plurimum repugnantiam aliquam *obiectiuam*, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumſcribitur, pro iis habitis quibus ipſa rerum eſſentia continetur.

Ceterum compoſitis ſubſtantialibus, ſenſuum teſtimonio, aut vtcunque aliter, datis, dari tam Simplicia quam Mundum, cum facile pateſcat, argumento ab intellectus rationibus depromto: in definitione noſtra cauſſas etiam in ſubiecti indole contentas digito monſtraui, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, vt fit in Mathematicis, ad deducenda tantum inde conſectaria conficta. Nam mens, in conceptum compoſiti, tam reſoluendo

---

dictionem aliquam exſculpere poſſint. *Infinitum* ipſis dicitur: *Quantum, quo maius eſt impoſſibile*, et Mathematicum: eſt multitudo, (vnitatis dabilis) quo maior eſt impoſſibilis. Quia autem hic pro *Infinito* ponunt *Maximum*, maxima autem multitudo eſt impoſſibilis, facile concludunt contra infinitum a ſemet ipſis confictum. Aut multitudinem infinitam vocant *numerum infinitum*, et hunc abſonum eſſe docent, quod vtique eſt in propatulo, ſed quo non pugnatur niſi cum vmbris ingenii. Si vero infinitum mathematicum conceperint: ceu quantum, quod relatum ad menſuram tanquam vnitatem eſt *multitudo omni numero maior*, ſi porro notaſſent: *menſurabilitatem* hic tantum denotare relationem ad modulum intellectus humani, per quem, non niſi ſucceſſiue addendo vnum vni, *ad conceptum multitudinis definitum* et, abſoluendo hunc progreſſum tempore finito, ad *completum*, qui vocatur *Numerus*, pertingere licet; luculenter perſpexiſſent: quae non congruunt cum certa lege cuiusdam ſubiecti, non ideo omnem intellectionem excedere; cum, qui abſque ſucceſſiua applicatione menſurae, multitudinem vno obtutu diſtincte cernat, dari poſſit intellectus, quanquam vtique non humanus.

quam componendo, intenta, in quibus, tam a priori quam a poſteriori parte acqieſcat, terminos, ſibi expoſcit et praeſumit.

§. 2.

Momenta, in Mundi definitione attendenda, haec ſunt:

I. MATERIA (in ſenſu tranſcendentali) h. e. *partes*, quae hic ſumuntur eſſe *ſubſtantiae*. Poteramus conſenſus noſtrae definitionis cum ſignificatu vocis communi plane eſſe incurii, cum non ſit, niſi veluti quaeſtio quaedam problematis, ſecundum leges rationis oborti; quipote plures ſubſtantiae poſſint coaleſcere in vnum, et quibus conditionibus nitatur, vt hoc vnum non ſit pars alterius. Verum vis vocis Mundi, quatenus vſu vulgari celebratur, vltro nobis occurrit. Nemo enim *Accidentia*, tanquam *partes*, accenſet *Mundo*, ſed, tanquam *determinationes*, *ſtatui*. Hinc Mundus ſic dictus *Egoiſticus*, qui abſoluitur vnica ſubſtantia ſimplici, cum ſuis accidentibus, parum appoſite vocatur Mundus, niſi forte imaginarius. Eandem ob cauſſam ad totum mundanum non licet ſeriem ſucceſſiuorum (nempe ſtatuum,) tanquam partem referre; modificationes enim *non* ſunt *partes* ſubiecti, ſed *rationata*. Tandem naturam ſubſtantiarum, quae mundum conſtituunt, vtrum ſint *contingentes* an neceſſariae, in cenſum hic non vocaui, nec talem determinationem gratis in definitione recondo, poſtmodum, vt fit, eandem ſpecioſa quadam argutandi ratione indidem depromturus, ſed contingentiam e conditionibus hic poſitis abunde concludi poſſe poſtea docebo.

II. FORMA quae conſiſtit in ſubſtantiarum *coordinatione*, non ſubordinatione. *Coordinata* enim ſe inuicem reſpiciunt vt complementa ad totum, *ſubordinata* vt cauſſatum et cauſſa, ſ. generatim vt principium et principiatum. Prior relatio eſt reciproca et *homonima*, ita, vt quodlibet correlatum alterum reſpiciat vt determinans, ſimulque vt determinatum, poſterior eſt *heteronima*, nempe ab vna parte non niſi dependentiae, ab altera cauſalitatis. Coordinatio haec concipitur vt *realis* et obiectiua, non vt idealis et ſubiecti mero arbitrio fulta, per quod multitudinem quamlibet pro lubitu ſummando, effingas totum. Plura enim complectendo nullo negotio efficis *totum repraeſentationis*, non ideo autem *repraeſentationem totius*. Ideo, ſi forte ſint quaedam ſubſtantiarum tota, nullo ſibi nexu deuincta, complexus illorum, per quem mens multitudinem cogit in vnum ideale, nihil amplius loqueretur, niſi pluralitatem mundorum vna cogitatione comprehenſorum. Nexus autem, formam mundi *eſſentialem* conſtituens, ſpectatur vt principium *influxuum poſſibilium* ſubſtantiarum mundum conſtituentium. Actualis enim influxus non pertinet ad eſſentiam, ſed ad ſtatum, et vires ipſae tranſeuntes, influxuum cauſſae, ſupponunt principium aliquod, per quod poſſibile ſit, vt ſtatus plurium, quorum ſubſiſtentia ceteroquin eſt a ſe inuicem independens, ſe mutuo reſpiciant vt rationata; a quo principio ſi diſceſſeris, vim tranſeuntem in Mundo vt poſſibilem ſumere non licet. Et haec quidem *forma* mundo *eſſentialis* propterea eſt *immutabilis*, neque vlli viciſſitudini obnoxia; idque primo ob *rationem logicam*; quia mutatio quaelibet ſupponit identitatem ſubiecti, ſuccedentibus ſibi inuicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes ſtatus ſibi ſucceſſiuos idem manens Mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non ſufficit identitas *partium*, ſed requiritur *compoſitionis* characteriſticae identitas. Potiſſimum autem idem e *ratione reali* ſequitur. Nam natura Mundi, quae eſt principium primum internum determinationum variabilium quorumlibet ad ſtatum ipſius pertinentium, quoniam ipſa ſibi non poteſt eſſe oppoſita, naturaliter, h. e. a ſe ipſa, eſt immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipſius accenſenda, conſtans, inuariabilis, ceu principium perenne formae cuiuslibet contingentis et tranſitoriae, quae pertinet ad mundi ſtatum. Qui hanc diſquiſitionem inſuper habent, fruſtrantur conceptibus *ſpatii* ac *temporis*, quaſi conditionibus per ſe iam datis atque primitiuis, quarum ope, ſcilicet, absque vllo alio principio, non ſolum poſſibile ſit, ſed et neceſſarium, vt plura actualia ſe mutuo reſpiciant vti compartes et conſtituant totum. Verum mox docebo; has notiones plane non eſſe *rationales* atque vllius nexus *ideas* obiectivas, ſed *Phaenomena*, et teſtari quidem principium aliquod nexus vniuerſalis commune, non autem exponere.

III. VNIVERSITAS quae eſt omnitudo compartium *abſoluta*. Nam *reſpectu* ad compoſitum aliquod datum habito, quanquam illud adhuc ſit pars alterius, tamen ſemper obtinet omnitudo quaedam comparatiua, nempe partium ad illud quantum pertinentium. Hic autem, quaecunque ſe inuicem vt compartes ad totum *quodcunque* reſpiciunt, coniunctim poſita intelliguntur. *Totalitas* haec abſoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obuii ſpeciem prae ſe ferat, praeſertim cum negatiue enunciatur, ſicuti, ſit in definitione, tamen penitius perpenſa crucem figere philoſopho videtur. Nam ſtatuum vniuerſi in *aeternum* ſibi ſuccedentium *nunquam abſoluenda ſeries*, quomodo redigi poſſit in *Totum*, omnes omnino viciſſitudines comprehendens, aegre concipi poteſt. Quippe per infinitudinem ipſam neceſſe eſt, vt careat *termino*, ideoque non datur ſuccedentium ſeries, niſi quae eſt pars alterius, ita, vt eandem ob cauſſam completudo omnimoda, ſ. *totalitas abſoluta* hinc plane exulare videatur. Quanquam enim notio partis vniuerſaliter ſumi poſſit, et, quaecunque ſub hac notione continentur, ſi poſita ſpectentur in eadem ſerie, conſtituant vnum; tamen omnia illa *ſimul ſumenda* eſſe per conceptum *Totius* exigi videtur; quod in caſu dato eſt impoſſibile. Nam quoniam toti ſeriei nihil ſuccedit; poſita autem ſucceſſiuorum ſerie non datur cui nihil ſuccedat, niſi vltimum: erit in aeternitate vltimum, quod eſt abſonum. Quae infiniti ſucceſſiui totalitatem premit difficultas, ab *infinito ſimultaneo* abeſſe forſitan quiſquam putauerit, propterea, quod *ſimultaneitas* complexum *omnium eodem tempore* diſerte profiteri videatur. Verum ſi Infinitum ſimultaneum admittatur, concedenda etiam eſt totalitas Infiniti ſucceſſivi, poſteriori autem negata, tollitur et prius. Nam infinitum ſimultaneum inexhauſtam aeternitati materiam praebet, ad ſucceſſiue progrediendum per innumeras eius partes in infinitum, quae tamen ſeries omnibus numeris abſoluta actu daretur in Infinito ſimultaneo, ideoque quae ſucceſſiue addendo nunquam eſt abſoluenda ſeries tamen *tota* eſſet dabilis. Ex hac ſpinoſa quaeſtione ſemet extricaturus, notet: tam ſucceſſiuam, quam ſimultaneam plurium coordinationem (quia nituntur conceptibus temporis) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, ſed tantum ad conditiones *intuitus ſenſitiui*; ideoque, etiam ſi non ſint ſenſitiue conceptibiles, tamen ideo non ceſſare eſſe intellectuales. Ad hunc autem conceptum ſufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad Vnum.

SECTIO II.

De ſenſibilium atque intelligibilium diſcrimine generatim.

§. 3.

Senſualitas eſt *receptiuitas* ſubiecti, per quam poſſibile eſt, vt ſtatus ipſius repraeſentatiuus obiecti alicuius praeſentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (rationalitas) eſt *facultas* ſubiecti, per quam, quae in ſenſus ipſius per qualitatem ſuam, incurrere non poſſunt, repraeſentare valet. Obiectum ſenſualitatis eſt ſenſibile; quod autem nihil continet, niſi per intelligentiam cognoſcendum, eſt intelligibile. Prius ſcholis veterum *Phaenomenon* poſterius *Noumenon* audiebat. Cognitio, quatenus ſubiecta eſt legibus ſenſualitatis, eſt *ſenſitiua*, intelligentiae, eſt *intellectualis* ſ. rationalis.

§. 4.

Quum itaque, quodcunque in cognitione eſt ſenſitiui, pendeat a ſpeciali indole ſubiecti, quatenus a praeſentia obiectorum huius vel alius modificationis capax eſt, quae, pro varietate ſubiectorum, in diuerſis poteſt eſſe diuerſa; quaecunque autem cognitio a tali conditione ſubiectiua exemta eſt, non niſi obiectum reſpiciat, patet:

ſenſitiue cogitata eſſe rerum repraeſentationes *vti apparent*, intellectualia autem *ſicuti ſunt.* Repraeſentationi autem ſenſus primo ineſt quiddam, quod diceres *Materiam*, nempe *Senſatio*, praeterea autem aliquid, quod vocari poteſt *forma*, nempe ſenſibilium *ſpecies* quae prodit, quatenus varia, quae ſenſus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur. Porro; quemadmodum ſenſatio, quae ſenſualis repraeſentationis *Materiam* conſtituit, praeſentiam quidem ſenſibilis alicuius arguit, ſed quoad qualitatem pendet a natura ſubiecti, quatenus ab iſto obiecto eſt modificabilis; ita etiam eiusdem repraeſentationis *forma*, teſtatur vtique quendam ſenſorum reſpectum aut relationem, verum proprie non eſt ad vmbratio aut ſchema quoddam obiecti, ſed non niſi lex quaedam menti inſita, ſenſa ab obiecti praeſentia orta ſibimet coordinandi. Nam per formam ſeu ſpeciem obiecta ſenſus non feriunt; ideoque, vt varia obiecti ſenſum afficientia in totum aliquod repraeſentationis coaleſcant, opus eſt interno mentis principio, per quod varia illa ſecundum ſtabiles et innatas leges *ſpeciem* quandam induant.

§. 5.

Ad ſenſualem itaque cognitionem pertinet: tam materia, quae eſt ſenſatio, et per quam cognitiones dicuntur *ſenſuales*, quam forma, per quam, etiam ſi reperiatur absque omni ſenſatione, repraeſentationes vocantur *ſenſitiuae*. Quod ab altera parte attinet *intellectualia*, ante omnia probe notandum eſt: vſum Intellectus, ſ. ſuperioris animae facultatis eſſe duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipſi, vel rerum vel reſpectuum, qui eſt VSVS REALIS; poſteriori autem, vndecunque dati, ſibi tantum *ſubordinantur*, inferiores nempe ſuperioribus (notis communibus) et conferuntur inter ſe ſecundum princ. contrad., qui Vſus dicitur LOGICVS. Eſt autem vſus intellectus logicus omnibus ſcientiis communis, realis non item. Data enim quomodocunque cognitio ſpectatur, vel contenta ſub nota pluribus communi, vel illi oppoſita, idque vel immediate et proxime, vt fit in *iudiciis* ad diſtinctam, vel mediate vt in *ratiociniis* ad adaequatam cognitionem. Datis igitur cognitionibus ſenſitiuis, per vſum intellectus logicum ſenſitiuae ſubordinantur aliis ſenſitiuis, vt conceptibus communibus et phaenomena legibus phaenomenorum generalioribus. Maximi autem momenti hic eſt, notaſſe: cognitiones ſemper habendas eſſe pro ſenſitiuis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit vſus logicus. Nam vocantur ſenſitivae *propter geneſin* non ob *collationem* quoad identitatem vel oppoſitionem. Hinc generaliſſimae leges empiricae ſunt nihilo ſecius ſenſuales et, quae in Geometria reperiuntur, formae ſenſitiuae principia, (reſpectus in ſpatio determinati,) quantumcunque intellectus circa illa verſetur, argumentando e ſenſitiue datis (per intuitum purum) ſecundum regulas logicas, tamen non excedunt ſenſitiuorum claſſem. In ſenſualibus autem et Phaenomenis id quod antecedit vſum intellectus logicum, dicitur *Apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa vocatur *Experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non eſt, niſi per reflexionem ſecundum vſum intellectus logicum. Experientiae conceptus communes dicuntur *empiricae* et obiecta *phaenomena* leges autem tam experientiae quam generatim omnis cognitionis ſenſitiuae vocantur leges phaenomenorum. Conceptus itaque empirici per reductionem ad maiorem vniuerſalitatem non fiunt intellectuales in *ſenſu reali*, et non excedunt ſpeciem cognitionis ſenſiſtiuae, ſed, quousque abſtrahendo aſcendant, ſenſitiuae manent in indefinitum.

§. 6.

Quodautem intellectualia ſtricte talia attinet, in quibus *vſus intellectus* eſt *realis*: conceptus tales, tam obiectorum, quam reſpectuum, dantur per ipſam naturam intellectus, neque ab vllo ſenſuum vſu ſunt abſtracti, nec formam vllam continent cognitionis ſenſitiuae, qua talis. Neceſſe autem hic eſt, maximam ambiguitatem vocis *abſtracti* notare, quam, ne noſtram de intellectualibus diſquiſitionem maculet, antea abſtergendam eſſe ſatius duco. Nempe proprie dicendum eſſet: *ab aliquibus abſtrahere*, non *aliquid abſtra-*

here. Prius denotat: quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipſi nexa non attendamus, poſterius autem, quod non detur, niſi in concreto et ita, vt a coniunctis ſeparetur. Hinc conceptus intellectualis *abſtrahit* ab omni ſenſitiuo, *non abſtrahitur* a ſenſitiuis et forſitan rectius diceretur *abſtrahens* quam *abſtractus*. Quare intellectuales conſultius eſt *Ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abſtractos* nominare.

§. 7.

Ex hiſce videre eſt: ſenſitiuum male exponi, per *confuſius* cognitum, intellectuale per id cuius eſt cognitio *diſtincta*. Nam haec ſunt tantum diſcrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi ſubſternuntur, plane *non tangunt*. Poſſunt autem ſenſitiua admodum eſſe diſtincta et intellectualia maxime confuſa. Prius animaduertimus in ſenſitiuae cognitionis Prototypo, *Geometria*, poſterius in intellectualium omnium Organo, *Metaphyſica*, quae, quantum operae nauet ad diſpellendas, quae intellectum communem obfuſcant, confuſionis nebulas, quanquam non ſemper tam felici quam in priori fit ſucceſſu, in propatulo eſt. Nihilo tamen ſecius harum cognitionum quaelibet ſtemmatis ſui ſignum tuetur, ita, vt priores, quantumcunque diſtinctae, ob originem vocentur ſenſitiuae poſteriores, vtut confuſae, maneant intellectuales: quales v. g. ſunt conceptus *morales*, non experiundo, ſed per ipſum intellectum purum cogniti. Vereor autem ne Ill. WOLFIVS per hoc inter ſenſitiua et intellectualia diſcrimen, quod ipſi non eſt niſi logicum, nobiliſſimum illud antiquitatis *de Phaenomenorum et Noumenorum indole* diſſerendi inſtitutum, magno philoſophiae detrimento, totum forſitan aboleuerit, animosque ab ipſorum indagatione ad logicas ſaepenumero minutias auerterit.

§. 8.

Philoſophia autem *prima* continens *principia* vſus *intellectus puri* eſt METAPHYSICA. Scientia vero illi *propaedeutica* eſt, quae diſcrimen docet ſenſitiuae cognitionis ab intellectuali; cuius in hac noſtra diſſertatione ſpecimen exhibemus. Cum itaque in Metaphyſica non reperiantur principia empirica: conceptus in ipſa obuii non quaerendi ſunt in ſenſibus, ſed in ipſa natura intellectus puri non, tanquam conceptus *connati*, ſed e legibus menti inſitis (attendendo ad eius actiones occaſione experientiae) abſtracti, adeoque *acquiſiti.* Huius generis ſunt poſſibilitas, exiſtentia, neceſſitas, ſubſtantia, cauſa etc. cum ſuis oppoſitis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraeſentationem vllam ſenſualem ingrediantur, inde abſtrahi nullo modo potuerunt.

§. 9.

Intellectualium duplex potiſſimum vſus eſt: prior *elenchiticus* per quem negatiue proſunt, quando nempe ſenſitiue concepta arcent a Noumenis et quanquam, ſcientiam non prouehant latum vnguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praeſtant. Poſterior eſt *dogmaticus:* ſecundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet Ontologia, aut Pſychologia rationalis exeunt in exemplar aliquod, non niſi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates menſuram communem, quod eſt PERFECTIO NOVMENON. Haec autem eſt vel in ſenſu theoretico (*), vel practico talis. In priori eſt Ens ſummum, DEVS, in poſteriori ſenſu PERFECTIO MORALIS. *Philoſophia* igitur *moralis*, quatenus *principia diiudicandi* prima ſuppeditat, non cognoſcitur niſi per intellectum purum et pertinet ipſa ad philoſophiam puram, quique ipſius criteria ad ſenſum voluptatis aut taedii protraxit, ſummo iure reprehenditur. Epicurus, vna cum neotericis quibusdam, ipſum e longinquo quadantenus ſecutis vti Schaftsbury et Aſſeclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas eſt variabilis, *Maximum* eſt menſura communis et principium cognoſcendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis Ideale, Platoni Idea, (quemadmodum

---

(*) Theoretice aliquid ſpectamus quatenus non attendimus, niſi ad ea quae enti competunt, practice autem ſi ea quae ipſi in eſſe debebant diſpicimus.

dum ipſius idea reipublicae) et omnium, ſub generali perfectionis alicuius notione contentorum, eſt principium, quatenus minores gradus non niſi limitando maximum determinari poſſe cenſentur; Deus autem, cum, vt Ideale perfectionis, ſit principium cognoſcendi, vt realiter exiſtens, ſimul eſt omnis omnino perfectionis principium fiendi.

§. 10.

Intellectualium non datur (homini) *Intuitus* ſed non niſi *cognitio ſymbolica* et intellectio nobis tantum licet per conceptus vniverſales in abſtracto, non per ſingularem in concreto. Omnis enim intuitus noſter adſtringitur principio cuidam formae, ſub qua ſola aliquid immediate, ſ. vt *ſingulare*, a mente *cerni* et non tantum diſcurſiue per conceptus generales concipi poteſt. Principium autem hoc formale noſtri intuitus (ſpatium et tempus,) eſt conditio, ſub qua aliquid ſenſuum noſtrorum obiectum eſſe poteſt adeoque, vt conditio cognitionis ſenſitiuae, non eſt medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis noſtrae cognitionis materia non datur niſi a ſenſibus, ſed Noumenon qua tale non concipiendum eſt per repraeſentationes a ſenſationibus depromtas; ideo conceptus Intelligibilis, qua talis, eſt deſtitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis noſtrae ſemper eſt *paſſiuus*; adeoque eatenus tantum quatenus aliquid ſenſus noſtros afficere poteſt, poſſibilis. Diuinus autem intuitus, qui obiectorum eſt principium, non principiatum, cum ſit independens, eſt Archetypus et propterea perfecte intellectualis.

§. 11.

Quanquam autem Phaenomena proprie ſint rerum ſpecies, non Ideae, neque internam et abſolutam obiectorum qualitatem exprimant; nihilo tamen minus illorum cognitio eſt veriſſima. Primo enim, quatenus ſenſuales ſunt conceptus ſ. apprehenſiones, ceu cauſata teſtantur de praeſentia obiecti, quod contra Idealiſmum, quatenus autem iudicia ſpectas circa ſenſitiue cognita, cum veritas in

iudiindicando conſiſtat in conſenſu praedicati cum ſubiecto dato, conceptus autem ſubiecti, quatenus eſt Phaenomenon, non datur niſi per relationem ad facultatem cognoſcendi ſenſitiuam, et ſecundum eandem etiam praedicata dentur ſenſitiue obſeruabilia, patet repraeſentationes ſubiecti atque praedicati fieri ſecundum leges communes, adeoque anſam praebere cognitioni veriſſimae.

§. 12.

Quaecunque ad ſenſus noſtros referuntur vt obiecta ſunt Phaenomena, quae autem, cum ſenſus non tangant, formam tantum ſingularem ſenſualitatis continent pertinent ad intuitum purum (i. e. a ſenſationibus vacuum ideo autem non intellectualem). Phaenomena recenſentur et exponuntur, *primo*, ſenſus externi in PHYSICA, *deinde*, ſenſus interni in PSYCHOLOGIA empirica. Intuitus autem purus (humanus) non eſt conceptus vniuerſalis ſ. logicus *ſub quo* ſed ſingularis *in quo* ſenſibilia quaelibet cogitantur ideoque continet conceptus ſpatii et temporis; qui, cum quoad *qualitatem* nihil de ſenſibilibus determinent, non ſunt obiecta ſcientiae, niſi quoad *quantitatem*. Hinc MATHESIS PVRA *ſpatium* conſiderat in GEOMETRIA *tempus* in MECHANICA pura. Accedit hiſce conceptus quidam, in ſe quidem intellectualis; ſed cuius tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et ſpatii, (ſucceſſiue addendo plura et iuxta ſe ſimul ponendo,) qui eſt conceptus *Numeri*, quem tractat ARITHMETICA. Matheſis itaque pura, omnis noſtrae ſenſitiuae cognitionis formam exponens, eſt cuiuslibet intuitiuae et diſtinctae cognitionis organon; et, quoniam eius obiecta ipſa ſunt omnis intuitus, non ſolum principia formalia, ſed ipſa *intuitus originarii*, largitur cognitionem veriſſimam ſimulque ſummae euidentiae in aliis exemplar. *Senſualium itaque datur ſcientia*, quanquam, cum ſint Phaenomena, non datur intellectio realis, ſed tantum logica, hinc patet quo ſenſu, qui e ſchola Eleatica hauſerunt, ſcientiam phaenomenis denegaſſe cenſendi ſint.

SECTIO III.

De principiis formae Mundi ſenſibilis.

§. 13.

Principium formae vniuerſi eſt, quod continet rationem nexus vniuerſalis, quo omnes ſubſtantiae atque earum ſtatus pertinent ad idem totum, quod dicitur *Mundus*. Principium formae *mundi ſenſibilis* eſt, quod continet rationem *nexus vniuerſalis* omnium, quatenus ſunt *Phaenomena*. Forma *mundi intelligibilis* agnoſcit principium obiectiuum, h. e. cauſſam aliquam, per quam exiſtentium in ſe eſt colligatio. Mundus autem, quatenus ſpectatur vt Phaenomenon, h. e. reſpectiue ad ſenſualitatem mentis humanae, non agnoſcit aliud principium formae niſi ſubiectiuum h. e. certam animi legem, per quam neceſſe eſt, vt omnia, quae ſenſuum obiecta (per iſtorum qualitatem) eſſe poſſunt, *neceſſario* pertinere videantur ad idem Totum. Quodcunque igitur tandem ſit principium formae Mundi ſenſibilis, tamen non complectitur niſi *actualia* quatenus in *ſenſus cadere* poſſe putantur, ideoque nec immateriales ſubſtantias, quae, qua tales iam per definitionem a ſenſibus externis omnino excluduntur, nec mundi cauſſam, quae, quum per illam mens ipſa exiſtat et ſenſu aliquo polleat, ſenſuum obiectum eſſe non poteſt. Haec principia formalia *Vniuerſi phaenomeni* abſolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana ſenſitiui quaſi ſchemata et conditiones, bina eſſe, Tempus et Spatium, iam demonſtrabo.

§. 14.

De Tempore.

1. *Idea Temporis non oritur, ſed ſupponitur a ſenſibus.* Quae enim in ſenſus incurrunt, vtrum ſimul ſint, an poſtſe inuicem, non niſi per ideam temporis repraeſentari poteſt; neque ſucceſſio gignit conceptum temporis, ſed ad illum prouocat. Ideoque temporis notio, veluti per experientiam acquiſita, peſſime definitur: per ſe-

riem actualium *poſt* ſe inuicem exiſtentium. Nam, quid ſignificet vocula *poſt*, non intelligo, niſi praeuio iam temporis conceptu. Sunt enim, *poſt* ſe inuicem, quae exiſtunt *temporibus diuerſis*, quemadmodum *ſimul* ſunt, quae exiſtunt *tempore eodem*.

2. *Idea Temporis eſt ſingularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, niſi tanquam pars vnius eiusdem temporis immenſi. Duos annos ſi cogitas, non potes tibi repraeſentare, niſi determinato erga ſe inuicem poſitu, et, ſi immediate ſe non ſequantur, non niſi tempore quodam intermedio ſibimet iunctas. Quodnam autem temporum diuerſorum ſit *prius*, quodnam *poſterius*, nulla ratione per notas aliquas intellectui conceptibiles definiri poteſt, niſi in circulum vitioſum incurrere velis, & mens illud non diſcernit, niſi per intuitum ſingularem. Praeterea omnia concipis actualia *in* tempore poſita, non *ſub* ipſius notione generali, tanquam nota communi, contenta.

3. *Idea* itaque *Temporis eſt intuitus*, et quoniam ante omnem ſenſationem concipitur, tanquam conditio reſpectuum in ſenſibilibus obuiorum, eſt *intuitus* non ſenſualis ſed *purus*.

4. *Tempus eſt quantum continuum* et legum continui in mutationibus vniuerſi principium. Continuum enim eſt quantum, quod non conſtat ſimplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur niſi relationes, absque datis vllis entibus erga ſe inuicem relatis, in tempore, ceu quanto, eſt compoſitio, quae ſi tota ſublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cuius autem compoſiti ſublata omni compoſitione, nihil omnino remanet, illud non conſtat partibus ſimplicibus. E etc. Pars itaque temporis quaelibet eſt tempus, et, quae ſunt in tempore, ſimplicia, nempe *momenta*, non ſunt partes illius, ſed *termini*, quos interiacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, niſi quatenus in illis actualia ſibi ſuccedunt; igitur praeter momentum datum neceſſe eſt, vt detur tempus, in cuius parte poſteriori ſit momentum aliud.

Lex autem *continuitatis* metaphyſica haec eſt: *Mutationes omnes* *ſunt continuae*, ſ. fluunt, h. e. non ſuccedunt ſibi ſtatus oppoſiti, niſi per ſeriem ſtatuum diuerſorum inter mediam. Quia enim ſtatus duo oppoſiti ſunt in diuerſis temporis momentis, inter duo autem momenta ſemper ſit tempus aliquod interceptum, in cuius infinita momentorum ſerie ſubſtantia nec eſt in vno ſtatuum datorum, nec in altero, nec tamen in nullo; erit in diuerſis, et ſic porro in infinitum.

Celeb. Kaeſtnerus, hanc Leibnitzii legem examini ſubiecturus, prouocat eius defenſores (*) vt demonſtrent: *motum puncti continuum per omnia latera trianguli eſſe impoſſibilem*, quod vtique, conceſſa lege continuitatis, probari neceſſe eſſet. En igitur demonſtrationem quaeſitam. Denotent litterae $_a{}^b{}_c$ tria puncta angularia trianguli rectilinei. Si mobile incedat motu continuo per lineas, *a b*, *b c*, *c a*, h. e. totum perimetrum figurae, neceſſe eſt vt per punctum *b*. in directione *a b*, per idem autem punctum *b* etiam in directione *b c* moueatur. Cum autem hi motus ſint diuerſi, non poſſunt eſſe *ſimul*. Ergo momentum praeſentiae puncti mobilis in vertice *b* quatenus mouetur in directione *a b* eſt diuerſum a momento praeſentiae puncti mobilis in eodem vertice *b*, quatenus mouetur ſecundum directionem *b c*. Sed inter duo momenta eſt tempus, ergo mobile in eodem puncto per tempus aliquod praeſens eſt, i. e. *quieſcit*, ideoque non incedit motu continuo, quod contra hypotheſin; eadem demonſtratio valet de motu, per quaslibet rectas, angulum includentes dabilem. Ergo corpus non mutat directionem in motu continuo, niſi ſecundum lineam, cuius nulla pars eſt recta, h. e. curuam, ſecundum placita Leibnitzii.

5. *Tempus non eſt obiectiuum aliquid et reale*, nec ſubſtantia, nec accidens, nec relatio, ſed ſubiectiua condito per naturam mentis humanae neceſſaria, quaelibet ſenſibilia, certa lege ſibi coordinandi, et *intuitus purus*. Subſtantias enim pariter ac accidentia coordinamus, tam ſecundum ſimultaneitatem, quam ſucceſſionem, non niſi per conceptum temporis; ideoque huius notio, tanquam prin-

---

(*) Höhere Mechanick, S. 354.

principium formae, iſtorum conceptibus eſt antiquior. Quod autem relationes attinet, ſ. reſpectus quoscunque, quatenus ſenſibus ſunt obuii, vtrum nempe ſimul ſint an poſt ſe inuicem, nihil aliud inuoluunt, niſi poſitus in tempore determinandos, vel in eodem ipſius puncto, vel diuerſis.

Qui realitatem temporis obiectiuam aſſerunt, aut illud tanquam fluxum aliquem in exiſtendo continuum, absque vlla tamen re exiſtente, (commentum abſurdiſſimum) concipiunt, vti potiſſimum Anglorum philoſophi, aut tanquam abſtractum reale a ſucceſſione ſtatuum internorum, vti *Leibnitzius* et aſſeclae ſtatuunt. Poſterioris autem ſententiae falſitas, cum circulo vitioſo in temporis definitione obuia luculenter ſemet ipſam prodat, et praeterea *ſimultaneitatem* (*), maximum temporis conſectarium, plane negligat, ita omnem ſanae rationis vſum interturbat, quod non motus leges ſecundum temporis menſuram nempe motuum, ſed tempus ipſum, quoad ipſius naturam, per obſeruata in motu, aut qualibet mutationum internarum, ſerie, determinari poſtulet, quo omnis regularum certitudo plane aboletur. Quod autem temporis *quantitatem* non aeſtimare poſſimus, niſi in concreto, nempe vel *motu* vel *cogitationum ſerie*, id inde eſt, quoniam conceptus temporis tantummodo lege mentis interna nititur, neque eſt Intuitus quidam connatus, adeoque non niſi ſenſuum ope actus ille animi, ſua ſenſa coordinantis, eliciatur. Tantum vero abeſt, vt quis vnquam temporis conceptum adhuc ra-

---

(*) *Simultanea* non ſunt ideo talia, quia ſibi non ſuccedunt. Nam remota ſucceſſione tollitur quidem coniunctio aliqua, quae erat per ſeriem temporis, ſed inde non ſtatim oritur *alia* vera relatio qualis eſt coniunctio omnium in momento eodem. Simultanea enim perinde iunguntur eodem temporis momento quam ſucceſſiua diuerſis. Ideo, quanquam tempus ſit vnius tantum dimenſionis, tamen *vbiquitas* temporis, (vt cum Neutono loquar) per quam *omnia* ſenſitiue cogitabilia ſunt *aliquando*, addit quanto actualium alteram dimenſionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis puncto. Nam ſi tempus deſignes linea recta in infinitum producta, et ſimultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas; ſuperficies, quae ita generatur, repraeſentabit *Mundum phaenomenon*, tam quoad ſubſtantiam quam quoad accidentia.

tionis ope aliunde deducat, et explicet, vt potius ipſum principium contradictionis eundem praemittat ac ſibi conditionis loco ſubſternat. A enim et non A non *repugnant* niſi *ſimul* (h. e. tempore eodem) cogitata de *eodem*, poſt ſe autem (diuerſis temporibus) eidem *competere poſſunt*. Inde poſſibilitas mutationum non niſi in tempore cogitabilis, neque tempus cogitabile per mutationes, ſed vice verſa.

6. Quanquam autem *Tempus* in ſe et abſolute poſitum ſit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem ſenſibilium qua talium pertinet, eſt conceptus veriſſimus, et, per omnia poſſibilia ſenſuum obiecta, in infinitum patens, intuitiuae repraeſentationis conditio. Cum enim ſimultanea qua talia ſenſibus obuia fieri non poſſint, niſi ope temporis, mutationes autem non ſint, niſi per tempus cogitabiles, patet: hunc conceptum vniuerſalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo euentus obſeruabiles, omnes motus, omnesque internas viciſſitudines neceſſario cum axiomatibus de tempore cognoſcendis, partimque a nobis expoſitis, conſentire, quoniam *non niſi ſub hisce conditionibus, ſenſuum obiecta eſſe et coordinari poſſunt*. Abſonum igitur eſt; contra prima temporis puri poſtulata, e. g. continuitatem etc. rationem armare velle cum legibus conſequantur, quibus nihil prius, nihil antiquius reperitur, ipſaque ratio in vſu principii contradictionis huius conceptus adminiculo carere non poſſit; vſque adeo eſt primitiuus et originarius.

7. Tempus itaque eſt *principium formale Mundi ſenſibilis* abſolute primum. Omnia enim quomodocunque ſenſibilia, non poſſunt cogitari, niſi vel ſimul, vel poſt ſe inuicem poſita, adeoque vnici temporis tractu quaſi inuoluta, ac ſemet determinato poſitu reſpicientia, ita, vt per hunc conceptum, omnis ſenſitiui primarium, neceſſario oriatur Totum formale, quod non eſt pars alterius h. e. *Mundus phaenomenon*.

§. 15.

De Spatio.

A. *Conceptus ſpatii non abſtrahitur a ſenſationibus externis.*

Non enim aliquid vt extra me poſitum concipere licet, niſi illud repraeſentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipſe ſum, diuerſo, neque res extra ſe inuicem, niſi illas collocando in ſpatii diuerſis locis. Poſſibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, *ſupponit* conceptum ſpatii, non *creat*; ſicuti etiam, quae ſunt in ſpatio, ſenſus afficiunt, ſpatium ipſum ſenſibus hauriri non poteſt.

B. *Conceptus Spatii eſt ſingularis repraeſentatio* omnia *in ſe* comprehendens, non *ſub ſe* continens notio abſtracta et communis. Quae enim dicis *ſpatia plura* non ſunt, niſi, eiusdem immenſi ſpatii partes, certo poſitu ſe inuicem reſpicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, niſi ambienti ſpatio quaquauerſum conterminum.

C. *Conceptus ſpatii itaque eſt Intuitus purus*; cum ſit conceptus ſingularis, ſenſationibus non conflatus, ſed omnis ſenſationis externae forma fundamentalis. Hunc vero intuitum purum in Axiomatibus geometriae et qualibet conſtructione poſtulatorum, ſ etiam problematum, mentali, animaduertere procliue eſt. Non dari enim in ſpatio plures quam tres dimenſiones; inter duo puncto non eſſe niſi rectam vnicam; e dato in ſuperficie plana puncto cum data recta circulum deſcribere, etc. non ex vniuerſali aliqua ſpatii notione concludi, ſed in ipſo tantum velut in concreto *cerni* poteſt. Quae iaceant in ſpatio dato vnam plagam verſus, quae in oppoſitam vergant, diſcurſiue deſcribi, ſ. ad notas intellectuales reuocari nulla mentis acie poſſunt, ideoque, cum in ſolidis perfecte ſimilibus atque aequalibus, ſed diſcongruentibus, cuius generis ſunt manus ſiniſtra et dextra (quatenus ſolum ſecundum extenſionem concipiuntur,) aut triangula ſphaerica e duobus hemiſphaeriis oppoſitis, ſit diuerſitas, per quam impoſſibile eſt vt termini extenſionis coincidant, quanquam per omnia, quae notis, menti per ſermonem intelligibilibus, efferre licet, ſibi ſubſtitui poſſint, patet hic non niſi quadam intuitione pura diuerſitatem, nempe diſcongruentiam notari poſſe. Hinc Geometria principiis vtitur non indubitatis ſolum ac diſcurſiuis, ſed ſub obtutum mentis cadentibus, et *euidentia* in demonſtrationibus (quae eſt claritas certae cognitionis, quatenus aſſimilatur ſenſuali) non ſolum in ipſa eſt maxima, ſed et vnica, quae datur in ſcientiis puris, omnisque *euidentiae* in aliis *exemplar* et medium, quia, cum Geometria *ſpatii relationes* contempletur, cuius conceptus ipſam omnis intuitus ſenſualis formam in ſe continet, nihil poteſt in perceptis ſenſu externo clarum eſſe et perſpicuum, niſi mediante eodem intuitu, in quo contemplando ſcientia illa verſatur. Ceterum Geometria propoſitiones ſuas vniuerſales non demonſtrat: obiectum cogitando per conceptum vniuerſalem, quod fit in rationalibus, ſed illud oculis ſubiiciendo per intuitum ſingularem, quod fit in ſenſitiuis (*).

D. *Spatium non eſt aliquid obiectiui* et realis, nec ſubſtantia, nec accidens, nec relatio; *ſed ſubiectiuum* et ideale et e natura mentis ſtabili lege proficiſcens veluti ſchema, omnia omnino externe ſenſa ſibi coordinandi. Qui ſpatii realitatem defendunt; vel illud vt *abſolutum* et immenſum rerum poſſibilium *receptaculum* ſibi concipiunt, quae ſententia, poſt Anglos, Geometrarum plurimis arridet, vel contendunt eſſe *ipſam* rerum exiſtentium relationem, rebus ſublatis plane euaneſcentem, et non niſi inactualibus cogitabilem vti, poſt Leibnitzium, noſtratum plurimi ſtatuunt. Quod attinet primum illud inane rationis commentum, cum veras relationes infinitas, absque vllis erga ſe relatis entibus, fingat, pertinet ad mundum fabuloſum. Verum qui in ſententiam poſteriorem abeunt, longe deteriori errore labuntur. Quippe, cum illi non niſi conceptibus quibus-

---

(*) Quod ſpatium neceſſario concipiendum ſit tanquam quantum continuum, quum facile ſit demonſtratu, hic praetereo. Inde autem fit vt ſimplex in ſpatio non ſit pars ſed terminus. Terminus autem generaliter eſt id in quanto continuo quod rationem continet limitum. Spatium quod non eſt terminus alterius eſt *completum* (*ſolidum*). Terminus ſolidi eſt *ſuperficies*, ſuperficiei *linea*, lineae *punctum*. Ergo tria ſunt terminorum genera in ſpatio quemadmodum tres dimenſiones. Horum terminorum duo (ſuperficies et linea) ipſi ſunt ſpatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum niſi Spatium aut Tempus.

quibusdam rationalibus, ſ. ad Noumena pertinentibus offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime abſconditis e. g. quaeſtionibus de mundo ſpirituali, de omnipraeſentia etc. hi ipſis Phaenomenis et omnium phaenomenorum fidiſſimo interpreti, Geometriae aduerſa fronte repugnant. Nam, ne apertum in definiendo ſpatio circulum, quo neceſſario intricantur, in medium proferam, Geometriam, ab apice certitudinis deturbatam, in earum ſcientiarum cenſum reiiciunt, quarum principia ſunt empirica. Nam ſi omnes ſpatii affectiones non niſi per experientiam a relationibus externis mutuatae ſunt, axiomatibus Geometricis non ineſt vniuerſalitas, niſi comparatiua, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens ac obſeruatur, neque neceſſitas, niſi ſecundum ſtabilitas naturae leges, neque praeciſio, niſi arbitrario conficta, et ſpes eſt, vt ſit in empiricis, ſpatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitiuis praeditum, et forte etiam bilineum rectilineum.

E. Quanquam *conceptus ſpatii*, vt obiectiui alicuius et realis entis vel affectionis, ſit imaginarius, nihilo tamen ſecius, *reſpectiue ad ſenſibilia quaecunque*, non ſolum eſt *veriſſimus*, ſed et omnis veritatis in ſenſualitate externa fundamentum. Nam res non poſſunt ſub vlla ſpecie ſenſibus apparere, niſi mediante vi animi, omnes ſenſationes ſecundum ſtabilem et naturae ſuae inſitam legem coordinante. Cum itaque nihil omnino ſenſibus ſit dabile, niſi primitiuis ſpatii axiomatibus eiusque conſectariis (Geometria praecipiente) conformiter, quanquam horum principium non ſit niſi ſubiectiuum, tamen neceſſario hisce conſentiet, quia eatenus ſibimet ipſi conſentit, et leges ſenſualitatis erunt leges naturae, *quatenus in ſenſus cadere poteſt.* Natura itaque Geometriae praeceptis ad amuſſim ſubiecta eſt, quoad omnes affectiones ſpatii ibi demonſtratas, non ex hypotheſi ficta, ſed intuitiue data, tanquam conditione ſubiectiua omnium phaenomenorum, quibus vnquam natura ſenſibus patefieri poteſt. Certe, niſi conceptus ſpatii per mentis naturam originarie datus eſſet. (ita, vt, qui relationes quascunque alias, quam per ipſum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipſo conceptu in figmenti ſui ſubſidium vti coactus eſſet,) geometriae in philoſophia naturali vſus parum tutus foret; dubitari enim poſſet: an ipſa notio haec, ab experientia deprompta, ſatis cum natura conſentiat, negatis forſitan, a quibus abſtractum erat determinationibus, cuius aliquibus etiam ſuſpicio in mentem incidit. *Spatium* itaque eſt *principium formale Mundi ſenſibilis* abſolute primum, non ſolum propterea: quod per illius conceptum obiecta vniuerſi poſſint eſſe phaenomena, ſed potiſſimum hanc ob rationem, quod per eſſentiam, non eſt, niſi vnicum, omnia omnino externe ſenſibilia conplectens, adeoque principium conſtituit *Vniuerſitatis* h. e. totius, quod non poteſt eſſe pars alterius.

Corrolarium.

En itaque bina cognitionis ſenſitiuae principia, non, quemadmodum eſt in intellectualibus, conceptus generales, ſed intuitus ſingulares, attamen puri; in quibus non ſicut leges rationis praecipiunt, partes et potiſſimum ſimplices continent rationem poſſibilitatis compoſiti, ſed, ſecundum exemplar intuitus ſenſitiui, *infinitum continet rationem partis* cuiusque cogitabilis, ac tandem ſimplicis, ſ. potius *termini*. Nam, non niſi dato infinito tam ſpatio quam tempore, tempus quodlibet definitum *limitando* eſt aſſignabile, et tam punctum quam momentum per ſe cogitari non poſſunt, ſed non concipiuntur niſi in dato iam ſpatio et tempore, tamquam horum termini. Ergo omnes affectiones primitiuae horum conceptuum ſunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari poſſunt. Nihilo tamen minus ſunt *ſubſtrata intellectui*, e datis intuitiue primis, ſecundum leges logicas, conſectaria concludentis, maxima qua fieri poteſt certitudine. Horum quidem conceptuum *alter* proprie intuitum *obiecti*, alter *ſtatum* concernit, inprimis *repraeſentatiuum*. Ideo etiam ſpatium *temporis* ipſius conceptui, ceu typus, adhibetur, repraeſentando hoc per *lineam* eius-

que

Univ. Bibl. München

que terminos (momenta) per puncta. Tempus autem *vniuerſali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*, complectendo omnia omnino ſuis reſpectibus, nempe ſpatium ipſum et praeterea accidentia, quae in relationibus ſpatii comprehenſa non ſunt, vti cogitationes animi. Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, ſed tamen praecipuas *conſtituit conditiones quibus* fauentibus *ſecundum rationis leges mens notiones ſuas conferre poſſit*; ſic, quid ſit impoſſibile iudicare non poſſum, niſi de eodem ſubiecto *eodem tempore* praedicans A et non A. Et praeſertim, ſi intellectum advertimus ad experientiam, reſpectus cauſſae et cauſſati, in externis quidem obiectis indiget relationibus ſpatii, in omnibus autem, tam externis, quam internis, nonniſi temporis reſpectu opitulante quid ſit prius, quidnam poſterius, ſ. cauſſa et cauſſatum, edoceri mens poteſt. Et vel ipſius ſpatii *quantitatem* intelligibilem reddere non licet, niſi illud relatum ad menſuram tanquam vnitatem, exponamus numero, qui ipſe non eſt, niſi multitudo ſit numerando, h. e. in tempore dato ſucceſſiue vnum vni addendo diſtincta cognita.

Tandem quaſi ſponte cuilibet oboritur quaeſtio, vtrum *conceptus* vterque ſit *connatus*, an *acquiſitus*. Poſterius quidem per demonſtrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam ſternit philoſophiae pigrorum, vlteriorem quemlibet indagationem per citationem cauſſae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum eſt. Verum *conceptus vterque* procul dubio *acquiſitus eſt*, non a ſenſu quidem obiectorum (ſenſatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abſtractus, ſed ab ipſa mentis actione, ſecundum perpetuas leges ſenſa ſua coordinante, quaſi typus immutabilis, ideoque intuitiue cognoſcendus. Senſationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum eſt, niſi lex animi, ſecundum quam certa ratione ſenſa ſua e praeſentia obiecti coniungit.

SECTIO IV.

De principio formae Mundi intelligibilis.

§. 16.

Qui ſpatium et tempus pro reali aliquo et abſolute neceſſario omnium poſſibilium ſubſtantiarum et ſtatuum quaſi vinculo habent, haud quidquam aliud requiri putant ad concipiendum: quipote exiſtentibus pluribus quidam reſpectus originarius competat, ceu influxuum poſſibilium conditio primitiua et formae eſſentialis vniuerſi principium. Nam quia quaecunque exiſtunt, ex ipſorum ſententia neceſſario ſunt alicubi, cur ſibi certa ratione praeſto ſint inquirere ſuperuacaneum ipſis videtur, quoniam id ex ſpatii, omnia comprehendentis, vniuerſitate per ſe determinetur. Verum praeterquam, quod hic conceptus, vti iam demonſtratum eſt, ſubiecti potius leges ſenſitiuas quam ipſorum obiectorum conditiones attineat, ſi vel maxime illi realitatem largiaris tamen non denotat, niſi intuitiue datam coordinationis vniuerſalis poſſibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaeſtio, non niſi intellectui ſolubilis: *quonam principio ipſa haec relatio omnium ſubſtantiarum nitatur quae intuitiue ſpectata vocatur ſpatium.* In hoc itaque cardo vertitur quaeſtionis de principio formae mundi intelligibilis, vt pateat: quonam pacto poſſibile ſit, *vt plures ſubſtantiae in mutuo ſint comercio*, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur Mundus. Mundum autem hic non contemplamur quoad materiam, i. e. ſubſtantiarum, quibus conſtat, naturas, vtrum ſint materiales, an immateriales, ſed quoad Formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat Nexus et inter omnes Totalitas.

§. 17.

Datis pluribus ſubſtantiis, *principium comercii* inter illas poſſibilis *non ſola ipſarum exiſtentia conſtat*, ſed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipſam ſubſiſtentiam non reſpiciunt aliud quicquam neceſſario, niſi forte ſui cauſſam, at cauſſati reſpectus ad cauſſam non eſt commercium, ſed dependentia. Igitur, ſi quoddam illas cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praeciſe determinante, opus eſt.

Et in hoc quidem conſiſtit influxus phyſici πρωτον ψευδος, ſecundum vulgarem ipſius ſenſum: quod commercium ſubſtantiarum et vires tranſeuntes per ſolam ipſarum exiſtentiam affatim cognoſcibiles temere ſumat, adeoque non tam ſit ſyſtema aliquod, quam potius omnis ſyſtematis philoſophici, tanquam in hoc argumento ſuperflui, neglectus. A qua macula, ſi hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod vnicum reale dici et a quo mundi Totum reale non ideale aut imaginarium dici meretur.

§. 18.

Totum e ſubſtantiis neceſſariis eſt impoſſibile. Quoniam enim ſua cuique exiſtentia abunde conſtat, citra omnem ab alia quauis dependentiam, quae plane in neceſſaria non cadit, patet: non ſolum commercium ſubſtantiarum (h. e. dependentiam ſtatuum reciprocam) ex ipſarum exiſtentia non conſequi ſed ipſis tanquam neceſſariis competere omnino non poſſe.

§. 19.

Totum itaque ſubſtantiarum eſt totum contingentium et *Mundus, per ſuam eſſentiam, meris conſtat contingentibus.* Praeterea nulla ſubſtantia neceſſaria eſt in nexu cum mundo, niſi vt cauſſa cum cauſſato, ideoque non vt pars cum complimentis ſuis ad totum, (quia nexus compartium eſt mutuae dependentiae quae in ens neceſſarium non cadit). Cauſſa itaque mundi eſt ens extramundanum, adeoque non eſt Anima Mundi, nec praeſentia ipſius in mundo eſt localis, ſed virtualis.

§. 20.

Subſtantiae mundanae ſunt entia ab alio, ſed non a diuerſis, ſed *omnia ab Vno.* Fac enim illas eſſe cauſſata plurium entium neceſſariorum: in commercio non eſſent effectus, quorum cauſſae ab omni relatione mutua ſunt alienae. Ergo VNITAS *in coniunctione* *ſubſtantiarum vniuerſi eſt conſectarium dependentiae omnium ab Vno.* Hinc forma vniuerſi teſtatur de cauſſa meteriae et, nonniſi *cauſſa vniuerſorum vnica*, eſt *cauſſa Vniuerſitatis*, neque eſt mundi *Architectus*, qui non ſit ſimul *creator.*

§. 21.

Si plures forent cauſſae primae ac neceſſariae cum ſuis cauſſatis, eorum opificia eſſent *Mundi* non *Mundus* quia nullo modo connecterentur ad idem Totum, et v. v. ſi ſint plures Mundi extra ſe actuales, dantur plures cauſſae primae ac neceſſariae, ita tamen, vt nec Mundus vnus cum altero, nec cauſſa vnius cum mundo cauſſato alterius in vllo ſint comercio.

Plures itaque mundi extra ſe actuales *non per ipſum ſui conceptum ſunt impoſſibiles*, (vti Wolffius per notionem complexus ſ. multitudinis, quam ad totum, qua tale, ſufficere putauit, perperam concluſit) ſed ſub ſola hac conditione *ſi vnica tantum exiſtat cauſſa omnium neceſſaria.* Si vero admittantur plures *erunt plures mundi*, in ſenſu ſtrictiſſimo metaphyſico, *extra ſe poſſibiles.*

§. 22.

Si, quemadmodum a dato mundo ad cauſſam omnium ipſius partium vnicam valet conſequentia, ita etiam v. v. a data cauſſa communi omnibus ad nexum horum inter ſe, adeoque ad formam Mundi, ſimiliter procederet argumentatio, (quanquam fateor hanc concluſionem mihi non aeque perſpicuam videri) nexus ſubſtantiarum primitiuus non foret contingens, ſed, *per ſuſtentationem* omnium *a principio communi*, neceſſarius, adeoque harmonia proficiſcens ab ipſa earum ſubſiſtentia, fundata in cauſſa communi, procederet ſecundum regulas communes. *Harmoniam* autem talem voco *generaliter ſtabilitam*, cum illa, quae locum non habet, niſi quatenus ſtatus quaelibet ſubſtantiae indiuiduales adaptantur ſtatui alterius, ſit *harmonia ſingulariter ſtabilita* et commercium e priori harmonia ſit reale et *phyſicum*, e poſteriori autem ideale et *ſympatheticum.*

ticum. Commercium itaque omne ſubſtantiarum vniuerſi eſt *externe ſtabilitum*, (per cauſſam omnium communem,) et vel generaliter ſtabilitum, per influxum phyſicum, (emendatiorem,) vel indiuidualiter ipſarum ſtatibus conciliatum, poſterius autem, vel per primam cuiusuis ſubſtantiae conſtitutionem *originarie* fundatum, vel, *occaſione* cuiuslibet mutationis impreſſum, quorum illud *Harmonia praeſtabilita* hoc *occaſionaliſſmus* audit. Si itaque per ſuſtentationem omnium ſubſtantiarum ab vno, *neceſſaria* eſſet *coniunctio* omnium qua conſtituunt Vnum, commercium ſubſtantiarum vniuerſale erit per *Influxum phyſicum*, et Mundus totum reale; ſin minus, commercium erit ſympatheticum (h. e. harmonia absque vero commercio) et Mundus non niſi totum ideale. Mihi quidem, quanquam non demonſtratum, tamen abunde etiam aliis ex rationibus probatum eſt prius.

SCHOLION.

Si pedem aliquantulum vltra terminos certitudinis apodicticae, quae Metaphyſicam decet, promouere fas eſſet, operae pretium videtur: quaedam, quae pertinent ad intuitus ſenſitiui non ſolum leges, ſed etiam cauſſas, *per intellectum* tantum cognoſcendas indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipſius aſpectui non patet in infinitum, niſi *quatenus ipſa cum omnibus aliis ſuſtentatur ab eadem Vi infinita Vnius.* Hinc non ſentit externa, niſi per praeſentiam eiusdem cauſſae ſuſtentatricis communis, ideoque ſpatium, quod eſt conditio vniuerſalis et neceſſaria compraeſentiae omnium ſenſitiue cognita, dici poteſt OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. (Cauſſa enim vniuerſi non eſt omnibus atque ſingulis propterea praeſens, quia eſt in ipſorum locis, ſed ſunt loca, h. e. relationes ſubſtantiarum poſſibiles, quia omnibus intime praeſens eſt.) Porro, quoniam poſſibilitas mutationum et ſucceſſionum omnium, cuius principium, quatenus ſenſitiue cognoſcitur, reſidet in conceptu Temporis, ſupponit perdurabilitatem ſubiecti, cuius ſtatus oppoſiti ſuccedunt, id autem, cuius ſtatus fluunt, non durat,

niſi

niſi ſuſtentetur ab alio: conceptus temporis tamquam vnici infiniti et immutabilis (*), in quo ſunt et durant omnia, eſt *cauſſae* generalis *aeternitas*, *phaenomenon.* Verum conſultius videtur: littus legere cognitionum per intellectus noſtri mediocritatem nobis conceſſarum, quam in altum indagationum eiusmodi myſticarum prouehi, quemadmodum fecit Mallebranchius, cuius ſententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abeſt: *nempe nos omnia intueri in Deo.*

SECTIO V.

De Methodo circa ſenſitiua et intellectualia in Metaphyſicis.

§. 23.

In omnibus ſcientiis, quarum principia intuitiue dantur, vel per intuitum ſenſualem, (experientiam) vel per intuitum ſenſitiuum quidem, at purum (conceptus ſpatii temporis et numeri) h. e. in ſcientia naturali, et Matheſi, *vſus dat Methodum* et tentando atque inueniendo, poſtquam ſcientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem prouecta eſt, elucescit: qua via atque ratione incedendum ſit, vt fiat conſummata et abſterſis maculis, tam errorum quam confuſarum cogitationum, purior niteſcat; perinde ac Grammatica, poſt vſum vberiorem ſermonis, ſtilus poſt poëmatum, aut orationum elegantia exempla, regulis et diſciplinae anſam praebuerunt. *Vſus* autem *intellectus* in talibus ſcientiis, quarum tam conceptus primitiui, quam axiomata ſenſitiuo intuitu dantur, non eſt niſi *logicus* h. e. per quem tantum cognitiones ſibi inuicem ſubordinamus quoad vniuerſalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, conſectaria intuitus puri axiomatibus intuitiuis. Verum in Philoſophia pura, qualis eſt Metaphyſica, in qua *vſus intellectus* circa principia eſt *realis*, h. e. conceptus rerum et

---

(*) **Temporis momenta non ſibi videntur ſuccedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum ſucceſſionem praemittendum eſſet; ſed per intuitum ſenſitiuum actualia quaſi per ſeriem continuam momentorum deſcendere videntur.**

et relationum primitiui atque ipſa axiomata per ipſum intellectum purum primitiue dantur, et, quoniam non ſunt intuitus, ab erroribus non ſunt immunia, *Methodus anteuertit omnem ſcientiam* et quidquid tentatur ante huius praecepta, probe excuſſa et firmiter ſtabilita, temere conceptum et inter inana mentis ludibria reiiciendum videtur. Nam, cum rectus rationis vſus hic ipſa principia conſtituat, et tam obiecta, quam, quae de ipſis cogitanda ſunt, axiomata, per ipſius indolem ſolam primo innoteſcant, expoſitio legum rationis purae eſt ipſa ſcientiae geneſis, et earum a legibus ſuppoſiticiis diſtinctio criterium veritatis. Hinc, quoniam methodus huius ſcientiae hoc tempore celebrata non ſit, niſi qualem Logica omnibus ſcientiis generaliter praecipit, illa autem, quae ſingulari Metaphyſicae ingenio ſit accomodata, plane ignoretur, mirum non eſt quod huius indaginis ſtudioſi ſaxum ſuum Siſypheum voluendo in aeuum vix aliquid adhucdum profeciſſe videantur. Quanquam autem mihi hic nec animus eſt nec copia, fuſius de tam inſigni et latiſſime patenti argumento diſſerendi, tamen, quae partem huius methodi haud contemnendam conſtituunt, nempe *ſenſitiuae cognitionis cum intellectuali contagium*, non quatenus ſolum incautis obrepit in applicatione principiorum, ſed ipſa principia ſpuria ſub ſpecie axiomatum effingit, breuibus iam adumbrabo.

§. 24.

Omnis Metaphyſicae circa ſenſitiua atque intellectualia methodus ad hoc potiſſimum praeceptum redit: ſollicite cauendum eſſe, *ne principia ſenſitiuae cognitionis domeſtica terminos ſuos migrent ac intellectualia afficiant.* Nam quia *praedicatum* in quolibet iudicio intellectualiter enunciato, *eſt conditio*, abſque qua ſubiectum cogitabile non eſſe aſſeritur, adeoque praedicatum ſit cognoſcendi principium; ſi eſt conceptus ſenſitiuus, non erit niſi conditio ſenſitiuae cognitionis poſſibilis, adeoque apprime quadrabit in ſubiectum iudicii, cuius conceptus itidem eſt ſenſitiuus. At ſi admoueatur conceptui intellectuali, iudicium tale non niſi ſecundum leges ſubiectiuas erit validum, hinc de notione intellectuali ipſa non praedicandum et obiectiue efferendum, ſed *tantum vt conditio, abſque qua ſenſitiuae cognitioni conceptus dati locus non eſt* (*). Quoniam autem praeſtigiae intellectus, per ſubornationem conceptus ſenſitiui, tanquam notae intellectualis, dici poteſt (ſecundum analogiam ſignificatus recepti) *vitium ſubreptionis*, erit permutatio intellectualium et ſenſitiuorum *vitium ſubreptionis Metaphyſicum*, (*phaenomenon intellectuatum*, ſi barbarae voci venia eſt) adeoque axioma tale *hybridum*, quod ſenſitiua pro neceſſario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma ſubrepticium*. Et ex hisce quidem axiomatibus ſpuriis prodierunt principia fallendi intellectus per omnem Metaphyſicam peſſime graſſata. Vt autem habeamus, quod in promptu ſit et luculenter cognoſcibile, horum iudiciorum criterium et veluti Lydium lapidem, quo illa dignoſcamus a genuinis, ſimulque, ſi forſan firmiter adhaerere intellectui videantur, artem quandam docimaſticam, cuius ope, quantum pertineat ad ſenſitiua quantum ad intellectualia, aequa fieri poſſit aeſtimatio, altius in hanc quaeſtionem deſcendendum eſſe puto.

§. 25.

En igitur PRINCIPIVM REDVCTIONIS axiomatis cuiuslibet ſubrepticii: *Si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam prae-*

(*) Foecundus et facilis eſt huius criterii vſus in dignoſcendis principiis, quae tantum leges cognitionis ſenſitiuae enunciant, ab iis, quae praeterea aliquid circa obiecta ipſa praecipiunt. Nam ſi praedicatum ſit conceptus intellectualis, reſpectus ad ſubiectum iudicii, quantumuis ſenſitiue cogitatum, denotat ſemper notam obiecto ipſo competentem. At *ſi praedicatum ſit conceptus ſenſitiuus*, quoniam leges cognitionis ſenſitiuae non ſunt conditiones poſſibilitatis rerum ipſarum, *de ſubiecto* iudicii *intellectualiter cogitato* non valebit, adeoque obiectiue enunciari non poterit. Sic in vulgari illo axiomate; *quicquid exiſtit eſt alicubi*, cum praedicatum contineat conditiones cognitionis ſenſitiuae, non poterit de ſubiecto iudicii, nempe *exiſtenti* quolibet generaliter enunciari; adeoque formula haec obiectiue praecipiens falſa eſt. Verum ſi conuertatur propoſitio, ita vt praedicatum fiat conceptus intellectualis, emerget veriſſima, vti: *quicquid eſt alicubi, exiſtit.*

praedicatur, quod pertinet ad reſpectus SPATII ATQVE TEMPORIS: *obiectiue non eſt enuncianda et non denotat niſi conditionem, ſine qua conceptus datus ſenſitiue cognoſcibilis non eſt.* Quod eiusmodi axioma ſit ſpurium, et ſi non falſum, ſaltim temere et precario aſſertum, inde liquet: quia, cum ſubiectum iudicii, intellectualiter concipitur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes ſpatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad conditiones ſenſitiuae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti neceſſario adhaeret, de dato conceptu intellectuali vniuerſaliter enuntiari non poteſt. Quod autem intellectus huic ſubreptionis vitio tam facile ſubiiciatur, inde eſt: quia ſub patrocinio alius cuiusdam regulae veriſſimae deluditur. Recte enim ſupponimus: *quicquid vllo plane intuitu cognoſci non poteſt prorſus non eſſe cogitabile*, adeoque impoſſibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit ſecundum formam ſpatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem aſſequi poſſumus, accidit: vt omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adſtrictus non eſt, pro impoſſibili habeamus, (intuitum purum intellectualem et legibus ſenſuum exemtum, qualis eſt diuinus, quem Plato vocat Ideam, praetereuntes) ideoque omnia poſſibilia axiomatibus ſenſitiuis ſpatii ac temporis ſubiiciamus.

§. 26.

Omnes autem ſenſitiuarum cognitionum ſub ſpecie intellectualium praeſtigiae, e quibus oriuntur axiomata ſubrepticia ad tres ſpecies reuocari poſſunt, quarum formulas generales has habeto:

1. Eadem conditio ſenſitiua, ſub qua ſola *Intuitus* Obiecti eſt poſſibilis, eſt conditio ipſius *poſſibilitatis Obiecti.*
2. Eadem conditio ſenſitiua, ſub qua ſola *Data ſibi conferri poſſunt ad formandum conceptum obiecti intellectualem*, eſt etiam conditio ipſius poſſibilitatis obiecti.
3. Eadem conditio ſenſitiua, ſub qua *ſubſumtio obiecti* alicuius obuii *ſub dato conceptu intellectuali* ſolum poſſibilis eſt, eſt etiam conditio poſſibilitatis ipſius obiecti.

§. 27.

Axioma ſubrepticium PRIMAE claſſis eſt: *Quicquid eſt, eſt alicubi et aliquando* (*). Hoc vero principio ſpurio omnia entia, etiamſi intellectualiter cognoſcantur, conditionibus ſpatii atque temporis in exiſtendo adſtringuntur. Hinc de ſubſtantiarum immaterialium, (quarum tamen eandem ob cauſſam nullus datur intuitus ſenſitiuus, nec ſub tali forma repraeſentatio,) locis in vniuerſo corporeo, de ſede Animae, et id genus aliis quaeſtiones iactant inanes, et cum ſenſitiua intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe miſceantur, plerumque accidit vt diſceptantium, alter hircum mulgere, alter cribrum ſupponere videatur. Eſt autem immaterialium in Mundo corporeo praeſentia virtualis, non localis; (quanquam ita improprie vocitetur,) ſpatium autem non continet conditiones poſſibilium actionum mutuarum, niſi materiae; quidnam vero immaterialibus ſubſtantiis relationes externas virium tam inter ſe quam erga corpora conſtituat intellectum humanum plane fugit, vti vel perſpicaciſſimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indigator et arbiter (in litteris ad principem quandam germaniae miſſis) argute notauit. Cum autem ad entis ſummi et extramundani conceptum peruenerint, dici non poteſt, quantum hiſce obuolitantibus intellectui vmbris ludificentur. *Praeſentiam* Dei ſibi fingunt *localem*, Deumque mundo inuoluunt, tanquam infinito ſpatio ſimul comprehenſum, hanc ipſi limitationem compenſaturi, videlicet, localitate quaſi *per eminentiam* concepta, h. e. infinita. At in pluribus locis ſimul

---

(*) Spatium et tempus concipiuntur, quaſi omnia ſenſibus vlla ratione obuia *in ſe* comprehendant. Ideo non datur ſecundum leges mentis humanae vllius entis intuitus, niſi vt *in ſpatio ac tempore* contenti: Comparari huic praeiudicio poteſt aliud, quod proprie non eſt axioma ſubrepticium, ſed ludibrium phantaſiae, quod ita exponi poſſet generali formula: Quicquid exiſtit, *in illo eſt ſpatium et tempus* h. e, omnis ſubſtantia eſt *extenſa* et continuo *mutata*. Quanquam enim, quorum conceptus ſunt craſſiores, hac imaginandi lege firmiter adſtringuntur, tamen facile ipſi perſpiciunt: hoc pertinere tantum ad conatus phantaſiae rerum ſibi ſpecies adumbrandi, non ad conditiones exiſtendi.

ſimul eſſe, abſolute impoſſibile eſt, quia loca diuerſa ſunt extra ſe inuicem, ideoque quod eſt in pluribus locis, eſt extra ſemet ipſum, ſibique ipſi externe praeſens, quod implicat. Quod autem tempus attinet, poſtquam illud non ſolum legibus cognitionis ſenſitiuae exemerunt, ſed vltra mundi terminos ad ipſum ens extramundanum, tamquam conditionem exiſtentiae ipſius, transtulerunt, inextricabili labyrintho ſeſe inuoluunt. Hinc abſonis quaeſtionibus ingenia excruciant, v. g. cur Deus mundum non multis retro ſeculis condiderit. Facile quidem concipi poſſe ſibi perſuadent, quipote Deus praeſentia, h. e. actualia *temporis in quo eſt* cernat, at quomodo futura, h. e. actualia *temporis in quo nondum eſt* proſpiciat, difficile intellectu putant. (Quaſi exiſtentia entis neceſſarii per omnia temporis imaginarii momenta ſucceſſiue deſcendat et parte durationi ſuae iam exhauſta, quam adhuc victurus ſit aeternitatem vna cum ſimultaneis mundi euentibus proſpiciat.) Quae omnia notione temporis probe perſpecta fumi inſtar euaneſcunt.

§. 28.

SECVNDAE ſpeciei praeiudicia, cum intellectui imponant per conditiones ſenſitiuas, quibus mens adſtringitur, ſi in quibusdam caſibus ad intellectualem pertingere vult, adhuc magis ſe abſcondunt. Horum vnum eſt quod quantitatis, alterum quod qualitatum generaliter afficit cognitionem. Prius eſt: *Omnis multitudo actualis eſt dabilis numero* ideoque omne quantum finitum, poſterius: *quicquid eſt impoſſibile ſibi contradicit.* In vtroque conceptus temporis quidem non ingreditur notionem ipſam praedicati, neque cenſetur nota eſſe ſubiecti, attamen vt medium inſeruit conceptui praedicati informando, adeoque ceu conditio afficit conceptum intellectualem ſubiecti, quatenus non niſi ipſius ſubſidio ad hunc pertingimus.

Quod itaque attinet *prius*; cum omne quantum atque ſeries quaelibet non cognoſcatur diſtincte, niſi per coordinationem ſucceſſiuam, conceptus intellectualis quanti et multitudinis, opitulante tantum hoc conceptu temporis oritur et nunquam pertingit ad completudinem, niſi ſyntheſis abſolui poſſit tempore finito. Inde eſt: quod *infinita ſeries* coordinatorum ſecundum intellectus noſtri limites diſtincte comprehendi non poſſit, adeoque per vitium ſubreptionis videatur impoſſibilis. Nempe ſecundum leges intellectus puri, quaelibet ſeries cauſatorum habet ſui *principium*, h. e. non datur regreſſus in ſerie cauſſatorum absque termino, ſecundum leges autem ſenſitiuas quaelibet ſeries coordinatorum habet ſui *initium* aſſignabile, quae propoſitiones, quarum poſterior *menſurabilitatem* ſeriei, prior *dependentiam* totius inuoluit, perperam habentur pro identicis. Pari modo *argumento intellectus*, quo probatur: quod dato compoſito ſubſtantiali dentur compoſitionis principia, h. e. ſimplicia, ſe adiungit *ſuppoſiticium* aliquod, a ſenſitiua cognitione ſubornatum, quod nempe in tali compoſito regreſſus in partium compoſitione non detur in infinitum, h. e. quod definitus detur in quolibet compoſito partium numerus, cuius certe ſenſus priori non eſt geminus, adeoque temere illi ſubſtituitur. Quod itaque quantum mundanum ſit limitatum, (non maximum,) quod agnoſcat ſui principium, quod corpora conſtent ſimplicibus, ſub rationis ſigno vtique certo cognoſci poteſt. Quod autem vniuerſum, quoad molem ſit mathematice finitum, quod aetas ipſius transacta ſit ad menſuram dabilis, quod ſimplicium, quodlibet corpus conſtituentium, ſit definitus numerus, ſunt propoſitiones, quae aperte ortum ſuum e natura cognitionis ſenſitiuae loquuntur, et, vtcumque ceteroquin haberi poſſint pro veris, tamen macula haud dubita originis ſuae laborant.

Quod autem *poſterius* concernit *axioma ſubrepticium*, oritur temere conuertendo contradictionis principium. Adhaeret autem huic primitiuo iudicio conceptus temporis eatenus, quod datis *eodem tempore* contradictorie oppoſitis in eodem, liqueat impoſſibilitas, quod ita enunciatur: *Quicquid ſimul eſt ac non eſt, eſt impoſſibile.* Hic, quum per intellectum aliquid praedicetur in caſu, qui ſecundum leges ſenſitiuas datus eſt, iudicium apprime verum eſt et euidentiſſimum. Contra ea, ſi conuertas idem axioma ita vt dicas; *omne impoſſibile ſimul eſt ac non eſt*, ſ. inuoluit contradictionem, per ſenſitiuam cognitionem generaliter aliquid praedicas de obiecto Rationis, ideoque conceptum intellectualem de poſſibili aut impoſſibili ſubiicis conditionibus cognitionis ſenſitiuae, nempe reſpectibus temporis, quod quidem de legibus, quibus adſtringitur et limitatur intellectus humanus, veriſſimum eſt, obiectiue autem et generaliter nullo modo concedi poteſt. Nempe noſter quidem intellectus *impoſſibilitatem non animaduertit*, niſi vbi notare poteſt ſimultaneam oppoſitorum de eodem enunciationem, h. e. tantummodo vbi occurrit contradictio. Vbicunque igitur talis conditio non obuenit, ibi nullum intellectui humano de impoſſibilitate iudicium vacat; Quod autem ideo nulli plane intellectui liceat, adeoque, *quicquid non inuoluit contradictionem ideo ſit poſſibile*, temere concluditur, ſubiectiuas iudicandi conditiones pro obiectiuis habendo. Hinc tot vana commenta *virium* neſcio quarum pro lubitu confictarum, quae abſque obſtaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, ſeu ſi mauis, ad chimaeras procliui turbatim prorumpunt. Nam, cum *Vis* non aliud ſit, quam *reſpectus* ſubſtantiae A ad *aliud quiddam* B (accidens,) tanquam rationis ad rationatum: vis cuiusque poſſibilitas *non nititur identitate* cauſſae et cauſſati, ſ. ſubſtantiae et accidentis, ideoque etiam impoſſibilitas virium falſo confictarum *non pendet a ſola contradictione.* Nullam igitur *vim originariam* vt poſſibilem ſumere licet, niſi *datam ab experientia*, neque vlla intellectus perſpicacia eius poſſibilitas a priori concipi poteſt.

§. 29.

TERTIAE ſpeciei axiomata ſubrepticia e conditionibus *ſubiecto* propriis, a quibus in *obiecta* temere transferuntur, non ita pullulant, vt (quemadmodum fit in iis, quae ſunt claſſis ſecundae) ad conceptum intellectualem, *per ſenſitiue data* ſola pateat via, ſed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *caſum applicari*, h. e. cognoſci poteſt, vtrum aliquid ſub certo conceptu intellectuali, contineatur, nec ne. Eiusmodi eſt, tritum illud in quibusdam ſcholis: *Quicquid exiſtit contingenter, aliquando non exſtitit.* Oritur hoc principium ſuppoſiticium e penuria intellectus, contingentiae aut neceſſitatis notas *nominales* plerumque, *reales* raro perſpicientis. Hinc vtrum oppoſitum alicuius ſubſtantiae poſſibile ſit, quum per notas a priori depromtas vix perſpiciatur, aliunde non cognoſcetur, quam *ſi eam aliquando non fuiſſe conſtet*; et mutationes verius teſtantur contingentiam quam contingentia mutabilitatem, ita vt ſi nihil in mundo obueniret fluxum et tranſitorium, vix aliqua nobis notio contingentiae oboriretur. Ideoque propoſitio directa cum ſit veriſſima; *quicquid aliquando non fuit eſt contingens*, inuerſa ipſius non indigitat, niſi conditiones; ſub quibus ſolis, vtrum aliquid exiſtat neceſſario, an contingenter, dignoſcere licet; ideoque ſi ceu lex ſubiectiua, (qualis reuera eſt.) enuncietur, ita efferri debet: *de quo non conſtat, quod aliquando non fuerit, illius contingentiae notae ſufficientes per communem intelligentiam non dantur*; quod tandem tacite abit in conditionem obiectiuam; quaſi absque hoc annexo, contingentiae plane locus non ſit; Quo facto exſurgit axioma adulterinum et erroneum. Nam mundus hic, quanquam contingenter exiſtens, *eſt ſempiternus*, h. e. omni tempori ſimultaneus, vt ideo tempus aliquod fuiſſe, quo non exſtiterit, perperam aſſeratur.

§. 30.

Accedunt principiis ſubrepticiis magna affinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam ſenſitiuae cognitionis maculam affricant, ſed quibus tamen intellectus ita luditur, vt ipſa habeat pro argumentis ab obiecto depromtis, cum tantummodo *per conuenientiam*, cum libero et amplo intellectus vſu, pro ipſius ſingulari natura nobis commendentur. Ideoque, aeque ac ea quae ſuperius a nobis enumerata ſunt, nituntur rationibus *ſubiectiuis*, verum non legibus ſenſitiuae cognitionis, ſed ipſius intellectulectualis, nempe conditionibus, quibus ipſi facile videtur et promtum perſpicacia ſua vtendi. Liceat mihi horum principiorum, quantum equidem ſcio, nondum alibi diſtincte expoſitorum, hic coronidis loco mentionem aliquam iniicere. Voco autem *principia Conuenientiae*, regulas illas iudicandi, quibus libenter nos ſubmittimus, et quaſi axiomatibus inhaeremus, hanc ſolum ob rationem, quia, *ſi ab iis diſceſſerimus, intellectui noſtro nullum fere de obiecto dato iudicium liceret.* In horum cenſum veniunt ſequentia. PRIMVM; quo ſumimus, *omnia in vniuerſo fieri ſecundum ordinem naturae;* quod quidem principium Epicurus abſque vlla reſtrictione, omnes autem philoſophi, cum rariſſima et non ſine ſumma neceſſitate admittenda exceptione, vno ore profitentur. Ita autem ſtatuimus, non propterea, quod euentuum mundanorum ſecundum leges naturae communes tam amplam poſſideamus cognitionem, aut ſupernaturalium nobis pateret vel impoſſibilitas, vel minima poſſibilitas hypothetica, ſed quia, ſi ab ordine naturae diſceſſeris, intellectui nullus plane vſus eſſet, et temeraria citatio ſupernaturalium eſt puluinar intellectus pigri. Eandem ob rationem *miracula comparatiua*, influxus nempe ſpirituum ſollicite arcemus ab expoſitione phaenomenorum, quia cum eorum natura nobis incognita ſit, intellectus magno ſuo detrimento a luce experientiae, per quam ſolam legum iudicandi ſibi comparandarum ipſi copia eſt, ad vmbras incognitarum nobis ſpecierum et cauſſarum auerteretur. SECVNDVM eſt *fauor* ille *Vnitatis*, philoſophico ingenio proprius, a quo peruulgatus iſte canon profluxit: *principia non eſſe multiplicanda praeter ſummam neceſſitatem;* cui ſuffragamur, non ideo, quia cauſſalem in mundo vnitatem, vel ratione vel experientia, perſpiciamus, ſed illam ipſam indagamus impulſu intellectus, qui tantundem ſibi in explicatione phaenomenorum profeciſſe videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata deſcendere ipſi conceſſum eſt. TERTIVM eius generis principiorum eſt: *nihil omnino Materiae oriri, aut interire*, omneſque mundi viciſſitudines ſolam concernere formam; quod poſtulatum, ſuadente intellectu communi omnes philoſophorum ſcholas peruagatum eſt, non quod illud pro comperto, aut per argumenta a priori demonſtrato habitum ſit, ſed quia, ſi materiam ipſam fluxam et tranſitoriam ad miſeris, nihil plane ſtabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum ſecundum leges vniuerſales et perpetuas adeoque vſui intellectus amplius inſeruiret.

Et haec quidem de Methodo, potiſſimum circa diſcrimen ſenſitiuae atque intellectualis cognitionis, quae ſi aliquando curatiori indagatione ad amuſſim redacta fuerit, ſcientiae propedeuticae loco erit, omnibus in ipſos Metaphyſicae receſſus penetraturis immenſum quantum profuturae.

NOTA. Quoniam in poſtrema hac ſectione indagatio Methodi omnem facit paginam, et regulae praecipientes veram circa ſenſitiua argumentandi formam propria luce ſplendeant, nec eam ab exemplis illuſtrationis cauſa allatis mutuentur, horum tantummodo quaſi in tranſcurſu mentionem inieci. Quare mirum non eſt, nonnulla ibi audacius quam verius plerisque aſſerta viſum iri, quae vtique, cum aliquando licebit eſſe prolixiori, maius argumentorum robus ſibi expoſcent. Sic quae §. 27. de Immaterialium localitate attuli explicatione indigent, quam, ſi placet, quaeras apud Eulerum l. c. Tom. 2. pag 49-52 Anima enim non propterea cum corpore eſt in commercio, quia in certo ipſius loco detinetur, ſed tribuitur ipſi locus in vniuerſo determinatus ideo, quia cum corpore quodam eſt in mutuo commercio, quo ſoluto omnis ipſius in ſpatio poſitus tollitur. *Localitas* itaque illius eſt *deriuatiua* et contingenter ipſi conciliata, *non primitiua* atque exiſtentiae ipſius adhaerens conditio neceſſaria, propterea quod quaecunque per ſe ſenſuum externorum (quales ſunt homini) obiecta eſſe non poſſunt i. e. *immaterialia* a conditione vniuerſali *externe ſenſibilium* nempe ſpatio plane eximuntur. Hinc animae localitas abſoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui poteſt.

ERRATA.

Quod interpuncta verborum attinet propter aliquam Auctoris abſentiam per totam diſſertationem varie erratum eſt quae Lector beneuolus ipſe corrigat Reliqua quae ſub obtutum ceciderunt haec ſunt: pag. 9. lin. 18. loco *empiricae*, lege *empirici*. Pag. 11. lin. 11. l. *vſus*, lege *finis*: l. *elenchitius*, lege *elenchticus*; lin. 25. deleatur punctum. In nota lin. 2. lege: quae ipſi *per libertatem* in eſſe etc. Pag. 15. lin. 12. lege circulum. Pag 16. lin. 28. l. *condito*, l. *conditio* Pag. 17. lin. 15. deleatur *nempe motum*. Pag. 23. lin. 16. deleat. *ſit*. Pag. 25. lin. 21. l. *complimentis*, lege *complementis*. Pag. 26. lin. 2. l. *meteriae*, lege *materiae*; lin. 27. loco *quaelibet*, lege *quilibet*. Pag. 29. lin. 5. loco *inana*, lege *vana*.

Grundlegung
zur
Metaphyſik
der Sitten

von

Immanuel Kant.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1785.

Vorrede.

Die alte griechiſche Philoſophie theilte ſich in drey Wiſſenſchaften ab: Die **Phyſik**, die **Ethik** und die **Logik**. Dieſe Eintheilung iſt der Natur der Sache vollkommen angemeſſen und man hat an ihr nichts zu verbeſſern, als etwa nur das Prinzip derſelben hinzu zu thun, um ſich auf ſolche Art theils ihrer Vollſtändigkeit zu verſichern, theils die nothwendige Unterabtheilungen richtig beſtimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntnis iſt entweder **material** und betrachtet irgend ein Objekt, oder **formal**, und beſchäftigt ſich blos mit der Form des Verſtandes und der Vernunft ſelbſt und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterſchied der Objekte. Die formale Philoſophie heißt **Logik**, die materiale aber, welche es mit beſtimmten Gegenſtänden und den Geſetzen zu thun hat, denen ſie unterworfen ſind, iſt wiederum zwiefach. Denn dieſe Geſetze ſind entweder Geſetze der **Natur**, oder der **Freiheit**. Die Wiſſenſchaft von der erſten heißt **Phyſik**, die der andern iſt **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, dieſe Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empiriſchen Theil haben, d. i. einen ſolchen, da die allgemeinen und nothwendigen Geſetze des Denkens auf Gründen beruheten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn ſonſt wäre ſie nicht Logik, d. i. ein Canon für den Verſtand, oder die Vernunft, der bey allem Denken gilt und demonſtrirt werden muß. Dagegen können ſo wohl die natürliche, als ſittliche Weltweisheit, jede ihren empiriſchen Theil haben, weil jene der Natur, als einem Gegenſtande der Erfahrung, dieſe aber dem Willen des Menſchen, ſo fern er durch die Natur afficirt wird, ihre Geſetze beſtimmen muß, die erſtern zwar als Geſetze, nach denen alles geſchieht, die zweyten als ſolche, nach denen alles geſchehen ſoll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geſchieht.

Man kann alle Philoſophie, ſo fern ſie ſich auf Gründe der Erfahrung fußt, **empiriſche**, die aber, ſo lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, **reine Philoſophie** nennen. Die letztere, wenn ſie blos formal iſt, heißt **Logik**, iſt ſie aber auf beſtimmte Gegenſtände des Verſtandes eingeſchränkt, heißt **Metaphyſik.**

Auf ſolche Weiſe entſpringt die Idee einer zwiefachen Metaphyſik, einer **Metaphyſik der Natur** und einer **Metaphyſik der Sitten.** Die Phyſik wird alſo ihren empiriſchen, aber auch einen rationalen Theil haben, die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empiriſche Theil beſonders **praktiſche Anthropologie**, der rationale aber eigentlich **Moral** heißen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künſte, haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, ſondern jeder ſich auf gewiſſe Arbeit, die ſich ihrer Behandlungsweiſe nach, von andern merklich unterſcheidet, einſchränkt, um ſie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leiſten zu können. Wo die Arbeiten ſo nicht unterſchieden und vertheilt werden, wo jeder ein Tauſendkünſtler iſt, da liegen die Gewerbe noch in der größten Barbarey. Aber ob dieſes zwar für ſich ein der Erwägung nicht unwürdiges Objekt wäre, zu fragen: ob die reine Philoſophie in allen ihren Theilen nicht ihren beſondern Mann erheiſche und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht beſſer ſtehen würde, wenn die, ſo das Empiriſche mit dem Rationalen, dem Geſchmacke des Publicums gemäß, nach allerley ihnen ſelbſt unbekannten Verhältniſſen gemiſcht, zu verkaufen gewohnt ſind, die ſich Selbſtdenker, andere aber, die den blos rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwey Geſchäfte zugleich zu treiben, die in der Art, ſie zu behandeln, gar ſehr verſchieden ſind, zu deren jedem vielleicht ein beſonderes Talent erfodert

dert wird und deren Verbindung in einer Perſon nur Stümper hervorbringt: ſo frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wiſſenſchaft es erfodere, den empiriſchen von dem rationalen Theil jederzeit ſorgfältig abzuſondern und vor der eigentlichen (empiriſchen) Phyſik eine Metaphyſik der Natur, vor der praktiſchen Anthropologie aber eine Metaphyſik der Sitten voran zu ſchicken, die von allem empiriſchen ſorgfältig geſäubert ſeyn müßte, um zu wiſſen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leiſten könne und aus welchen Quellen ſie ſelbſt dieſe ihre Belehrung a priori ſchöpfe, es mag übrigens das letztere Geſchäfte von allen Sittenlehrern, (deren Nahme Legion heißt) oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Abſicht hier eigentlich auf die ſittliche Weltweisheit gerichtet iſt, ſo ſchränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meyne, daß es von der äußerſten Nothwendigkeit ſey, einmal eine reine Moralphiloſophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empiriſch ſeyn mag und zur Anthropologie gehört, völlig geſäubert wäre; denn, daß es eine ſolche geben müſſe, leuchtet von ſelbſt aus der gemeinen Idee der Pflicht und der ſittlichen Geſetze ein. Jedermann muß eingeſtehen: daß ein Geſetz, wenn es moraliſch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten ſoll, abſolute Nothwendigkeit bey ſich führen müſſe, daß das Gebot: du ſollt nicht lügen, nicht etwa blos für Menſchen gelte, andere vernünftige Weſen ſich aber daran nicht zu kehren hätten, und ſo alle übrige eigentliche Sittengeſetze, daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menſchen, oder den Umſtänden in der Welt, darin er geſetzt iſt, geſucht werden müſſe, ſondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorſchrift, die ſich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet und ſogar eine, in gewiſſen Betracht allgemeine Vorſchrift, ſo fern ſie ſich dem mindeſten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empiriſche Gründe ſtützt, zwar eine practiſche Regel, niemals aber ein moraliſches Geſetz heißen kann.

Alſo unterſcheiden ſich die moraliſchen Geſetze, ſamt ihren Prinzipien, unter allem praktiſchen Erkenntniſſe von allem übrigen, darinn irgend etwas Empiriſches iſt, nicht allein weſentlich, ſondern alle Moralphiloſophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil und, auf den Menſchen angewandt, entlehnt ſie nicht das mindeſte von der Kenntnis deſſelben, (Anthropologie), ſondern giebt ihm, als vernünftigem Weſen, Geſetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geſchärfte Urtheilskraft erfodern, um theils zu unterſcheiden, in welchen Fällen ſie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menſchen und Nachdruk zur Ausübung zu verſchaffen, da dieſe, als ſelbſt mit ſo viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktiſchen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht ſo leicht vermögend iſt, ſie in ſeinem Lebenswandel in concreto wirkſam zu machen.

Eine Metaphyſik der Sitten iſt alſo unentbehrlich nothwendig, nicht blos aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der a priori in unſer Vernunft liegenden praktiſchen Grundſätze zu erforſchen, ſondern weil die Sitten ſelber allerley Verderbnis unterworfen bleiben, ſo lange jener Leitfaden und oberſte Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bey dem, was moraliſch gut ſeyn ſoll, iſt es nicht genug, daß es dem ſittlichen Geſetze **gemäß** ſey, ſondern es muß auch **um deſſelben willen** geſchehen; widrigenfalls iſt jene Gemäßheit nur ſehr zufällig und mislich, weil der unſittliche Grund zwar dann und wann geſetzmäßige, mehrmalen aber geſetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun iſt aber das ſittliche Geſetz, in ſeiner Reinigkeit und Aechtheit (woran eben im Praktiſchen am meiſten gelegen iſt), nirgend anders, als in einer reinen Philoſophie zu ſuchen, alſo muß dieſe (Metaphyſik) vorangehen und ohne ſie kann es überall keine Moralphiloſophie geben; ſelbſt verdient diejenige, welche jene reinen Prinzipien unter die empiriſchen miſcht, den Nahmen einer Philoſophie nicht, (denn dadurch unterſcheidet dieſe ſich eben vom gemeinen Vernunfterkenntniſſe, daß ſie, was dieſe nur vermengt begreift, in abgeſonderter Wiſſenſchaft vorträgt), viel weniger einer Moralphiloſophie, weil ſie eben durch dieſe Vermengung ſo gar der Reinigkeit der Sitten ſelbſt Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefodert wird, ſchon an der Propädevtik des berühmten Wolf vor ſeiner Moralphiloſophie, nämlich der von ihm ſo genannten **allgemeinen praktiſchen Weltweisheit** habe und hier alſo nicht eben ein ganz neues Feld einzuſchlagen ſey. Eben darum, weil ſie eine allgemeine praktiſche Weltweisheit ſeyn ſollte, hat ſie keinen Willen von irgend einer beſondern Art, etwa einen ſolchen, der ohne alle empiriſche Bewegungsgründe, völlig aus Prinzipien a priori, beſtimmt werde und den man einen reinen Willen nennen könnte, ſondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieſer allgemeinen Bedeutung zukommen und dadurch unterſcheidet ſie ſich von einer Metaphyſik der Sitten, eben ſo wie die allgemeine Logik von der Transſcendentalphiloſophie,

phie, von denen die erſtere die Handlungen und Regeln des Denkens **überhaupt**, dieſe aber blos die beſondern Handlungen und Regeln des **reinen** Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenſtände völlig a priori erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphyſik der Sitten ſoll die Idee und die Prinzipien eines möglichen **reinen** Willens unterſuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menſchlichen Wollens überhaupt, welche größtentheils aus der Pſychologie geſchöpft werden. Daß in der allgemeinen practiſchen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugnis), auch von moraliſchen Geſetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfaſſer jener Wiſſenſchaft bleiben ihrer Idee von derſelben auch hierin treu; ſie unterſcheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als ſolche, völlig a priori blos durch Vernunft vorgeſtellt werden und eigentlich moraliſch ſind, von den empiriſchen, die der Verſtand blos durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, ſondern betrachten ſie, ohne auf den Unterſchied ihrer Quellen zu achten, nur nach der gröſſeren oder kleineren Summe derſelben, (indem ſie alle als gleichartig angeſehen werden), und machen ſich dadurch ihren Begriff von **Verbindlichkeit**, der freylich nichts weniger als moraliſch, aber doch ſo beſchaffen iſt, als es in einer Philoſophie, die über den **Urſprung** aller möglichen practiſchen Begriffe, ob ſie auch a priori, oder blos a poſteriori ſtatt finden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kan.

Im Vorſatze nun, eine Metaphyſik der Sitten dereinſt zu liefern, laſſe ich dieſe Grundlegung voran gehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derſelben, als die Critik einer **reinen practiſchen Vernunft**, ſo wie zur Metaphyſik die ſchon gelieferte Critik der reinen ſpeculativen Vernunft. Allein, theils iſt jene nicht von ſo äußerſter Nothwendigkeit, als dieſe, weil die menſchliche Vernunft im Moraliſchen, ſelbſt beym gemeinſten Verſtande, leicht zu groſſer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da ſie hingegen im theoretiſchen, aber reinen Gebrauch, ganz und gar dialectiſch iſt: theils erfodere ich zur Critik einer reinen practiſchen Vernunft, daß, wenn ſie vollendet ſeyn ſoll, ihre Einheit mit der der ſpeculativen in einem gemeinſchaftlichen Prinzip zugleich müſſe dargeſtellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieſelbe Vernunft ſeyn kann, die blos in der Anwendung unterſchieden ſeyn muß. Zu einer ſolchen Vollſtändigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbey zu ziehen und den Leſer zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, ſtatt der Benennung einer **Critik der reinen practiſchen Vernunft**, der von einer **Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten** bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphyſik der Sitten, unerachtet des abſchreckenden Titels, dennoch eines groſſen Grades der Popularität und Angemeſſenheit zum gemeinen Verſtande fähig iſt, ſo finde ich für nützlich, dieſe Vorarbeitung der Grundlage davon abzuſondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich iſt, künftig nicht faßlichern Lehren beyfügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung iſt aber nichts mehr, als die Aufſuchung und Feſtſetzung **des oberſten Prinzips der Moralität**, welche allein ein, in ſeiner Abſicht, ganzes und von aller anderen ſittlichen Unterſuchung abzuſonderndes Geſchäfte ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen, über dieſe wichtige und bisher bey weitem noch nicht zur Gnugthuung erörterte Hauptfrage, durch Anwendung deſſelben Prinzips auf das ganze Syſtem, viel Licht und, durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken läßt, große Beſtätigung erhalten: allein ich mußte mich dieſes Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig ſeyn würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die ſcheinbare Zulänglichkeit eines Prinzips keinen ganz ſicheren Beweis von der Richtigkeit deſſelben abgiebt, vielmehr eine gewiſſe Partheylichkeit erweckt, es nicht für ſich ſelbſt, ohne alle Rückſicht auf die Folge, nach aller Strenge zu unterſuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieſer Schrift ſo genommen, wie ich glaube, daß ſie die ſchicklichſte ſey, wenn man vom gemeinen Erkenntniſſe zur Beſtimmung des oberſten Prinzips derſelben analytiſch und wiederum zurück von der Prüfung dieſes Prinzips und den Quellen deſſelben zur gemeinen Erkenntnis, darinn ſein Gebrauch angetroffen wird, ſynthetiſch den Weg nehmen will. Die Eintheilung iſt daher ſo ausgefallen:

1. **Erſter Abſchnitt:** Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntnis zur philoſophiſchen.
2. **Zweyter Abſchnitt:** Uebergang von der populären Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten.
3. **Dritter Abſchnitt:** Letzter Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Critik der reinen practiſchen Vernunft.

Erſter

Erſter Abſchnitt.

Uebergang von der gemeinen ſittlichen Vernunfterkenntniß zur philoſophiſchen.

Es iſt überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derſelben zu denken möglich, was ohne Einſchränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verſtand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geiſtes ſonſt heiſſen mögen, oder Muth, Entſchloſſenheit, Beharrlichkeit im Vorſatze, als Eigenſchaften des Temperaments, ſind ohne Zweifel in mancher Abſicht gut und wünſchenswerth; aber ſie können auch äußerſt böſe und ſchädlich werden, wenn der Wille, der von dieſen Naturgaben Gebrauch machen ſoll und deſſen eigenthümliche Beſchaffenheit darum Character heißt, nicht gut iſt. Mit den Glücksgaben iſt es eben ſo bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, ſelbſt Geſundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, unter dem Nahmen der Glückſeligkeit, machen Muth und hiedurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da iſt, der den Einflus derſelben aufs Gemüth, und hiemit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmäßig mache, ohne zu erwähnen: daß ein vernünftiger unpartheiſcher Zuſchauer ſogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Weſens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zieret, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann und ſo der gute Wille die unerlaßliche Bedingung ſelbſt der Würdigkeit glücklich zu ſeyn auszumachen ſcheint.

Einige Eigenſchaften ſind ſogar dieſem guten Willen ſelbſt beförderlich und können ſein Werk ſehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen innern unbedingten Werth, ſondern ſetzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Schätzung, die man übrigens mit Recht für ſie trägt, einſchränkt und es nicht erlaubt, ſie für ſchlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affecten und Leidenſchaften, Selbſtbeherrſchung und nüchterne Ueberlegung ſind nicht allein in vielerley Abſicht gut, ſondern ſcheinen ſogar einen Theil vom innern Werthe der Perſon auszumachen; allein es fehlt viel daran, um ſie ohne Einſchränkung für gut zu erklären, (ſo unbedingt ſie auch von den Alten geprieſen worden). Denn ohne Grundſätze eines guten Willens können ſie höchſt böſe werden und das kalte Blut eines Böſewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, ſondern auch unmittelbar in unſern Augen noch verabſcheuungswürdiger, als er ohne dieſes dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille iſt nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch ſeine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgeſetzten Zweckes, ſondern allein durch das Wollen, d. i. an ſich gut und, für ſich ſelbſt betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu ſchätzen, als alles, was durch ihn zu Gunſten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine beſondere Ungunſt des Schickſals, oder durch kärgliche Ausſtattung einer ſtiefmütterlichen Natur, es dieſem Willen gänzlich an Vermögen fehlete, ſeine Abſicht durchzuſetzen, wenn bey ſeiner größten Beſtrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (freylich nicht etwa ein bloßer Wunſch, ſondern als die Aufbietung aller Mittel, ſo weit ſie in unſerer Gewalt ſind,) übrig bliebe: ſo würde er wie ein Juwel doch für ſich ſelbſt glänzen, als etwas, das ſeinen vollen Werth in ſich ſelbſt hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtloſigkeit kann dieſem Werthe weder etwas zuſetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichſam nur die Einfaſſung ſeyn, um ihn im gemeinen Verkehr beſſer handhaben zu können, oder die Aufmerkſamkeit derer, die noch nicht gnug Kenner ſind, auf ſich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen, und ſeinen Werth zu beſtimmen.

Es liegt gleichwohl in dieſer Idee von dem abſoluten Werthe des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bey Schätzung deſſelben in Anſchlag zu bringen, etwas ſo befremdliches, daß, unerachtet aller Einſtimmung ſelbſt der gemeinen Vernunft mit derſelben, dennoch ein Verdacht entſpringen muß, daß vielleicht blos hochfliegende Phantaſterey ingeheim zum Grunde liege und die Natur in ihrer Abſicht, warum ſie unſerm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falſch verſtanden ſeyn möge. Daher wollen wir dieſe Idee aus dieſem Geſichtspunkte auf die Prüfung ſtellen.

In den Naturanlagen eines organiſirten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Weſens, nehmen wir es als Grundſatz an, daß kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demſelben angetroffen werde, als was auch zu demſelben das ſchicklichſte und ihm am meiſten angemeſſen iſt. Wäre nun an einem Weſen, das Vernunft und einen Willen hat, ſeine **Erhaltung**, ſein **Wohlergehen**, mit einem Worte ſeine **Glückſeligkeit** der eigentliche Zweck der Natur, ſo hätte ſie ihre Veranſtaltung dazu ſehr ſchlecht getroffen, ſich die Vernunft des Geſchöpfs zur Ausrichterin dieſer ihrer Abſicht zu erſehen. Denn alle Handlungen, die es in dieſer Abſicht auszuüben hat und die ganze Regel ſeines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Inſtinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit ſicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geſchehen kann und, ſollte dieſe ja obenein dem begünſtigten Geſchöpf ertheilt worden ſeyn, ſo würde ſie ihm nur dazu haben dienen müſſen, um über die glückliche Anlage ſeiner Natur Betrachtungen anzuſtellen, ſie zu bewundern, ſich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Urſache dafür dankbar zu ſeyn; nicht aber, um ſein Begehrungsvermögen jener ſchwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabſicht zu pfuſchen, mit einem Worte, ſie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in **praktiſchen Gebrauch** ausſchlüge, und die Vermeſſenheit hätte, mit ihren ſchwachen Einſichten ihr ſelbſt den Entwurf der Glückſeligkeit und der Mittel dazu zu gelangen auszudenken, die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, ſondern auch der Mittel ſelbſt übernommen und beyde mit weiſer Vorſorge lediglich dem Inſtinkte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, daß, je mehr eine cultivirte Vernunft ſich mit der Abſicht auf den Genuß des Lebens und der Glückſeligkeit abgiebt, deſto weiter der Menſch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bey vielen, und zwar den verſuchteſten im Gebrauche derſelben, wenn ſie nur aufrichtig genug ſind, es zugeſtehen, ein gewiſſer Grad von Miſologie, d. i. Haß der Vernunft entſpringt, weil ſie nach dem Ueberſchlage alles Vortheils, den ſie, ich will nicht ſagen von der Erfindung aller Künſte des gemeinen Luxus, ſondern ſo gar von den Wiſſenſchaften, (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verſtandes zu ſeyn ſcheint) ziehen, dennoch finden, daß ſie ſich in der That nur mehr an Mühſeligkeit auf den Hals gezogen, als Glückſeligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menſchen, welcher der Leitung des bloßen Naturinſtinkts näher iſt und der ſeiner Vernunft nicht viel Einflus auf ſein Thun und Laſſen verſtattet, eher beneiden, als geringſchätzen. Und ſo weit muß man geſtehen, daß das Urtheil derer, die die ruhmredige Hochpreiſungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Anſehung der Glückſeligkeit und Zufriedenheit des Lebens verſchaffen ſollte, ſehr mäßigen und ſogar unter Null herabſetzen, keinesweges grämiſch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar ſey, ſondern daß dieſen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Abſicht ihrer Exiſtenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückſeligkeit, die Vernunft ganz eigentlich beſtimmt ſey und welcher darum, als oberſter Bedingung, die Privatabſicht des Menſchen größtentheils nachſtehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug iſt, um den Willen in Anſehung der Gegenſtände deſſelben und der Befriedigung aller unſerer Bedürfniſſe (die ſie zum Theil ſelbſt vervielfältigt) ſicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinſtinkt viel gewiſſer geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als practiſches Vermögen, d. i. als ein ſolches, das Einflus auf den **Willen** haben ſoll, dennoch zugetheilt iſt, ſo muß die wahre Beſtimmung derſelben ſeyn, einen, nicht etwa in anderer Abſicht **als Mittel**, ſondern **an ſich ſelbſt guten Willen** hervorzubringen, wozu ſchlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen iſt. Dieſer Wille darf alſo zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchſte Gut und zu allem Uebrigen, ſelbſt allen Verlangen nach Glückſeligkeit, die Bedingung ſeyn, in welchem Falle es ſich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Cultur der Vernunft, die zur erſtern und unbedingten Abſicht erforderlich iſt, die Erreichung der zweyten, die jederzeit bedingt iſt, nämlich der Glückſeligkeit, wenigſtens in dieſem Leben, auf mancherley Weiſe einſchränke, ja ſie ſelbſt unter Nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darinn unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchſte practiſche Beſtimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bey Erreichung dieſer Abſicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung des Zwecks, den wiederum nur Vernunft beſtimmt, fähig iſt, ſollte dieſes auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geſchieht, verbunden ſeyn.

Um aber den Begriff eines an ſich ſelbſt hochzuſchätzenden und ohne weitere Abſicht guten Willens, ſo wie er dem natürlichen geſunden Verſtande beywohnet und nicht ſo wohl gelehret als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, dieſen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unſerer Handlungen immer obenan ſteht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewiſſen ſubiectiven Einſchränkungen und Hinderniſſen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß ſie ihn verſtecken und unkenntlich machen ſollten, ihn vielmehr durch Abſtechung heben und deſto heller hervorſcheinen laſſen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die ſchon als pflichtwidrig erkannt werden, ob ſie gleich in dieſer oder jener Abſicht nützlich ſeyn mögen; denn bey denen iſt gar nicht einmal die Frage, ob ſie aus Pflicht geſchehen ſeyn mögen, da ſie dieſer ſo gar widerſtreiten. Ich ſetze auch die Handlungen bey Seite, die würklich pflichtmäßig ſind, zu denen aber Menſchen unmittelbar keine Neigung haben, ſie aber dennoch ausüben, weil ſie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt ſich leicht unterſcheiden, ob die pflichtmäßige Handlung **aus Pflicht** oder aus ſelbſtſüchtiger Abſicht geſchehen ſey. Weit ſchwerer iſt dieſer Unterſchied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig iſt und das Subiect noch überdem **unmittelbare Neigung** zu ihr hat. z. B. Es iſt allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer ſeinen unerfahrnen Käufer nicht übertheure und, wo viel Verkehr iſt, thut dieſes auch der kluge Kaufmann nicht, ſondern hält einen feſtgeſetzten allgemeinen Preis für jedermann, ſo daß ein Kind eben ſo gut bey ihm kauft, als jeder anderer. Man wird alſo **ehrlich** bedient; allein das iſt lange nicht gnug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundſätzen der Ehrlichkeit ſo verfahren; ſein Vortheil erfoderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben ſollte, um gleichſam aus Liebe keinem vor dem andern im Preiſe den Vorzug zu geben, läßt ſich hier nicht annehmen. Alſo war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, ſondern blos in eigennütziger Abſicht geſchehen.

Dagegen ſein Leben zu erhalten, iſt Pflicht und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängſtliche Sorgfalt, die der größte Theil der Menſchen dafür trägt, doch keinen innern Werth und die Maxime derſelben keinen moraliſchen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloſer Gram den Geſchmack am Leben gänzlich weggenommen haben, wenn der Unglückliche, ſtark an Seele, über ſein Schickſal mehr entrüſtet, als kleinmüthig oder niedergeſchlagen, den Tod wünſcht, und ſein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, ſondern aus Pflicht, alsdenn hat ſeine Maxime einen moraliſchen Gehalt.

Wohlthätig ſeyn, wo man kann, iſt Pflicht und überdem giebt es manche ſo theilnehmend geſtimmte Seelen, daß ſie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um ſich zu verbreiten und die ſich an der Zufriedenheit anderer, ſo fern ſie ihr Werk iſt, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in ſolchem Falle dergleichen Handlung, ſo pflichtmäßig, ſo liebenswürdig ſie auch iſt, dennoch keinen wahren ſittlichen Werth habe, ſondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn ſie glücklicherweiſe auf das trift, was in der That gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwerth iſt, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochſchätzung verdient; denn der Maxime fehlt der ſittliche Gehalt, nämlich ſolche Handlungen nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht zu thun. Geſetzt alſo, das Gemüth jenes Menſchenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle

Theilnehmung an anderer Schickſal auslöſcht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit ſeiner eigenen gnug beſchäftigt wäre und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, riſſe er ſich doch aus dieſer tödtlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdenn hat ſie allererſt ihren ächten moraliſchen Werth. Noch mehr: wenn die Natur dieſem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht, weil er ſelbſt gegen ſeine eigene mit der beſondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke verſehen, dergleichen bey jedem andern auch vorausſetzt, oder gar fodert, wenn die Natur einen ſolchen Mann (welcher warlich nicht ihr ſchlechtſtes Produkt ſeyn würde) nicht eigentlich zum Menſchenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in ſich einen Quell finden, ſich ſelbſt einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments ſeyn mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moraliſch und ohne alle Vergleichung der höchſte iſt, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückſeligkeit ſichern, iſt Pflicht, (wenigſtens indirect,) denn der Mangel der Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfniſſen, könnte leicht eine große Verſuchung zu Uebertretung der Pflichten werden. Aber, auch ohne hier auf Pflicht zu ſehen, haben alle Menſchen ſchon von ſelbſt die mächtigſte und innigſte Neigung zur Glückſeligkeit, weil ſich gerade in dieſer Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur iſt die Vorſchrift der Glückſeligkeit mehrentheils ſo beſchaffen, daß ſie einigen Neigungen großen Abbruch thut und doch der Menſch ſich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Nahmen der Glückſeligkeit keinen beſtimmten und ſichern Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern iſt, wie eine einzige, in Anſehung deſſen, was ſie verheißt, und der Zeit, worinn ihre Befriedigung erhalten werden kann, beſtimmte Neigung, eine ſchwankende Idee überwiegen könne und der Menſch z. B. ein Podagriſt wählen könne, zu genießen was ihm ſchmeckt und zu leiden was er kann, weil er, nach ſeinem Ueberſchlage, hier wenigſtens, ſich nicht durch vielleicht grundloſe Erwartungen eines Glücks, das in der Geſundheit ſtecken ſoll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in dieſem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückſeligkeit ſeinen Willen nicht beſtimmte, wenn Geſundheit für ihn wenigſtens nicht ſo nothwendig in dieſen Ueberſchlag gehörete, ſo bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Geſetz übrig, nämlich ſeine Glückſeligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht, und da hat ſein Verhalten allererſt den eigentlichen moraliſchen Werth.

So ſind ohne Zweifel auch die Schriftſtellen zu verſtehen, darinn geboten wird, ſeinen Nächſten, ſelbſt unſern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht ſelbſt, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widerſteht, iſt **practiſche** und nicht **pathologiſche** Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundſätzen der Handlung und nicht ſchmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweyte Satz iſt: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moraliſchen Werth **nicht in der Abſicht**, welche dadurch erreicht werden ſoll, und er hängt alſo nicht von der Wirklichkeit des Gegenſtandes der Handlung ab, ſondern blos von dem **Prinzip des Wollens**, nach welchem die Handlung, unangeſehen aller Gegenſtände des Begehrungsvermögens, geſchehen iſt. Daß die Abſichten, die wir bey Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moraliſchen Werth ertheilen können, iſt aus dem vorigen klar. Worinn kann alſo dieſer Werth liegen, wenn er nicht im

Willen, in Beziehung auf deren verhofte Wirkung, beſtehen ſoll? Er kann nirgend anders liegen, **als im Prinzip des Willens**, unangeſehen der Zwecke, die durch ſolche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille iſt mitten inne zwiſchen ſeinem Prinzip a priori, welches formell iſt, und zwiſchen ſeiner Triebfeder a poſteriori, welche materiell iſt, gleichſam auf einem Scheidewege und, da er doch irgend wodurch muß beſtimmt werden, ſo wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt beſtimmt werden müſſen, wenn eine Handlung aus Pflicht geſchieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen würde ich ſo ausdrücken: **Pflicht iſt die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Geſetz.** Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar **Neigung** haben, aber **niemals Achtung**, eben darum, weil ſie blos eine Wirkung meines Willens iſt. Eben ſo kann ich für Neigung überhaupt, ſie mag nun meine oder eines andern ſeine ſeyn, nicht Achtung haben, ich kann ſie höchſtens im erſten Falle billigen, im zweyten bisweilen ſelbſt lieben, d. i. ſie als meinem eigenen Vortheile günſtig anſehen. Nur das, was blos als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft iſt, was nicht meiner Neigung dient, ſondern ſie überwiegt, wenigſtens dieſe von deren Ueberſchlage bey der Wahl ganz ausſchließt, mithin das bloße Geſetz für ſich, kann ein Gegenſtand der Achtung und hiemit ein Gebot ſeyn. Nun ſoll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenſtand des Willens ganz abſondern, alſo bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn beſtimmen könne, als, obiectiv, das Geſetz, und ſubiectiv, **reine Achtung** für dieſes practiſche Geſetz, mithin die Maxime *), einem ſolchen Geſetze, ſelbſt mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leiſten.

Es liegt alſo der moraliſche Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, alſo auch nicht in irgend einem Prinzip der Handlung, welches ſeinen Bewegungsgrund von dieſer erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle dieſe Würkungen (Annehmlichkeit ſeines Zuſtandes, ja gar Beförderung fremder Glückſeligkeit) konnten auch durch andere Urſachen zu Stande gebracht werden und es brauchte alſo dazu nicht des Willens eines vernünftigen Weſens; worinn gleichwohl das höchſte und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann alſo nichts anders als die **Vorſtellung des Geſetzes** an ſich ſelbſt, die

frei

---

*) Maxime iſt das ſubiective Prinzip des Wollens; das obiective Prinzip, (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Weſen auch ſubiectiv zum practiſchen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) iſt das practiſche Geſetz.

freilich nur im vernünftigen Weſen ſtatt findet, ſo fern ſie, nicht aber die verhofte Wirkung, der Beſtimmungsgrund des Willens iſt, das ſo vorzügliche Gute, welches wir ſittlich nennen, ausmachen, welches in der Perſon ſelbſt ſchon gegenwärtig iſt, die darnach handelt, nicht aber allererſt aus der Wirkung erwartet werden darf *).

Was

---

*) Man könnte mir vorwerfen, als ſuchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunkelen Gefühle, anſtatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl iſt, ſo iſt es doch kein durch Einflus empfangenes, ſondern durch einen Vernunftbegriff ſelbſtgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der erſteren Art, die ſich auf Neigung oder Furcht bringen laſſen, ſpecifiſch unterſchieden. Was ich unmittelbar als Geſetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche blos das Bewußtſeyn der Unterordnung meines Willens unter einem Geſetze, ohne Vermittelung anderer Einflüſſe auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durchs Geſetz und das Bewußtſeyn derſelben heißt Achtung, ſo daß dieſe als Wirkung des Geſetzes aufs Subiect und nicht als Urſache deſſelben angeſehen wird. Eigentlich iſt Achtung die Vorſtellung von einem Werthe, der meiner Selbſtliebe Abbruch thut. Alſo iſt es etwas, was weder als Gegenſtand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beyden zugleich etwas analogiſches hat. Der Gegenſtand der Achtung iſt alſo lediglich das Geſetz und zwar dasjenige, das wir uns ſelbſt und doch als an ſich nothwendig auferlegen. Als Geſetz ſind wir ihm unterworfen, ohne die Selbſtliebe zu befragen; als uns von uns ſelbſt auferlegt iſt es doch eine Folge unſeres Willens und hat in der erſten Rückſicht Analogie mit Furcht, in der zweyten mit Neigung.

Alle

Was kann das aber wohl für ein Geſetz ſeyn, deſſen Vorſtellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rückſicht zu nehmen, den Willen beſtimmen muß, damit dieſer ſchlechterdings und ohne Einſchränkung gut heißen könne. Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Geſetzes entſpringen könnten, ſo bleibt nichts als die allgemeine Geſetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen ſoll, d. i. ich ſoll niemals anders verfahren, als ſo, **daß ich auch wollen könne, meine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden.** Hier iſt nun die bloße Geſetzmäßigkeit überhaupt, (ohne irgend ein auf gewiſſe Handlungen beſtimmtes Geſetz zum Grunde zu legen), das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimäriſcher Begriff ſeyn ſoll, hiemit aber ſtimmt die gemeine Menſchenvernunft in ihrer practiſchen Beurtheilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Die

Alle Achtung für eine Perſon iſt eigentlich nur Achtung fürs Geſetz (der Rechtſchaffenheit ꝛc.), wovon jene uns das Beyſpiel giebt. Weil wir Erweiterung unſerer Talente auch als Pflicht anſehen, ſo ſtellen wir uns an einer Perſon von Talenten auch gleichſam das Beyſpiel eines Geſetzes vor und das macht unſere Achtung aus. Alles moraliſche ſo genannte Intereſſe beſteht lediglich in der Achtung fürs Geſetz.

Die Frage ſey z. B. darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Verſprechen thun, in der Abſicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterſchied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich, oder ob es pflichtmäßig ſey, ein falſches Verſprechen zu thun. Das erſtere kann ohne Zweifel öfters ſtatt finden. Zwar ſehe ich wohl, daß es nicht gnug ſey, mich vermittelſt dieſer Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, ſondern wohl überlegt werden müſſe, ob mir aus dieſer Lüge nicht hinter her viel größere Ungelegenheit entſpringen könne, als die ſind, von denen ich mich jetzt befreye, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit, nicht ſo leicht vorauszuſehen ſind, daß nicht ein einmal verlohrnes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Uebel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt ſey, hiebey nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren und es ſich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu verſprechen, als in der Abſicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, daß eine ſolche Maxime doch immer nur die beſorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun iſt es doch etwas ganz anders, aus Pflicht wahrhaft zu ſeyn, als aus Beſorgnis der nachtheiligen Folgen; indem im erſten Falle, der Begriff der Handlung an ſich ſelbſt ſchon ein Geſetz für mich enthält, im zweyten ich mich allererſt anderwärtsher umſehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden ſeyn möchten. Denn, wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, ſo iſt es ganz gewis böſe, werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, ſo kann das mir doch manchmal ſehr vortheilhaft ſeyn, wiewohl es freylich ſicherer iſt, bey ihr zu bleiben. Um indeſſen mich in Anſehung der Beantwortung dieſer Aufgabe, ob ein lügenhaftes Verſprechen pflichtmäßig ſey, auf die allerkürzeſte und doch untrügliche Art zu belehren, ſo frage ich mich ſelbſt: würde ich wohl damit zufrieden ſeyn, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Verſprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Geſetz (ſo wohl für mich als andere), gelten ſolle, und würde ich wohl zu mir ſagen können: es mag jedermann ein unwahres Verſprechen thun, wenn er ſich in Verlegenheit befindet, daraus er ſich auf andere Art nicht ziehen kann? ſo werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Geſetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem ſolchen würde es eigentlich gar kein Verſprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Anſehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die dieſem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn ſie es übereilter Weiſe thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, ſo bald ſie zum allgemeinen Geſetze gemacht würde, ſich ſelbſt zerſtöhren müſſe.

Was ich alſo zu thun habe, damit mein Wollen ſittlich gut ſey, darzu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfſinnigkeit. Unerfahren in Anſehung des Weltlaufs, unfähig auf alle ſich eräugnende Vorfälle deſſelben gefaßt zu ſeyn, frage ich mich nur: Kanſt du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Geſetz werde? wo nicht, ſo iſt ſie verwerflich und das zwar nicht, um eines dir, oder auch anderen, daraus bevorſtehenden Nachtheils willen, ſondern weil ſie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Geſetzgebung paſſen kann, für dieſe aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einſehe, worauf ſie ſich gründe (welches der Philoſoph unterſuchen mag), wenigſtens aber doch ſo viel verſtehe: daß es eine Schätzung des Werthes ſey, welche allen Werth deſſen, was durch Neigung angeprieſen wird, weit überwiegt, und daß die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus **reiner** Achtung fürs practiſche Geſetz dasjenige ſey, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil ſie die Bedingung eines **an ſich** guten Willens iſt, deſſen Werth über alles geht.

So ſind wir denn in der moraliſchen Erkenntniß der gemeinen Menſchenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches ſie ſich zwar freylich nicht ſo in einer allgemeinen Form abgeſondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaaße ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie ſie, mit dieſem Compaſſe in der Hand, in allen vorkommenden Fällen ſehr gut Beſcheid wiſſe, zu unterſcheiden was gut, was böſe, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig ſey, wenn man, ohne ſie im mindeſten etwas neues zu lehren, ſie nur, wie Socrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerkſam macht, und daß es alſo keiner Wiſſenſchaft und Philoſophie bedürfe, um zu wiſſen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja ſo gar um weiſe und tugendhaft zu ſeyn. Das lieſſe ſich auch wohl ſchon zum voraus vermuthen, daß die Kenntnis deſſen, was zu thun, mithin auch zu wiſſen jedem Menſchen obliegt, auch jedes, ſelbſt des gemeinſten Menſchen Sache ſeyn werde. Gleichwohl kann man es doch nicht ohne Bewunderung anſehen, wie das practiſche Beurtheilungsvermögen vor dem theoretiſchen im gemeinen Menſchenverſtande ſo gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgeſetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth ſie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widerſprüche mit ſich ſelbſt, wenigſtens in ein Chaos von Ungewisheit, Dunkelheit und Unbeſtand. Im practiſchen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererſt an, ſich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verſtand alle ſinnliche Triebfedern von practiſchen Geſetzen ausſchließt. Er wird alsdenn ſo gar ſubtil, es mag ſeyn, daß er mit ſeinem Gewiſſen, oder anderen Anſprüchen in Beziehung auf das, was recht heiſſen ſoll, chicaniren, oder auch den Werth der Handlungen zu ſeiner eigenen Belohnung aufrichtig beſtimmen will und, was das meiſte iſt, er kann im letzteren Falle ſich eben ſo gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es ſich immer ein Philoſoph verſprechen mag, ja iſt beynahe noch ſicherer hierin, als ſelbſt der letztere, weil dieſer doch kein anderes Princip als jener haben kann, ſein Urtheil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathſamer, es in moraliſchen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu laſſen, und höchſtens nur Philoſophie anzubringen, um das Syſtem der Sitten deſto vollſtändiger und faßlicher, imgleichen die Regeln derſelben zum Gebrauche, (noch mehr aber zum Disputiren,) bequemer darzuſtellen, nicht aber um ſelbſt in practiſcher Abſicht den gemeinen Menſchenverſtand von ſeiner glücklichen Einfalt abzubringen und ihn durch Philoſophie auf einen neuen Weg der Unterſuchung und Belehrung zu bringen.

Es iſt eine herrliche Sache um die Unſchuld, nur es iſt auch wiederum ſehr ſchlimm, daß ſie ſich nicht wohl bewahren läßt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf ſelbſt die Weisheit — die ſonſt wohl mehr in Thun und Laſſen, als im Wiſſen beſteht, — doch auch der Wiſſenſchaft, nicht, um von ihr zu lernen, ſondern ihrer Vorſchrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verſchaffen. Der Menſch fühlt in ſich ſelbſt ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft ſo hochachtungswürdig vorſtellt, an ſeinen Bedürfniſſen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Nahmen der Glückſeligkeit zuſammen faßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabey den Neigungen etwas zu verheiſſen, unnachlaßlich, mithin gleichſam mit Zurückſetzung und Nichtachtung jener ſo ungeſtümen und dabey ſo billig ſcheinenden Anſprüche, (die ſich durch kein Gebot wollen aufheben laſſen), ihre Vorſchriften. Hieraus entſpringt aber eine **natürliche Dialectik**, d. i. ein Hang, wider jene ſtrenge Geſetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigſtens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen, wenigſtens ſie, wo möglich, unſern Wünſchen und Neigungen angemeſſener zu machen, d. i. ſie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch ſelbſt die gemeine practiſche Vernunft am Ende nicht gut heiſſen kann.

So wird alſo die **gemeine Menſchenvernunft** nicht durch irgend ein Bedürfnis der Speculation (welches ihr, ſo lange ſie ſich genügt, bloſſe geſunde Vernunf zu ſeyn, niemals anwandelt), ſondern ſelbſt aus practiſchen Gründen angetrieben, aus ihrem Creiſe zu gehen, und einen Schritt ins Feld einer **practiſchen Philoſophie** zu thun, um daſelbſt, wegen der Quelle ihres Princips und richtigen Beſtimmung deſſelben in Gegenhaltung mit den Maximen, die ſich auf Bedürfnis und Neigung fuſſen, Erkundigung und deutliche Anweiſung zu bekommen, damit ſie aus der Verlegenheit wegen beyderſeitiger Anſprüche komme und nicht Gefahr lauffe, durch die Zweydeutigkeit, in die ſie leicht geräth, um alle ächte ſittliche Grundſätze gebracht zu werden. Alſo entſpinnt ſich eben ſo wohl in der practiſchen gemeinen Vernunft, wenn ſie ſich cultivirt, unvermerkt eine Dialectik, welche ſie nöthigt, in der Philoſophie Hülfe zu ſuchen, als es ihr im theoretiſchen Gebrauche wiederfährt, und die erſtere wird daher wohl eben ſo wenig, als die andere, irgendwo ſonſt, als in einer vollſtändigen Critik unſerer Vernunft Ruhe finden.

Zweyter Abſchnitt.

Uebergang
von der populären ſittlichen Weltweisheit
zur
Metaphyſik der Sitten.

Wenn wir unſern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unſerer practiſchen Vernunft gezogen haben, ſo iſt daraus keinesweges zu ſchlieſſen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Laſſen der Menſchen Acht haben, treffen wir häufige und, wie wir ſelbſt einräumen, gerechte Klagen an, daß man von der Geſinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, ſo gar keine ſichere Beyſpiele anführen könne, daß, wenn gleich manches dem, was Pflicht gebietet, gemäß geſchehen mag, dennoch es ſo zweifelhaft ſey, daß es eigentlich aus Pflicht geſchehe und alſo einen moraliſchen Werth habe, daß es zu aller Zeit Philoſophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieſer Geſinnung in den menſchlichen Handlungen ſchlechterdings abgeleugnet, und alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbſtliebe zugeſchrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauren der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menſchlichen Natur, die zwar edel gnug iſt, ſich eine ſo achtungswürdige Idee zu ihrer Vorſchrift zu machen, aber zugleich zu ſchwach, um ſie zu befolgen und welche die Vernunft, die ihr zur Geſetzgebung dienen ſollte, nur dazu braucht, um das Intereſſe der Neigungen, es ſey einzeln oder, wenn es hoch kommt, in ihrer größten Verträglichkeit unter einander, zu beſorgen.

In der That iſt es ſchlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer ſonſt pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moraliſchen Gründen und auf der Vorſtellung ſeiner Pflicht beruhet habe. Denn es iſt zwar bisweilen der Fall, daß wir bey der ſchärfſten Selbſtprüfung gar nichts antreffen, was auſſer dem moraliſchen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte ſeyn können, uns zu dieſer oder jener guten Handlung und ſo großer Aufopferung zu bewegen, es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geſchloſſen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbſtliebe unter der Vorſpiegelung jener Idee, die eigentliche beſtimmende Urſache des Willens geweſen ſey, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälſchlich angemaßten edlern Bewegungsgrunde ſchmeicheln, in der That aber ſelbſt durch die angeſtrengteſte Prüfung hinter die geheime Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moraliſchen Werthe die Rede iſt, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man ſieht, ſondern auf jene innere Principien derſelben, die man nicht ſieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als bloßes Hirngeſpinſt einer durch Eigendünkel ſich ſelbſt überſteigenden menſchlichen Einbildung verlachen, keinen gewünſchteren Dienſt thun, als ihnen einzuräumen: daß die Begriffe der Pflicht (ſo wie man ſich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, daß es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt ſey), lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mußten; denn da bereitet man jenen einen ſichern Triumph. Ich will aus Menſchenliebe einräumen, daß noch die meiſten unſerer Handlungen pflichtmäſſig ſeyn; ſieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, ſo ſtößt man allenthalben auf das liebe Selbſt, was immer hervorſticht, worauf, und nicht auf das ſtrenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbſtverläugnung erfodern würde, ſich ihre Abſicht ſtützet. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, ſondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu ſeyn, der den lebhafteſten Wunſch für das Gute nicht ſo fort für deſſen Wirklichkeit hält, um (vornämlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geſchärften Urtheilskraft), in gewiſſen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nun nichts für den gänzlichen Abfall von unſeren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Geſetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus ſolchen reinen Quellen entſprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede ſey: ob dies oder jenes geſchehe, ſondern die Vernunft für ſich ſelbſt und unabhängig von allen Erſcheinungen gebiete, was geſchehen ſoll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beyſpiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit ſo gar der, ſo alles auf Erfahrung gründet, ſehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten ſey, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundſchaft um nichts weniger von jedem Menſchen gefodert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil dieſe Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori beſtimmenden Vernunft liegt.

Setzet man hinzu, daß, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Obiect ſtreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, daß ſein Geſetz von ſo ausgebreiteter Bedeutung ſey, daß es nicht blos für Menſchen, ſondern alle vernünftige Weſen überhaupt, nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, ſondern ſchlechterdings nothwendig gelten müſſe, ſo iſt klar, daß keine Erfahrung ſelbſt, auch nur auf die Möglichkeit ſolcher apodictiſchen Geſetze zu ſchließen, Anlaß geben könne. Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menſchheit gültig iſt, als allgemeine Vorſchrift für jede vernünftige Natur, in unbeſchränkte Achtung bringen und wie ſollen Geſetze der Beſtimmung unſeres Willens, für Geſetze der Beſtimmung des Willens eines vernünftigen Weſens überhaupt und, nur als ſolche, auch für den unſrigen gehalten werden, wenn ſie blos empiriſch wären und nicht völlig a priori aus reiner, aber practiſcher Vernunft ihren Urſprung nähmen.

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man ſie von Beyſpielen entlehnen wollte. Denn jedes Beyſpiel, was mir davon vorgeſtellt wird, muß ſelbſt zuvor nach Prinzipien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig ſey, zum ächten Beyſpiele, d. i. zum Muſter zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derſelben zu oberſt an die Hand geben. Selbſt der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unſerm Ideal der ſittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch ſagt er von ſich ſelbſt: was nennt ihr mich, (den ihr ſehet), gut, niemand iſt gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott, (den ihr nicht ſehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchſten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von ſittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freyen Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht ſtatt und Beyſpiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. ſie ſetzen die Thunlichkeit deſſen, was das Geſetz gebietet, auſſer Zweifel, ſie machen das, was die practiſche Regel allgemeiner ausdrückt, anſchaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bey Seite zu ſetzen und ſich nach Beyſpielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten oberſten Grundſatz der Sittlichkeit giebt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung blos auf reiner Vernunft beruhen müßte, ſo glaube ich, es ſey nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut ſey, dieſe Begriffe, ſo wie ſie, ſamt denen ihnen zugehörigen Prinzipien, a priori feſtſtehen, im allgemeinen (in abſtracto) vorzutragen, wofern das Erkenntnis ſich vom gemeinen unterſcheiden und philoſophiſch heiſſen ſoll. Aber in unſern Zeiten möchte dieſes wohl nöthig ſeyn. Denn wenn man Stimmen ſammelte: ob reine von allem Empiriſchen abgeſonderte Vernunfterkenntnis, mithin Metaphyſik der Sitten, oder populäre practiſche Philoſophie vorzuziehen ſey, ſo räth man bald, auf welche Seite die Wahrheit fallen werde.

Dieſe Herablaſſung zu Volksbegriffen iſt allerdings ſehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Prinzipien der reinen Vernunft zuvor geſchehen und zur völligen Befriedigung erreicht iſt, und das würde heiſſen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphyſik gründen, ihr aber, wenn ſie feſt ſteht, nachher durch Popularität Eingang verſchaffen. Es iſt aber äußerſt ungereimt, dieſer in der erſten Unterſuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundſätze ankommt, ſchon willfahren zu wollen. Nicht allein, daß dieſes Verfahren auf das höchſt ſeltene Verdienſt einer wahren philoſophiſchen Popularität niemals Anſpruch machen kann, indem es gar keine Kunſt iſt, gemeinverſtändlich zu ſeyn, wenn man dabey auf alle gründliche Einſicht Verzicht thut, ſo bringt es einen ekelhaften Miſchmaſch von zuſammengeſtoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien zum Vorſchein, daran ſich ſchaale Köpfe laben, weil es doch etwas gar brauchbares fürs alltägliche Geſchwätz iſt, wo einſehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne ſich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, Philoſophen aber das Blendwerk ganz wohl durchſchauen, aber wenig Gehör finden, wenn ſie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererſt nach erworbener beſtimmter Einſicht mit Recht populär ſeyn zu dürfen.

Man darf nur die Verſuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geſchmacke anſehen, ſo wird man bald die beſondere Beſtimmung der menſchlichen Natur, (mit unter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt,) bald Vollkommenheit, bald Glückſeligkeit,

ligkeit, hier moraliſches Gefühl, dort Gottesfurcht, von dieſem etwas, von jenem auch etwas, in wunderbarem Gemiſche antreffen, ohne daß man ſich einfallen läßt zu fragen, ob auch überall in der Kenntnis der menſchlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können), die Prinzipien der Sittlichkeit zu ſuchen ſeyn und, wenn dieſes nicht iſt, wenn die letztere völlig a priori, frey von allem Empiriſchen, ſchlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindeſten Theile nach, anzutreffen ſeyn, den Anſchlag zu faſſen, dieſe Unterſuchung als reine practiſche Weltweisheit, oder, (wenn man einen ſo verſchrieenen Nahmen nennen darf), als Metaphyſik *) der Sitten lieber ganz abzuſondern, ſie für ſich allein zu ihrer ganzen Vollſtändigkeit zu bringen und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieſes Unternehmens zu vertröſten.

Es iſt aber eine ſolche völlig iſolirte Metaphyſik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit kei-

---

*) Man kann, wenn man will, (ſo wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterſchieden wird, alſo) die reine Philoſophie der Sitten (Metaphyſik) von der angewandten (nämlich auf die menſchliche Natur) unterſcheiden. Durch dieſe Benennung wird man auch ſo fort erinnert, daß die ſittliche Prinzipien nicht auf die Eigenheiten der menſchlichen Natur gegründet, ſondern für ſich a priori beſtehend ſeyn müſſen, aus ſolchen aber, wie für jede vernünftige Natur, alſo auch für die menſchliche, practiſche Regeln müſſen abgeleitet werden können.

keiner Theologie, mit keiner Phyſik, oder Hyperphyſik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten, (die man hypophyſiſch nennen könnte), vermiſcht iſt, nicht allein ein unentbehrliches Subſtrat aller theoretiſchen ſicher beſtimmten Erkenntnis der Pflichten, ſondern zugleich ein Deſiderat von der höchſten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorſchriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zuſatze von empiriſchen Anreizen vermiſchte Vorſtellung der Pflicht und überhaupt des ſittlichen Geſetzes hat auf das menſchliche Herz durch den Weg der Vernunft allein, (die hiebey zuerſt inne wird, daß ſie für ſich ſelbſt auch practiſch ſeyn kann), einen ſo viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern *), die man aus dem empiriſchen Felde aufbieten mag, daß ſie im Bewuſtſeyn ihrer Würde die letzteren, verachtet und nach und nach ihr Meiſter werden kann, an deſſen Statt eine vermiſchte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zuſam-

---

*) Ich habe einen Brief vom ſel. vortreflichen Sulzer, worinn er mich frägt: was doch die Urſache ſeyn möge, warum die Lehren der Tugend, ſo viel Ueberzeugendes ſie auch für die Vernunft haben, doch ſo wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüſtung dazu, um ſie vollſtändig zu geben, verſpätet. Allein es iſt keine andere, als daß die Lehrer ſelbſt ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben, und, indem ſie es zu gut machen wollen, dadurch, daß ſie allerwerts Bewegurſachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arzney recht kräftig zu machen, ſie ſie verderben. Denn die gemeinſte Beob-

zuſammengeſetzt iſt, das Gemüth zwiſchen Bewegurſachen, die ſich unter kein Prinzip bringen laſſen, die nur ſehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Böſen leiten können, verwirrt machen muß.

Aus dem angeführten erhellet: daß alle ſittliche Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Urſprung haben und dieſes zwar in der gemeinſten Menſchenvernunft, eben ſo wohl als der im höchſten Maaße ſpeculativen, daß ſie von keinem empiriſchen und darum blos zufälligen Erkenntniſſe abſtrahirt werden könne, daß in dieſer Reinigkeit ihres Urſprunges eben ihre Würde liege, uns zu oberſten praktiſchen Prinzipien zu dienen, daß man jedesmal ſo viel, als man Empiriſches hinzu thut, ſo viel auch ihrem ächten Einfluſſe und dem uneingeſchränkten Werthe der Handlungen entziehe, daß es nicht allein die größte Nothwendigkeit in theoretiſcher Abſicht, wenn es blos auf Speculation ankommt, erfodere,

---

Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtſchaffenheit vorſtellt, wie ſie von aller Abſicht auf irgend einen Vortheil, in dieſer oder einer anderen Welt, abgeſondert, ſelbſt unter den größten Verſuchungen der Noth, oder der Anlockung, mit ſtandhafter Seele ausgeübt worden, ſie jede ähnliche Handlung, die nur im mindeſten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter ſich laſſe und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunſch errege, auch ſo handeln zu können. Selbſt Kinder von mittlerem Alter fühlen dieſen Eindruck und ihnen ſollte man Pflichten auch niemals anders vorſtellen.

fodere, ſondern auch von der größten practiſchen Wichtigkeit ſey, ihre Begriffe und Geſetze aus reiner Vernunft zu ſchöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieſes ganzen practiſchen oder reinen Vernunfterkenntniſſes, d i. das ganze Vermögen der reinen practiſchen Vernunft, zu beſtimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die ſpeculative Philoſophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Prinzipien von der beſondern Natur der menſchlichen Vernunft abhängig zu machen, ſondern darum, weil moraliſche Geſetze für jedes vernünftige Weſen überhaupt gelten ſollen, ſie ſchon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Weſens überhaupt abzuleiten und auf ſolche Weiſe alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menſchen der Anthropologie bedarf, zuerſt unabhängig von dieſer als reine Philoſophie, d. i. als Metaphyſik vollſtändig (welches ſich in dieſer Art ganz abgeſonderter Erkenntniſſe wohl thun läßt), vorzutragen, wohl bewußt, daß es, ohne im Beſitze derſelben zu ſeyn, vergeblich ſey, ich will nicht ſagen, das Moraliſche der Pflicht in allem, was pflichtmäßig iſt, genau für die ſpeculative Beurtheilung zu beſtimmen, ſondern ſo gar im blos gemeinen und practiſchen Gebrauche, vornemlich der moraliſchen Unterweiſung, unmöglich ſey, die Sitten auf ihre ächte Prinzipien zu gründen und dadurch reine moraliſche Geſinnungen zu bewirken und zum höchſten Weltbeſten den Gemüthern einzupfropfen.

Um aber in dieſer Bearbeitung nicht blos von der gemeinen ſittlichen Beurtheilung (die hier ſehr achtungswürdig iſt), zur philoſophiſchen, wie ſonſt geſchehen iſt, ſondern von einer populären Philoſophie, die nicht weiter geht, als ſie durch Tappen vermittelſt der Beyſpiele kommen kann, bis zur Metaphyſik, (die ſich durch nichts Empiriſches weiter zurückhalten läßt und, indem ſie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniß dieſer Art ausmeſſen muß, allenfalls bis zu Ideen geht, wo ſelbſt die Beyſpiele, die jenen adäquatt waren, uns verlaſſen), durch die natürliche Stuffen fortzuſchreiten; müſſen wir das practiſche Vernunftvermögen von ſeinen allgemeinen Beſtimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, verfolgen und deutlich darſtellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Geſetzen. Nur ein vernünftiges Weſen hat das Vermögen, *nach der Vorſtellung* der Geſetze, d. i. nach Principien, zu handeln oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Geſetzen *Vernunft* erfodert wird, ſo iſt der Wille nichts anders, als practiſche Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich beſtimmt, ſo ſind die Handlungen eines ſolchen Weſens, die als obiectiv nothwendig erkannt werden, auch ſubiectiv nothwendig, d. i. der Wille iſt ein Vermögen, *nur dasjenige* zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als practiſch nothwendig, d. i. als gut erkennt. Beſtimmt aber die Vernunft für ſich allein den Willen nicht hinlänglich, iſt dieſer noch ſubiectiven Bedingungen (gewiſſen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den obiectiven übereinſtimmen, mit einem Worte, iſt der Wille nicht **an ſich** völlig der Vernunft gemäß, (wie es bey Menſchen wirklich iſt), ſo ſind die Handlungen, die obiectiv als nothwendig erkannt werden, ſubiectiv zufällig, und die Beſtimmung eines ſolchen Willens, obiectiven Geſetzen gemäß, iſt **Nöthigung**, d. i. das Verhältnis der obiectiven Geſetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgeſtellt als die Beſtimmung des Willens eines vernünftigen Weſens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieſer Wille ſeiner Natur nach nicht nothwendig folgſam iſt.

Die Vorſtellung eines obiectiven Prinzips, ſofern es für einen Willen nöthigend iſt, heißt ein Geboth (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt **Imperativ**.

Alle Imperativen werden durch ein **Sollen** ausgedrukt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines obiectiven Geſetzes der Vernunft zu einem Willen an, der ſeiner ſubiectiven Beſchaffenheit nach dadurch nicht nothwendig beſtimmt wird, (eine Nöthigung). Sie ſagen, daß etwas zu thun oder zu unterlaſſen gut ſeyn würde, allein ſie ſagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgeſtellt wird, daß es zu thun gut ſey. Practiſch gut iſt aber, was vermittelſt der Vorſtellungen der Vernunft, mithin nicht aus ſubiectiven Urſachen, ſondern obiectiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Weſen, als ein ſolches, gültig ſind, den Willen beſtimmt. Es wird vom Angenehmen unterſchieden, als demjenigen, was nur vermittelſt der Empfindung aus blos ſubjectiven Urſachen, die nur für dieſes oder jenes ſeinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat *).

Ein

---

*) Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und dieſe beweiſet alſo jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit des Willens aber von Prinzipien der Vernunft heißt ein Intereſſe. Dieſes findet alſo nur bey einem abhängigen Willen ſtatt, der nicht von ſelbſt jederzeit der Vernunft gemäß iſt; beym göttlichen Willen kann man ſich kein Intereſſe gedenken. Aber auch der menſchliche Wille kann woran ein Intereſſe nehmen, ohne darum aus Intereſſe zu handeln. Das erſte bedeutet das practiſche Intereſſe an der Handlung, das zweyte das pathologiſche Intereſſe am Gegenſtande der Handlung. Das erſte zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an ſich ſelbſt, das zweyte von den Prinzipien derſelben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die practiſche Regel angiebt, wie dem Bedürfniſſe der Neigung abgeholfen werde. Im erſten Falle intereſſirt mich die Handlung, im zweyten der Gegenſtand der Handlung, (ſo fern er mir angenehm iſt). Wir haben im erſten Abſchnitte geſehen: daß bey einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Intereſſe am Gegenſtande, ſondern blos an der Handlung ſelbſt und ihrem Princip in der Vernunft (dem Geſetz) geſehen werden müſſe.

Ein vollkommen guter Wille würde alſo eben ſo wohl unter obiectiven Geſetzen (des Guten) ſtehen, aber nicht dadurch als zu geſetzmäßigen Handlungen **genöthigt** vorgeſtellt werden können, weil er von ſelbſt, nach ſeiner ſubiectiven Beſchaffenheit, nur durch die Vorſtellung des Guten beſtimmt werden kann. Daher gelten für den **göttlichen** und überhaupt für einen **heiligen** Willen keine Imperativen; das **Sollen** iſt hier am unrechten Orte, weil das **Wollen** ſchon von ſelbſt mit dem Geſetz nothwendig einſtimmig iſt. Daher ſind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis obiectiver Geſetze des Wollens überhaupt zu der ſubiectiven Unvollkommenheit des Willens dieſes oder jenes vernünftigen Weſens, z. B. des menſchlichen Willens, auszudrücken.

Alle **Imperativen** nun gebieten entweder **hypothetiſch**, oder **categoriſch**. Jene ſtellen die practiſche Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich iſt, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der categoriſche Imperativ würde der ſeyn, welcher eine Handlung als für ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als obiectiv-nothwendig vorſtellte.

Weil jedes practiſche Geſetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft practiſch beſtimmbares Subiect, als nothwendig vorſtellt, ſo ſind alle Imperativen Formeln der Beſtimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgend einer Abſicht guten Willens nothwendig iſt. Wenn nun die Handlung blos **wozu Anderes**, als Mittel, gut ſeyn würde, ſo iſt der Imperativ **hypothetiſch**, wird ſie als **an ſich** gut vorgeſtellt, mithin als nothwendig in einem an ſich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip deſſelben, ſo iſt er **categoriſch**.

Der Imperativ ſagt alſo, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre und ſtellt die practiſche Regel in Verhältnis auf den Willen vor, der darum nicht ſofort eine Handlung thut, weil ſie gut iſt, theils weil das Subiect nicht immer weiß, daß ſie gut ſey, theils weil, wenn es dieſes auch wüßte, die Maximen deſſelben doch den obiectiven Principien einer practiſchen Vernunft zuwider ſeyn könnten.

Der hypothetiſche Imperativ ſagt alſo nur, daß die Handlung zu irgend einer **möglichen** oder **wirklichen** Abſicht gut ſey. Im erſtern Falle iſt er ein **problematiſch**, im zweyten **aſſertoriſch**-practiſches Prinzip. Der categoriſche Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Abſicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für ſich als obiectiv nothwendig erklärt, gilt als ein **apodictiſch** (practiſches) Prinzip.

Man kann ſich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Weſens möglich iſt, auch für irgend einen Willen als mögliche Abſicht denken und daher ſind der Prinzipien der Handlung, ſo fern ſie als nothwendig vorgeſtellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Abſicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wiſſenſchaften haben irgend einen practiſchen Theil der aus Aufgaben beſteht, daß irgend ein Zweck für uns möglich ſey, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Dieſe können daher überhaupt Imperativen der **Geſchicklichkeit** heiſſen. Ob der Zweck vernünftig und gut ſey, davon iſt hier gar nicht die Frage, ſondern nur was man thun müſſe, um ihn zu erreichen. Die Vorſchriften für den Arzt, um ſeinen Mann auf gründliche Art geſund zu machen, und für einen Giftmiſcher, um ihn ſicher zu tödten, ſind ſo fern von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Abſicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufſtoßen dürften, ſo ſuchen Eltern vornemlich ihre Kinder recht vielerley lernen zu laſſen und ſorgen für die Geſchicklichkeit, im Gebrauch der Mittel zu allerley beliebigen Zwecken, von deren keinem ſie beſtimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Abſicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indeſſen doch möglich iſt, daß er ſie einmal haben möchte und dieſe Sorgfalt iſt ſo groß, daß ſie darüber gemeiniglich verabſäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die ſie ſich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es iſt gleichwohl ein Zweck, den man bey allen vernünftigen Weſen (ſo fern Imperative auf ſie, nämlich als abhängige Weſen paſſen), als wirklich vorausſetzen kann und alſo eine Abſicht, die ſie nicht etwa blos haben können, ſondern von der man ſicher vorausſetzen kann, daß ſie ſolche insgeſamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das iſt die Abſicht auf Glückſeligkeit. Der hypothetiſche Imperativ, der die practiſche Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückſeligkeit, vorſtellt, iſt aſſertoriſch. Man darf ihn nicht blos als nothwendig zu einer ungewiſſen, blos möglichen Abſicht, vortragen, ſondern zu einer Abſicht, die man ſicher bei jedem Menſchen vorausſetzen kann, weil ſie zu ſeiner Natur gehört. Nun kann man die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen größten Wohlſeyn Klugheit *) im engſten Verſtande nennen. Alſo

---

*) Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweyten den der Privatklugheit führen. Die erſte iſt die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf andere Einfluß zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen. Die zweyte die Einſicht, alle dieſe Abſichten zu ſeinem eigenen daurenden Vortheil zu vereinigen. Die letztere iſt eigentlich diejenige, worauf ſelbſt der Werth der erſtern zurückgeführt wird und, wer in der erſtern Art klug iſt, nicht aber in der zweyten, von dem könnte man beſſer ſagen:. er iſt geſcheut und verſchlagen, im ganzen aber doch unklug.

ſo iſt der Imperativ, der ſich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückſeligkeit bezieht, d. i., die Vorſchrift der Klugheit, noch immer **hypothetiſch**; die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer andern Abſicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewiſſes Verhalten zu erreichende Abſicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieſes Verhalten unmittelbar gebietet. Dieſer Imperativ iſt **categoriſch**. Er betrift nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen ſoll, ſondern die Form und das Prinzip, woraus ſie ſelbſt folgt, und das Weſentlich-Gute derſelben beſteht in der Geſinnung, der Erfolg mag ſeyn, welcher er wolle. Dieſer Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heiſſen.

Das Wollen nach dieſen dreyerley Prinzipien wird auch durch die **Ungleichheit** der Nöthigung des Willens deutlich unterſchieden. Um dieſe nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man ſie in ihrer Ordnung am angemeſſenſten ſo benennen würde, wenn man ſagte: ſie wären entweder **Regeln** der Geſchicklichkeit, oder **Rathſchläge** der Klugheit, oder **Gebote** (**Geſetze**) der Sittlichkeit. Denn nur das Geſetz führt den Begriff einer **unbedingten** und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen **Nothwendigkeit** bey ſich, und Gebote ſind Geſetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleiſtet werden muß. Die **Rathgebung** enthält zwar Nothwendigkeit, die aber blos unter ſubiectiver gefälliger Bedingung, ob dieſer oder jener Menſch dieſes oder jenes zu ſeiner Glückſeligkeit zähle, gelten kann; dagegen der categoriſche Imperativ durch keine Bedingung eingeſchränkt wird und als abſolut- obgleich practiſchnothwendig ganz eigentlich ein Gebot heiſſen kann. Man könnte die erſteren Imperative auch **techniſch** (zur Kunſt gehörig), die zweyten **pragmatiſch** *) (zur Wohlfarth), die dritten **moraliſch** (zum freyen Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig), nennen.

Nun entſteht die Frage: wie ſind alle dieſe Imperative möglich? Dieſe Frage verlangt nicht zu wiſſen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, ſondern wie blos die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geſchicklichkeit möglich ſey, bedarf wohl keiner beſondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (ſo fern die Vernunft auf ſei-

---

*) Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Worts pragmatiſch könne ſo am genaueſten beſtimmt werden. Denn pragmatiſch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als nothwendige Geſetze, ſondern aus der **Vorſorge** für die allgemeine Wohlfarth fließen. Pragmatiſch iſt eine Geſchichte abgefaßt, wenn ſie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie ſie ihren Vortheil beſſer, oder wenigſtens eben ſo gut, als die Vorwelt, beſorgen könne.

ne Handlungen entſcheidenden Einfluß hat), auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in ſeiner Gewalt iſt. Dieſer Satz iſt, was das Wollen betrift, analytiſch; denn in dem Wollen eines Objects, als meiner Wirkung, wird ſchon meine Cauſſalität, als handelnder Urſache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu dieſem Zwecke ſchon aus dem Begriff eines Wollens dieſes Zwecks heraus, (die Mittel ſelbſt zu einer vorgeſetzten Abſicht zu beſtimmen, dazu gehören allerdings ſynthetiſche Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, ſondern das Object wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem ſichern Prinzip in zwey gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derſelben zwey Creutzbogen machen müſſe, das lehrt die Mathematik freylich nur durch ſynthetiſche Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch ſolche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geſchehen, ich, wenn ich die Wirkung vollſtändig will, auch die Handlung wolle, die dazu erfoderlich iſt, iſt ein analytiſcher Satz, denn etwas als eine auf gewiſſe Art durch mich mögliche Wirkung und mich, in Anſehung ihrer, auf dieſelbe Art handelnd vorſtellen, iſt ganz einerley.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur ſo leicht wäre, einen beſtimmten Begriff von Glückſeligkeit zu geben, mit denen der Geſchicklichkeit ganz und gar übereinkommen, und eben ſo wohl analytiſch ſeyn. Denn es würde eben ſo wohl hier, als dort, heiſſen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in ſeiner Gewalt ſind. Allein es iſt ein Unglück, daß der Begriff der Glückſeligkeit ein ſo unbeſtimmter Begriff iſt, daß, obgleich jeder Menſch zu dieſer zu gelangen wünſcht, er doch niemals beſtimmt und mit ſich ſelbſt einſtimmig ſagen kann, was er eigentlich wünſche und wolle. Die Urſache davon iſt: daß alle Elemente, die zum Begriffe der Glückſeligkeit gehören, insgeſammt empiriſch ſind, d. i. aus der Erfahrung müſſen entlehnt werden, daß gleich wohl zur Idee der Glückſeligkeit ein abſolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zuſtande erforderlich iſt. Nun iſts unmöglich, daß das einſehendeſte und zugleich allervermögendſte, aber doch endliche Weſen ſich einen beſtimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachſtellung könnte er ſich dadurch nicht auf den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniß und Einſicht, vielleicht könnte das ein nur um deſto ſchärferes Auge werden, um die Uebel, die ſich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um deſto ſchrecklicher zu zeigen, oder ſeinen Begierden, die ihm ſchon genug zu ſchaffen machen, noch mehr Bedürfniſſe aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer ſteht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend ſeyn würde. Will er wenigſtens Geſundheit? wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausſchweifung abgehalten, darein ungeſchränkte Geſundheit würde haben fallen laſſen, u. ſ. w. Kurz er iſt nicht vermögend, nach irgend einem Grundſatze, mit völliger Gewisheit zu beſtimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hiezu Allwiſſenheit erfoderlich ſeyn würde. Man kann alſo nicht nach beſtimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu ſeyn, ſondern nur nach empiriſchen Rathſchlägen, z. B. der Diät, der Sparſamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. ſ. w. von welchen die Erfahrung lehrt, daß ſie das Wohlbefinden im Durchſchnitte am meiſten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen obiectiv als practiſch-**nothwendig** darſtellen können, daß ſie eher für Anrathungen (conſilia), als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten ſind, daß die Aufgabe: ſicher und allgemein zu beſtimmen, welche Handlung die Glückſeligkeit eines vernünftigen Weſens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Anſehung derſelben möglich ſey, der im ſtrengen Verſtande geböte, das zu thun, was glücklich macht, weil Glückſeligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, ſondern der Einbildungskraft iſt, was blos auf empiriſchen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß ſie eine Handlung beſtimmen ſollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieſer Imperativ der Klugheit würde indeſſen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückſeligkeit ließen ſich ſicher angeben, ein analytiſch-practiſcher Satz ſeyn: Denn er iſt von dem Imperativ der Geſchicklichkeit nur darin unterſchieden, daß bey dieſem der Zweck blos möglich, bey jenem aber gegeben iſt; da beyde aber blos die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man vorausſetzt, daß man es als Zweck wollte, ſo iſt der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beyden Fällen analytiſch. Es iſt alſo in Anſehung der Möglichkeit eines ſolchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich ſey, iſt ohne Zweifel die einzige einer Auflöſung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetiſch iſt und alſo die obiectiv-vorgeſtellte Nothwendigkeit ſich auf keine Vorausſetzung ſtützen kann, wie bey den hypothetiſchen Imperativen. Nur iſt immer hiebey nicht aus der Acht zu laſſen, daß es durch kein Beiſpiel, mithin empiriſch auszumachen ſey, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, ſondern zu beſorgen, daß alle, die categoriſch ſcheinen, doch verſteckter Weiſe hypothetiſch ſeyn mögen, z. B. wenn es heißt: du ſollt nichts betrüglich verſprechen, und man nimmt an, daß die Nothwendigkeit dieſer Unterlaſſung nicht etwa bloße Rathgebung zu Vermeidung irgend eines andern Uebels ſey, ſo daß es etwa hieße: du ſollt nicht lügenhaft verſprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Credit bringeſt, ſondern wenn man behauptet, eine Handlung dieſer Art müſſe für ſich ſelbſt als böſe betrachtet werden, der Imperativ des Verbots ſey alſo categoriſch; ſo kann man doch in keinem Beyſpiel mit Gewißheit darthun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, blos durchs Geſetz, beſtimmt werde, wenns gleich ſo ſcheint; denn es iſt immer möglich, daß ingeheim Furcht für Beſchämung, vielleicht auch dunkle Beſorgnis anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge. Denn wer kann das Nichtſeyn einer Urſache durch Erfahrung beweiſen, da dieſe nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen. Auf ſolchen Fall aber würde der ſogenannte moraliſche Imperativ, der als ein ſolcher categoriſch und unbedingt erſcheint, in der That nur eine pragmatiſche Vorſchrift ſeyn, die uns auf unſern Vortheil aufmerkſam macht und uns blos lehrt, dieſen in Acht zu nehmen.

Wir werden alſo die Möglichkeit eines categoriſchen Imperativs gänzlich a priori zu unterſuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu ſtatten kommt, daß die Wirklichkeit deſſelben in der Erfahrung gegeben, und alſo die Möglichkeit nicht zur Feſtſetzung, ſondern blos zur Erklärung nöthig wäre. So viel iſt aber vorläufig einzuſehen: daß der categoriſche Imperativ allein als ein practiſches **Geſetz** laute, die übrigen insgeſamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Geſetze heiſſen können; weil, was blos zur Erreichung einer beliebigen Abſicht zu thun nothwendig iſt, an ſich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorſchrift jederzeit los ſeyn können, wenn wir die Abſicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Anſehung des Gegentheils frey läßt, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bey ſich führt, welche wir zum Geſetze verlangen.

Zweytens iſt bey dieſem categoriſchen Imperativ oder Geſetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit, (die Möglichkeit deſſelben einzuſehen), auch ſehr groß. Er iſt ein ſynthetiſch practiſcher Satz *) a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieſer Art einzuſehen, ſo viel Schwierigkeit im theoretiſchen Erkenntniſſe hat, ſo läßt ſich leicht abnehmen, daß ſie im practiſchen nicht weniger haben werde.

---

*) Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgeſetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, a priori, mithin nothwendig, (obgleich nur objectiv d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle ſubjective Bewegurſachen völlige Gewalt hätte.) Dieſes iſt alſo ein practiſcher Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem anderen ſchon vorausgeſetzten analytiſch ableitet, (denn wir haben keinen ſo vollkommenen Willen), ſondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Weſens unmittelbar, als etwas, das in ihm nicht enthalten iſt, verknüpft.

Bey dieſer Aufgabe wollen wir zuerſt verſuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines categoriſchen Imperativs auch die Formel deſſelben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein categoriſcher Imperativ ſeyn kann; denn wie ein ſolches abſolute Gebot möglich ſey, wenn wir auch gleich wiſſen, wie es lautet, wird noch beſondere und ſchwere Bemühung erfodern, die wir aber zum letzten Abſchnitte ausſetzen.

Wenn ich mir einen **hypothetiſchen** Imperativ überhaupt denke, ſo weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die **Bedingung** gegeben iſt. Denke ich mir aber einen **categoriſchen** Imperativ, ſo weiß ich ſofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ auſſer dem Geſetze nur die Nothwendigkeit der Maxime *) enthält, dieſem Geſetze gemäß zu ſeyn, das Geſetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeſchränkt war, ſo bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Geſetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß

---

*) Maxime iſt das ſubiective Prinzip zu handeln, und muß vom obiectiven Prinzip, nämlich dem practiſchen Geſetze, unterſchieden werden. Jene enthält die practiſche Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subiects gemäß (öfters der Unwiſſenheit oder auch den Neigungen deſſelben) beſtimmt, und iſt alſo der Grundſatz, nach welchem das Subiect handelt; das Geſetz aber iſt das obiective Prinzip, gültig für jedes vernünftige Weſen, und der Grundſatz, nach dem es handeln ſoll, d. i. ein Imperativ.

ſeyn ſoll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorſtellt.

Der categoriſche Imperativ iſt alſo nur ein einziger und zwar dieſer: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daß ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Wenn nun aus dieſem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Prinzip, abgeleitet werden können, ſo werden wir, ob wir es gleich unausgemacht laſſen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff ſey, doch wenigſtens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieſer Begriff ſagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Geſetzes, wornach Wirkungen geſchehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinſten Verſtande (der Form nach), d. i. das Daſeyn der Dinge, heißt, ſo fern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt, ſo könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch ſo lauten: handle ſo, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derſelben, in Pflichten gegen

gen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten *).

1) Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hoffnungsloſigkeit angewachſen iſt, einen Ueberdruß am Leben empfindet, iſt noch ſo weit im Beſitze ſeiner Vernunft, daß er ſich ſelbſt fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider ſey, ſich das Leben zu nehmen. Nun verſucht er: ob die Maxime ſeiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgeſetz werden könne. Seine Maxime aber iſt: ich mache es mir aus Selbſtliebe zum Prinzip, daß wenn das Leben bey ſeiner längern Friſt mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verſpricht, es mir abzukürzen. Es frägt ſich nur noch, ob dieſes Prinzip der Selbſtliebe ein allgemeines Naturgeſetz werden könne. Da ſieht man aber bald, daß eine Natur, deren Geſetz es wäre, durch dieſelbe Empfindung, deren Beſtimmung es iſt, zur Beförderung

---

*) Man muß hier wohl merken, daß ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphyſik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, dieſe hier alſo nur als beliebig (um meine Beyſpiele zu ordnen) daſtehe. Uebrigens verſtehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verſtattet, und da habe ich nicht blos äuſſere, ſondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeynet bin, weil es zu meiner Abſicht einerley iſt, ob man es mir einräumt, oder nicht.

derung des Lebens anzutreiben, das Leben ſelbſt zu zerſtöhren, ihr ſelbſt widerſprechen und alſo nicht als Natur beſtehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgeſetz ſtatt finden könne, und folglich dem oberſten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerſtreite.

2) Ein anderer ſieht ſich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiß wohl, daß er nicht wird bezahlen können, ſieht aber auch, daß ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht veſtiglich verſpricht, es zu einer beſtimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Luſt, ein ſolches Verſprechen zu thun; noch aber hat er ſo viel Gewiſſen, ſich zu fragen: iſt es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, ſich auf ſolche Art aus Noth zu helfen? Geſetzt, er beſchlöſſe es doch, ſo würde ſeine Maxime der Handlung ſo lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu ſeyn glaube, ſo will ich Geld borgen und verſprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geſchehen. Nun iſt dieſes Prinzip der Selbſtliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt iſt die Frage: ob es recht ſey? Ich verwandle alſo die Zumuthung der Selbſtliebe in ein allgemeines Geſetz und richte die Frage ſo ein: wie es denn ſtehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Geſetz würde. Da ſehe ich nun ſogleich, daß ſie niemals als allgemeines Naturgeſetz gelten und mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen könne, ſondern

ſich nothwendig widerſprechen müſſe. Denn die Allgemeinheit eines Geſetzes, daß jeder, nachdem er in Noth zu ſeyn glaubt, verſprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, würde das Verſprechen und den Zweck, den man damit haben mag, ſelbſt unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was verſprochen ſey, ſondern über alle ſolche Aeußerung, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3) Ein dritter findet in ſich ein Talent, welches vermittelſt einiger Cultur ihn zu einem in allerley Abſicht brauchbaren Menſchen machen könnte. Er ſieht ſich aber in bequemen Umſtänden, und zieht es vor, dem Vergnügen nachzuhängen, als ſich mit Erweiterung und Verbeſſerung ſeiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob, auſſer der Uebereinſtimmung, die ſeine Maxime der Verwahrloſung ſeiner Naturgaben mit ſeinem Hange zur Ergötzlichkeit an ſich hat, ſie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinſtimme. Da ſieht er nun, daß zwar eine Natur nach einem ſolchen allgemeinen Geſetze immer noch beſtehen könne, obgleich der Menſch (ſo wie die Südſee-Einwohner), ſein Talent roſten lieſſe, und ſein Leben blos auf Müſſiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit einem Wort, auf Genuß zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich *wollen*, daß dieſes ein allgemeines Naturgeſetz werde, oder als ein ſolches in uns durch Naturinſtinkt gelegt

ſey. Denn als ein vernünftiges Weſen will er nothwendig, daß alle Vermögen ihm entwickelt werden, weil ſie ihm doch zu allerley möglichen Abſichten dienlich ſind.

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indeſſen er ſieht, daß andere mit groſſen Mühſeligkeiten zu kämpfen haben, (denen er auch wohl helfen könnte): was gehts mich an? mag doch ein jeder ſo glücklich ſeyn, als es der Himmel will, oder er ſich ſelbſt machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden, nur zu ſeinem Wohlbefinden oder ſeinem Beyſtande in der Noth, habe ich nicht Luſt, etwas beyzutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine ſolche Denkungsart ein allgemeines Naturgeſetz würde, das menſchliche Geſchlecht gar wohl beſtehen, und ohne Zweifel noch beſſer, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen ſchwatzt, auch ſich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo man nur kann, betrügt, das Recht der Menſchen verkauft, oder ihm ſonſt Abbruch thut. Aber, obgleich es möglich iſt, daß nach jener Maxime ein allgemeines Naturgeſetz wohl beſtehen könnte; ſo iſt es doch unmöglich, zu *wollen*, daß ein ſolches Prinzip als Naturgeſetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieſes beſchlöße, würde ſich ſelbſt widerſtreiten, indem der Fälle ſich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein ſolches aus ſeinem eigenen Willen entſprungenen Naturgeſetz, ſich ſelbſt alle Hoffnung des Beyſtandes, den er ſich wünſcht, rauben würde.

Dieſes ſind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigſtens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Prinzip klar in die Augen fällt. Man muß **wollen können**, daß eine Maxime unſerer Handlung ein allgemeines Geſetz werde: dies iſt der Canon der moraliſchen Beurtheilung derſelben überhaupt. Einige Handlungen ſind ſo beſchaffen, daß ihre Maxime ohne Widerſpruch nicht einmal als allgemeines Naturgeſetz **gedacht** werden kann, weit gefehlt, daß man noch **wollen** könne, es ſollte ein ſolches werden. Bey andern iſt zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es iſt doch unmöglich, zu **wollen**, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgeſetzes erhoben werde, weil ein ſolcher Wille ſich ſelbſt widerſprechen würde. Man ſieht leicht: daß die erſtere der ſtrengen oder engeren (unnachlaßlichen) Pflicht, die zweyte nur der weiteren (verdienſtlichen) Pflicht widerſtreite, und ſo alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit, (nicht das Obiect ihrer Handlung), betrift, durch dieſe Beyſpiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Prinzip vollſtändig aufgeſtellt werden.

Wenn wir nun auf uns ſelbſt bey jeder Uebertretung einer Pflicht Acht haben, ſo finden wir, daß wir wirklich nicht wollen, es ſolle unſere Maxime ein allgemeines Geſetz werden, denn das iſt uns unmöglich, ſondern das Gegentheil derſelben ſoll vielmehr allgemein ein Geſetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freyheit, für uns, oder (auch nur für dieſesmal) zum Vortheil unſerer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen. Folglich, wenn wir alles aus einem und demſelben Geſichtspuncte, nämlich der Vernunft, erwögen, ſo würden wir einen Widerſpruch in unſerem eigenen Willen antreffen, nämlich, daß ein gewiſſes Prinzip obiectiv als allgemeines Geſetz nothwendig ſey und doch ſubiectiv nicht allgemein gelten, ſondern Ausnahmen verſtatten ſollte. Da wir aber einmal unſere Handlung aus dem Geſichtspuncte eines ganz der Vernunft gemäßen, denn aber auch eben dieſelbe Handlung aus dem Geſichtspuncte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, ſo iſt wirklich hier kein Widerſpruch, wohl aber ein Widerſtand der Neigung gegen die Vorſchrift der Vernunft, (antagonismus), wodurch die Allgemeinheit des Prinzips (vniuerſalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird, dadurch das practiſche Vernunftprinzip mit der Maxime auf dem halben Wege zuſammenkommen ſoll. Ob nun dieſes gleich in unſerem eigenen unpartheyiſch angeſtellten Urtheile nicht gerechtfertiget werden kann, ſo beweiſet es doch, daß wir die Gültigkeit des categoriſchen Imperativs wirklich anerkennen und uns, (mit aller Achtung für denſelben), nur einige, wie es uns ſcheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben ſo viel alſo wenigſtens dargethan, daß, wenn Pflicht ein Begriff iſt, der Bedeutung und wirkliche Geſetzgebung für unſere Handlungen enthalten ſoll, dieſe nur in categoriſchen Imperativen, keinesweges aber in hypothetiſchen ausgedrückt werden könne; imgleichen haben wir, welches ſchon viel iſt, den Inhalt des categoriſchen Imperativs, der das Prinzip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe), enthalten müßte, deutlich und zu jedem Gebrauche beſtimmt dargeſtellt. Noch ſind wir aber nicht ſo weit, a priori zu beweiſen, daß dergleichen Imperativ wirklich ſtatt finde, daß es ein practiſches Geſetz gebe, welches ſchlechterdings und ohne alle Triebfedern für ſich gebietet, und daß die Befolgung dieſes Geſetzes Pflicht ſey.

Bey der Abſicht, dazu zu gelangen, iſt es von der äußerſten Wichtigkeit, ſich dieſes zur Warnung dienen zu laſſen, daß man es ſich ja nicht in den Sinn kommen laſſe, die Realität dieſes Prinzips aus der beſondern Eigenſchaft der menſchlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht ſoll practiſch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſeyn; ſie muß alſo für alle vernünftige Weſen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann), gelten und allein darum auch für allen menſchlichen Willen ein Geſetz ſeyn. Was dagegen aus der beſondern Naturanlage der Menſchheit, was aus gewiſſen Gefühlen und Hange, ja ſo gar, wo möglich, aus einer beſonderen Richtung, die der menſchlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens gelten müßte, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Geſetz abgeben, ein ſubiectiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein obiectives, nach welchem wir angewieſen wären, zu handeln, wenn gleich aller unſer Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, ſo gar, daß es um deſto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweiſet, je weniger die ſubiectiven Urſachen dafür, je mehr ſie dagegen ſeyn, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Geſetz nur im mindeſten zu ſchwächen, und ſeiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier ſehen wir nun die Philoſophie in der That auf einen mißlichen Standpunkt geſtellet, der feſt ſeyn ſoll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran geſtützt wird. Hier ſoll ſie ihre Lauterkeit beweiſen, als Selbſthalterin ihrer Geſetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche, vormundſchaftliche Natur einflüſtert, die insgeſammt, ſie mögen immer beſſer ſeyn als gar nichts, doch niemals Grundſätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig a priori ihren Quell, und hiemit zugleich ihr gebietendes Anſehen

ſehen haben müſſen: nichts von der Neigung des Menſchen, ſondern alles von der Obergewalt des Geſetzes und der ſchuldigen Achtung für daſſelbe zu erwarten oder den Menſchen widrigenfalls zur Selbſtverachtung und innern Abſcheu zu verurtheilen.

Alles alſo, was empiriſch iſt, iſt, als Zuthat zum Prinzip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, ſondern der Lauterkeit der Sitten ſelbſt höchſt nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines ſchlechterdings guten Willens, eben darinn beſteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüſſen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frey ſey. Wider dieſe Nachläſſigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufſuchung des Prinzips unter empiriſchen Bewegurſachen and Geſetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen laſſen, indem die menſchliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf dieſem Polſter ausruht, und in dem Traume ſüſſer Vorſpiegelungen (die ſie doch ſtatt der Juno eine Wolke umarmen laſſen), der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verſchiedener Abſtammung zuſammengeflickten Baſtard unterſchiebt, der allem ähnlich ſieht, was man daran ſehen will, nur der Tugend nicht, für den, der ſie einmal in ihrer wahren Geſtalt erblickt hat *).

Die

---

*) Die Tugend in ihrer eigentlichen Geſtalt erblicken, iſt nichts anders, als die Sittlichkeit, von aller Beymiſchung des Sinnlichen

Die Frage iſt alſo dieſe: iſt es ein nothwendiges Geſetz **für alle vernünftige Weſen**, ihre Handlungen jederzeit nach ſolchen Maximen zu beurtheilen, von denen ſie ſelbſt wollen können, daß ſie zu allgemeinen Geſetzen dienen ſollen? Wenn es ein ſolches iſt, ſo muß es (völlig a priori) ſchon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Weſens überhaupt verbunden ſeyn. Um aber dieſe Verknüpfung zu entdecken, muß man, ſo ſehr man ſich auch ſträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphyſik, obgleich in ein Gebiet derſelben, welches von dem der ſpeculativen Philoſophie unterſchieden iſt, nämlich in die Metaphyſik der Sitten. In einer praktiſchen Philoſophie, wo es uns nicht darum zu thun iſt, Gründe anzunehmen, von dem, was **geſchieht**, ſondern Geſetze von dem, was **geſchehen ſoll**, ob es gleich niemals geſchieht, d. i. obiectiv-practiſche Geſetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Unterſuchung anzuſtellen, warum etwas gefällt oder misfällt, wie das Vergnügen der bloſſen Empfindung vom Geſchmacke, und ob dieſer von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterſchieden ſey; worauf Gefühl der Luſt und Unluſt beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus dieſen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen ent-

---

lichen und allem unächten Schmuck des Lohns, oder der Selbſtliebe entkleidet, darzuſtellen. Wie ſehr ſie alsdenn alles übrige, was den Neigungen reizend erſcheint, verdunkele, kann jeder vermittelſt des mindeſten Verſuchs ſeiner nicht ganz für alle Abſtraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

entſpringen; denn das gehört alles zu einer empiriſchen Seelenlehre, welche den zweyten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man ſie als **Philoſophie der Natur** betrachtet, ſo fern ſie auf **empiriſchen Geſetzen** gegründet iſt. Hier aber iſt vom objectiv-practiſchen Geſetze die Rede, mithin von dem Verhältniſſe eines Willens zu ſich ſelbſt, ſo fern er ſich blos durch Vernunft beſtimmt, da denn alſo alles, was aufs Empiriſche Beziehung hat, von ſelbſt wegfällt; weil, wenn die **Vernunft für ſich allein** das Verhalten beſtimmt, (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben unterſuchen wollen), ſie dieſes nothwendig a priori thun muß.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, **der Vorſtellung gewiſſer Geſetze gemäß** ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Und ein ſolches Vermögen kann nur in vernünftigen Weſen anzutreffen ſeyn. Nun iſt das, was dem Willen zum obiectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient, der **Zweck**, und dieſer, wenn er durch bloſſe Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Weſen gleich gelten. Was dagegen blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck iſt, heißt das **Mittel**. Der ſubjective Grund des Begehrens iſt die **Triebfeder**, der objective des Wollens der **Bewegungsgrund**; daher der Unterſchied zwiſchen ſubjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und obiectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Weſen gelten. Practiſche Prinzipien ſind **formal**, wenn ſie von allen ſubiectiven Zwecken abſtrahiren, ſie ſind aber **material**, wenn ſie dieſe, mithin gewiſſe Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die ſich ein vernünftiges Weſen als **Wirkungen** ſeiner Handlung nach Belieben vorſetzt (materiale Zwecke), ſind insgeſamt nur relativ; denn nur blos ihr Verhältnis auf ein beſonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftige Weſen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Prinzipien, d. i. practiſche Geſetze an die Hand geben kann. Daher ſind alle dieſe relative Zwecke nur der Grund von hypothetiſchen Imperativen.

Geſetzt aber, es gäbe etwas, **deſſen Daſeyn an ſich ſelbſt** einen abſoluten Werth hat, was, als **Zweck an ſich ſelbſt**, ein Grund beſtimmter Geſetze ſeyn könnte, ſo würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen categoriſchen Imperativs d. i. practiſchen Geſetzes liegen.

Nun ſage ich: der Menſch und überhaupt jedes vernünftige Weſen, exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt, **nicht blos als Mittel** zum beliebigen Gebrauche für dieſen oder jenen Willen, ſondern muß in allen ſeinen, ſo wohl auf ſich ſelbſt, als auch auf andere vernünftige Weſen gerichteten Handlungen, iederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenſtände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn, wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfniſſe nicht wären, ſo würde ihr Gegenſtand ohne Werth ſeyn. Die Neigungen ſelber aber, als Quellen der Bedürfnis, haben ſo wenig einen abſoluten Werth, um ſie ſelbſt zu wünſchen, daß vielmehr gänzlich davon frey zu ſeyn, der allgemeine Wunſch eines jeden vernünftigen Weſens ſeyn muß. Alſo iſt der Werth aller durch unſere Handlung zu erwerbenden Gegenſtände jederzeit bedingt. Die Weſen, deren Daſeyn zwar nicht auf unſerm Willen, ſondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn ſie vernunftloſe Weſen ſind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heiſſen daher Sachen, dagegen vernünftige Weſen Perſonen genannt werden, weil ihre Natur ſie ſchon als Zwecke an ſich ſelbſt, d. i. als etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin ſo fern alle Willkühr einſchränkt, (und ein Gegenſtand der Achtung iſt). Dies ſind alſo nicht blos ſubiective Zwecke, deren Exiſtenz, als Wirkung unſerer Handlung, für uns einen Werth hat: ſondern obiective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daſeyn an ſich ſelbſt Zweck iſt, und zwar einen ſolchen, an deſſen Statt kein anderer Zweck geſetzt werden kann, dem ſie blos als Mittel zu Dienſten ſtehen ſollten, weil ohne dieſes überall gar nichts von abſolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, ſo könnte für die Vernunft überall kein oberſtes practiſches Prinzip angetroffen werden.

Wenn es denn alſo ein oberſtes practiſches Prinzip und, in Anſehung des menſchlichen Willens, einen categoriſchen Imperativ geben ſoll, ſo muß es ein ſolches ſeyn, das aus der Vorſtellung deſſen, was nothwendig für jedermann Zweck iſt, weil es **Zweck an ſich ſelbſt** iſt, ein objectives Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen practiſchen Geſetz dienen kann. Der Grund dieſes Prinzips iſt: **die vernünftige Natur exiſtirt als Zweck an ſich ſelbſt.** So ſtellt ſich nothwendig der Menſch ſein eigenes Daſeyn vor; ſo fern iſt es alſo ein ſubiectives Prinzip menſchlicher Handlungen. So ſtellt ſich aber auch jedes andere vernünftige Weſen ſein Daſeyn zufolge eben deſſelben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor *), alſo iſt es zugleich ein obiectives Prinzip, woraus, als einem oberſten practiſchen Grunde, alle Geſetze des Willens müſſen abgeleitet werden können. Der practiſche Imperativ wird alſo folgender ſeyn: **Handle ſo, daß du die Menſchheit, ſo wohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos**

---

*) Dieſen Satz ſtelle ich hier als Poſtulat auf. Im letzten Abſchnitte wird man die Gründe dazu finden.

blos als Mittel braucheſt. Wir wollen ſehen, ob ſich dieſes bewerkſtelligen laſſe.

Um bey den vorigen Beyſpielen zu bleiben ſo wird

Erſtlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen ſich ſelbſt, derjenige, der mit Selbſtmorde umgeht, ſich fragen, ob ſeine Handlung mit der Idee der Menſchheit, als **Zwecks an ſich ſelbſt**, zuſammen beſtehen könne. Wenn er, um einem beſchwerlichen Zuſtande zu entfliehen, ſich ſelbſt zerſtört, ſo bedient er ſich einer Perſon, blos als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zuſtandes bis zu Ende des Lebens. Der Menſch aber iſt keine Sache, mithin nicht etwas, das blos als Mittel gebraucht werden kann, ſondern muß bey allen ſeinen Handlungen jederzeit als Zweck an ſich ſelbſt betrachtet werden. Alſo kann ich über den Menſchen in meiner Perſon nicht disponiren, ihn zu verſtümmeln, zu verderben, oder zu tödten. (Die nähere Beſtimmung dieſes Grundſatzes zur Vermeidung alles Mißverſtandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben ausſetze, um mein Leben zu erhalten ꝛc. muß ich hier vorbeygehen; ſie gehört zur eigentlichen Moral).

Zweytens: was die nothwendige oder ſchuldige Pflicht gegen andere betrift, ſo wird der, ſo ein lügenhaftes Verſprechen gegen andere zu thun im Sinne hat, ſo fort einſehen, daß er ſich eines andern Menſchen blos als Mittels bedienen will, ohne daß dieſer zugleich den Zweck in ſich enthalte. Denn der, den ich durch ein ſolches Verſprechen zu meinen Abſichten brauchen will, kann unmöglich in meiner Art, gegen ihn zu verfahren, einſtimmen und alſo ſelbſt den Zweck dieſer Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieſer Widerſtreit gegen das Prinzip anderer Menſchen in die Augen, wenn man Beyſpiele von Angriffen auf Freyheit und Eigenthum anderer herbeyzieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Uebertreter der Rechte der Menſchen, ſich der Perſon anderer blos als Mittel zu bedienen, geſonnen ſey, ohne in Betracht zu ziehen, daß ſie, als vernünftige Weſen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als ſolche, die von eben derſelben Handlung auch in ſich den Zweck müſſen enthalten können, geſchätzt werden ſollen *).

Drittens in Anſehung der zufälligen (verdienſtlichen) Pflicht gegen ſich ſelbſt iſts nicht genug, daß die

---

*) Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri &c zur Richtſchnur oder Prinzip dienen könne. Denn es iſt, obzwar mit verſchiedenen Einſchränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Geſetz ſeyn, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen ſich ſelbſt, nicht der Liebespflichten gegen andere, (denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun ſollen, wenn er es nur überhoben ſeyn dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen), endlich nicht der ſchuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus dieſem Grunde gegen ſeine ſtrafenden Richter argumentiren, u. ſ. w.

Handlung nicht der Menſchheit in unſerer Perſon, als Zweck an ſich ſelbſt, widerſtreite, ſie muß auch dazu zuſammenſtimmen. Nun ſind in der Menſchheit Anlagen zu gröſſerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Anſehung der Menſchheit in unſerem Subiect gehören; dieſe zu vernachläſſigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menſchheit, als Zwecks an ſich ſelbſt, aber nicht der Beförderung dieſes Zwecks beſtehen können.

Viertens, in Betreff der verdienſtlichen Pflicht gegen andere, iſt der Naturzweck, den alle Menſchen haben, ihre eigene Glückſeligkeit. Nun würde zwar die Menſchheit beſtehen können, wenn niemand zu des andern Glückſeligkeit was beytrüge, doch aber ihr nichts vorſetzlich entzöge; allein es iſt dieſes doch nur eine negative und nicht poſitive Uebereinſtimmung zur Menſchheit, als Zweck an ſich ſelbſt, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, ſo viel an ihm iſt, zu befördern trachtete. Denn das Subiect, welches Zweck an ſich ſelbſt iſt, deſſen Zwecke müſſen, wenn jene Vorſtellung bey mir alle Wirkung thun ſoll, auch, ſo viel möglich, meine Zwecke ſeyn.

Dieſes Prinzip der Menſchheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an ſich ſelbſt, (welche die oberſte einſchränkende Bedingung der Freyheit der Handlungen eines jeden Menſchen iſt), iſt nicht aus der Erfahrung entlehnt, erſtlich, wegen ſeiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Weſen überhaupt geht, worüber etwas zu beſtimmen keine Erfahrung zureicht: zweytens, weil darinn die Menſchheit nicht als Zweck des Menſchen (ſubiectiv) d. i. als Gegenſtand, den man ſich von ſelbſt wirklich zum Zwecke macht, ſondern als obiectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Geſetz die oberſte einſchränkende Bedingung aller ſubiectiven Zwecke ausmachen ſoll, vorgeſtellt wird, mithin aus reiner Vernunft entſpringen muß. Es liegt nämlich der Grund aller practiſchen Geſetzgebung obiectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die ſie ein Geſetz (allenfalls Naturgeſetz) zu ſeyn fähig macht, (nach dem erſten Prinzip), ſubiectiv aber im Zwecke, das Subiect aller Zwecke aber iſt jedes vernünftige Weſen, als Zweck an ſich ſelbſt, (nach dem zweyten Prinzip): hieraus folgt nun das dritte practiſche Prinzip des Willens, als oberſte Bedingung der Zuſammenſtimmung deſſelben mit der allgemeinen practiſchen Vernunft, **die Idee des Willens jedes vernünftigen Weſens als eines allgemein Geſetzgebenden Willens.**

Alle Maximen werden nach dieſem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Geſetzgebung des Willens nicht zuſammen beſtehen können. Der Wille wird alſo nicht als lediglich dem Geſetze unterworfen, ſen, ſondern ſo unterworfen, daß er auch **als Selbſtgeſetzgebend** und eben um deswillen allererſt dem Geſetze, (davon er ſelbſt ſich als Urheber betrachten kann), unterworfen, angeſehen werden muß.

Die Imperativen nach der vorigen Vorſtellungsart, nämlich der allgemein einer **Naturordnung** ähnlichen Geſetzmäßigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen **Zweckvorzuges** vernünftiget Weſen an ſich ſelbſt, ſchloſſen zwar von ihrem gebietenden Anſehen alle Beymiſchung irgend eines Intereſſe, als Triebfeder, aus, eben dadurch, daß ſie als categoriſch vorgeſtellt wurden; ſie wurden aber nur als categoriſch **angenommen**, weil man dergleichen annehmen mußte, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber practiſche Sätze gäbe, die categoriſch geböten, könnte für ſich nicht bewieſen werden, ſo wenig, wie es überhaupt in dieſem Abſchnitte auch hier noch geſchehen kann; allein eines hätte doch geſchehen können, nämlich: daß die Losſagung von allem Intereſſe beym Wollen aus Pflicht, als das ſpecifiſche Unterſcheidungszeichen des categoriſchen vom hypothetiſchen Imperativ, in dem Imperativ ſelbſt, durch irgend eine Beſtimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieſes geſchieht in gegenwärtiger dritten Formel des Prinzips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Weſens, als **allgemeingeſetzgebenden Willens**.

Denn wenn wir einen ſolchen denken, ſo kann, obgleich ein Wille, der unter Geſetzen ſteht, noch vermittelſt eines Intereſſe an dieſes Geſetz gebunden ſeyn mag, dennoch ein Wille, der ſelbſt zu oberſt geſetzgebend iſt, unmöglich ſo fern von irgend einem Intereſſe abhängen; denn ein ſolcher abhängender Wille würde ſelbſt noch eines andern Geſetzes bedürfen, welches das Intereſſe ſeiner Selbſtliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Geſetz einſchränkte.

Alſo würde das Prinzip eines jeden menſchlichen Willens, als eines durch alle ſeine Maximen allgemein geſetzgebenden Willens *), wenn es ſonſt mit ihm nur ſeine Richtigkeit hätte, ſich zum categoriſchen Imperativ darinn gar wohl ſchicken, daß es, eben um der Idee der allgemeinen Geſetzgebung willen, ſich auf kein Intereſſe gründet und alſo unter möglichen Imperativen allein unbedingt ſeyn kann, oder noch beſſer, indem wir den Satz umkehren; wenn es einen categoriſchen Imperativ giebt, (d. i. ein Geſetz für jeden Willen eines vernünftigen Weſens), ſo kann er nur gebieten: alles aus der Maxime ſeines Willens, als eines ſolchen, zu thun, der zugleich ſich ſelbſt als allgemein geſetzgebend

zum

---

*) Ich kann hier, Beyſpiele zur Erläuterung dieſes Prinzips anzuführen, überhoben ſeyn, denn die, ſo zuerſt den categoriſchen Imperativ und ſeine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

zum Gegenſtande haben könnte; denn alsdenn nur iſt das practiſche Prinzip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Intereſſe zum Grunde haben kann.

Es iſt nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfündig zu machen, zurückſehen, warum ſie insgeſamt haben fehlſchlagen müſſen. Man ſahe den Menſchen durch ſeine Pflicht an Geſetze gebunden, man ließ es ſich aber nicht einfallen, daß er nur ſeiner eigenen und dennoch allgemeinen Geſetzgebung unterworfen ſey, und daß er nur verbunden ſey, nach ſeinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber, allgemein geſetzgebenden Willen gemäß zu handeln. Denn, wenn man ſich ihn nur als einem Geſetz (welches es auch ſey), unterworfen dachte: ſo mußte dieſes irgend ein Intereſſe als Reitz oder Zwang bey ſich führen, weil es nicht als Geſetz aus ſeinem Willen entſprang, ſondern dieſer geſetzmäſſig von etwas andern genöthiget wurde, auf gewiſſe Weiſe zu handeln. Durch dieſe ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen oberſten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verlohren. Denn man bekam niemals Pflicht, ſondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewiſſen Intereſſe heraus. Dieſes mochte nun ein eigenes oder fremdes Intereſſe ſeyn. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moraliſchen Gebote gar nicht taugen. Ich will alſo dieſes Prinzip der Autonomie des Willens, im Gegenſatz mit jedem andern, das ich deshalb zur Heteronomie zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Weſens, das ſich durch alle Maximen ſeines Willens als allgemein geſetzgebend betrachten muß, um aus dieſem Geſichtspuncte ſich ſelbſt und ſeine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden ſehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.

Ich verſtehe aber unter einem Reiche, die ſyſtematiſche Verbindung verſchiedener vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche Geſetze. Weil nun Geſetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach beſtimmen, ſo wird, wenn man von dem perſönlichen Unterſchiede vernünftiger Weſen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abſtrahirt, ein Ganzes aller Zwecke, (ſo wohl der vernünftigen Weſen als Zwecke an ſich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes ſich ſelbſt ſetzen mag), in ſyſtematiſcher Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich iſt.

Denn vernünftige Weſen ſtehen alle unter dem Geſetz, daß jedes derſelben ſich ſelbſt und alle andere niemals

mals blos als Mittel, ſondern jederzeit **zugleich als Zweck an ſich** ſelbſt behandeln dürfe. Hiedurch aber entſpringt eine ſyſtematiſche Verbindung vernünftiger Weſen durch gemeinſchaftliche obiective Geſetze, d. i. ein Reich, welches, weil dieſe Geſetze eben die Beziehung derſelben auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Abſicht haben, ein Reich der Zwecke (freylich nur ein Ideal), heiſſen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Weſen als **Glied** zum Reiche der Zwecke, wenn es darinn zwar allgemein geſetzgebend, aber auch dieſen Geſetzen ſelbſt unterworfen iſt. Es gehört dazu als **Oberhaupt**, wenn es als geſetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen iſt.

Das vernünftige Weſen muß ſich jederzeit als geſetzgebend in einem durch Freyheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun ſeyn als Glied oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht blos durch die Maxime ſeines Willens, ſondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Weſen, ohne Bedürfnis und Einſchränkung ſeines, dem Willen adäquaten Vermögens iſt, behaupten.

Moralität beſteht alſo in der Beziehung aller Handlung auf die Geſetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich iſt. Dieſe Geſetzgebung muß aber in jedem

dem vernünftigen Weſen ſelbſt angetroffen werden, und aus ſeinem Willen entſpringen können, deſſen Prinzip alſo iſt: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als ſo, daß es auch mit ihr beſtehen könne, daß ſie ein allgemeines Geſetz ſey, und alſo nur ſo, daß **der Wille durch ſeine Maxime ſich ſelbſt zugleich als allgemein geſetzgebend betrachten könne.** Sind nun die Maximen mit dieſem obiectiven Prinzip der vernünftigen Weſen, als allgemein geſetzgebend, nicht durch ihre Natur ſchon nothwendig einſtimmig, ſo heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip practiſche Nöthigung, d. i. **Pflicht.** Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maaße, zu.

Die practiſche Nothwendigkeit nach dieſem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, ſondern blos auf dem Verhältniſſe vernünftiger Weſen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Weſens jederzeit zugleich als **geſetzgebend** betrachtet werden muß, weil es ſie ſonſt nicht als **Zweck an ſich** ſelbſt denken könnte. Die Vernunft bezieht alſo jede Maxime des Willens als allgemein geſetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen ſich ſelbſt, und dies zwar nicht um irgend eines andern practiſchen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, ſondern aus der Idee der

Würde eines vernünftigen Weſens, das keinem Geſetze gehorcht, als dem, das es zugleich ſelbſt giebt.

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen **Preiß**, oder eine **Würde**. Was einen Preiß hat, an deſſen Stelle kann auch etwas anderes, als Aequivalent, geſetzt werden; was dagegen über allen Preiß erhaben iſt, mithin kein Aequivalent verſtattet, das hat eine Würde.

Was ſich auf die allgemeine menſchliche Neigungen und Bedürfniſſe bezieht, hat einen **Marktpreiß**, das was auch ohne ein Bedürfnis voraus zu ſetzen, einem gewiſſen Geſchmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloſſen zweckloſen Spiel unſerer Gemüthskräfte gemäß iſt, einen **Affectionspreiß**, das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an ſich ſelbſt ſeyn kann, hat nicht blos einen relativen Werth, d. i. einen Preiß, ſondern einen innern Werth, d. i. **Würde**.

Nun iſt Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Weſen Zweck an ſich ſelbſt ſeyn kann; weil nur durch ſie es möglich iſt, ein geſetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn. Alſo iſt Sittlichkeit und die Menſchheit, ſo fern ſie derſelben fähig iſt, dasjenige, was allein Würde hat. Geſchicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreiß: Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreiß: dagegen Treue im Verſprechen, Wohlwollen aus Grundſätzen, (nicht aus Inſtinkt), haben einen innern Werth. Die Natur ſowohl als Kunſt enthalten nichts, was ſie, in Ermanglung derſelben, an ihre Stelle ſetzen könnten; denn ihr Werth beſteht nicht in den Wirkungen, die daraus entſpringen, im Vortheil und Nutzen den ſie ſchaffen, ſondern in den Geſinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die ſich auf dieſe Art in Handlungen zu offenbaren bereit ſind, obgleich auch der Erfolg ſie nicht begünſtigte. Dieſe Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung, von irgend einer ſubiectiven Dispoſition oder Geſchmack ſie mit unmittelbarer Gunſt und Wohlgefallen anzuſehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieſelbe: ſie ſtellen den Willen, der ſie ausübt, als Gegenſtand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefodert wird, um ſie dem Willen zu auferlegen, nicht von ihm zu erſchmeicheln, welches letztere bey Pflichten ohnedem ein Widerſpruch wäre. Dieſe Schätzung giebt alſo den Werth einer ſolchen Denkungsart als Würde zu erkennen und ſetzt ſie über allen Preiß unendlich weg, mit dem ſie gar nicht in Anſchlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne ſich gleichſam an der Heiligkeit derſelben zu vergreiffen.

Und was iſt es denn nun, was die ſittlich gute Geſinnung oder die Tugend berechtigt, ſo hohe Anſprüche zu machen. Es iſt nichts geringeres als der **Antheil**, den ſie dem vernünftigen Weſen **an der allgemeinen Geſetzgebung** verſchaft und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch ſeine eigene Natur ſchon beſtimmt war, als Zweck an ſich ſelbſt und eben darum als geſetzgebend im Reiche der Zwecke, in Anſehung aller Naturgeſetze als frey, nur denjenigen allein gehorchend, die es ſelbſt giebt und nach welchen ſeine Maximen zu einer allgemeinen Geſetzgebung (der er ſich zugleich ſelbſt unterwirft,) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als der ihm das Geſetz beſtimmt. Die Geſetzgebung ſelbſt aber, die allen Werth beſtimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort **Achtung** allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Weſen über ſie anzuſtellen hat. **Autonomie** iſt alſo der Grund der Würde der menſchlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführte drey Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzuſtellen, ſind aber im Grunde nur ſo viele Formeln eben deſſelben Geſetzes, deren die eine die andere zwey von ſelbſt in ſich vereinigt. Indeſſen iſt doch eine Verſchiedenheit in ihnen, die zwar eher ſubiectiv als obiectiv-practiſch iſt, nämlich, um eine Idee der Vernunft der Anſchauung, (nach einer gewiſſen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich 1) eine **Form**, welche in der Allgemeinheit beſteht und, da iſt die Formel des ſittlichen Imperativs ſo ausgedrückt: daß die Maximen ſo müſſen gewählt werden, als ob ſie wie allgemeine Naturgeſetze gelten ſollten.

2) Eine **Maxime**, nämlich einen Zweck, und da ſagt die Formel: daß das vernünftige Weſen, als Zweck ſeiner Natur nach, mithin als Zweck an ſich ſelbſt, jeder Maxime zur einſchränkenden Bedingung aller blos relativen und willkührlichen Zwecke dienen müſſe.

3) **Eine vollſtändige Beſtimmung** aller Maximen durch jene Formel, nämlich: daß alle Maximen als eigener Geſetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur *), zuſammenſtimmen ſollen. Der Fortgang geſchieht hier, wie durch die Categorien, der **Einheit** der Form des Willens, (der Allgemeinheit deſſelben), der **Vielheit** der Materie, (der Obiecte, d. i. der Zwecke), und der **Allheit** oder Totalität des Syſtems derſelben. Man thut aber beſſer, wenn man in der ſittlichen **Beurtheilung** immer nach

---

*) Die Teleologie erwägt die Natur, als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke, als ein Reich der Natur. Dort iſt das Reich der Zwecke eine theoretiſche Idee, zu Erklärung deſſen, was da iſt. Hier iſt es eine practiſche Idee, um das, was nicht da iſt, aber durch unſer Thun und Laſſen wirklich werden kann, und zwar eben dieſer Idee gemäß, zu Stande zu bringen.

der ſtrengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des categoriſchen Imperativs zum Grunde legt: **handle nach der Maxime, die ſich ſelbſt zugleich zum allgemeinen Geſetze machen kann.** Will man aber dem ſittlichen Geſetze zugleich **Eingang** verſchaffen: ſo iſt ſehr nützlich, ein und eben dieſelbe Handlung durch benannte drey Begriffe zu führen, und ſie dadurch, ſo viel ſich thun läßt, der Anſchauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgiengen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der **Wille** iſt **ſchlechterdings gut**, der nicht böſe ſeyn, mithin deſſen Maxime, wenn ſie zu einem allgemeinen Geſetze gemacht wird, ſich ſelbſt niemals widerſtreiten kann. Dieſes Prinzip iſt alſo auch ſein oberſtes Geſetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Geſetzes du zugleich wollen kanſt; dieſes iſt die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit ſich ſelbſt im Widerſtreite ſeyn kann, und ein ſolcher Imperativ iſt categoriſch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Geſetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daſeyns der Dinge nach allgemeinen Geſetzen, die das Formale der Natur überhaupt iſt, Analogie hat, ſo kann der categoriſche Imperativ auch ſo ausgedrückt werden: **Handle nach Maximen, die ſich ſelbſt zugleich als allgemeine Naturgeſetze zum Gegenſtande haben** können. So iſt alſo die Formel eines ſchlechterdings guten Willens beſchaffen.

Die vernünftige Natur nimmt ſich dadurch vor den übrigen aus, daß ſie ihr ſelbſt einen Zweck ſetzt. Dieſer würde die Materie eines jeden guten Willens ſeyn. Da aber in der Idee eines, ohne einſchränkende Bedingung (der Erreichung dieſes oder jenes Zwecks) ſchlechterdings guten Willens, durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abſtrahirt werden muß, (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), ſo wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, ſondern ſelbſtſtändiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müſſen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der alſo niemals blos als Mittel, ſondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geſchätzt werden muß. Dieſer kann nun nichts anders als das Subiect aller möglichen Zwecke ſelbſt ſeyn, weil dieſes zugleich das Subiect eines möglichen, ſchlechterdings guten Willens iſt; denn dieſer kann, ohne Widerſpruch, keinem andern Gegenſtande nachgeſetzt werden. Das Prinzip aber: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftige Weſen (auf dich ſelbſt und andere) ſo, daß es in deiner Maxime zugleich als Zweck an ſich ſelbſt gelte, iſt demnach mit dem Grundſatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Weſen zugleich in ſich enthält, im Grunde einerley. Denn, daß ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Geſetzes für jedes Subiect einſchränken ſoll, ſagt eben ſo viel, als das Subiect der Zwecke, d. i. das vernünftige Weſen ſelbſt, muß niemals blos als Mittel, ſondern als oberſte einſchränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unſtreitig: daß jedes vernünftige Weſen, als Zweck an ſich ſelbſt, ſich in Anſehung aller Geſetze, denen es nur immer unterworfen ſeyn mag, zugleich als allgemein geſetzgebend müſſe anſehen können, weil eben dieſe Schicklichkeit ſeiner Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung es als Zweck an ſich ſelbſt auszeichnet, imgleichen, daß dieſes ſeine Würde (Prärogativ) vor allen bloſſen Naturweſen es mit ſich bringe, ſeine Maximen jederzeit aus dem Geſichtspuncte ſeiner ſelbſt, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als geſetzgebenden Weſens, (die darum auch Perſonen heiſſen), nehmen zu müſſen. Nun iſt auf ſolche Weiſe eine Welt vernünftiger Weſen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Geſetzgebung aller Perſonen als Glieder. Dennoch muß ein jedes vernünftige Weſen ſo handeln, als ob es durch ſeine Maximen jederzeit ein geſetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieſer Maximen iſt:

handle ſo, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Geſetze (aller vernünftiger Weſen) dienen ſollte. Ein Reich der Zwecke iſt alſo nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen d. i. ſich ſelbſt auferlegten Regeln, dieſe nur nach Geſetzen auch äuſſerlich genöthigter wirkenden Urſachen. Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es ſchon als Maſchine angeſehen wird, dennoch, ſo fern es auf vernünftige Weſen, als ſeine Zwecke, Beziehung hat, aus dieſem Grunde den Nahmen eines Reichs der Natur. Ein ſolches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der categoriſche Imperativ aller vernünftigen Weſen vorſchreibt, wirklich zu ſtande kommen, **wenn ſie allgemein befolgt würden.** Allein, obgleich das vernünftige Weſen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich dieſe Maxime ſelbſt pünctlich befolgte, darum jedes andere eben derſelben treu ſeyn würde, imgleichen, daß das Reich der Natur und die zweckmäſſige Anordnung deſſelben, mit ihm, als einem ſchicklichen Gliede, zu einem durch ihn ſelbſt möglichen Reiche der Zwecke zuſammenſtimmen, d. i. ſeine Erwartung der Glückſeligkeit begünſtigen werde: ſo bleibt doch jenes Geſetz: handle nach Maximen eines allgemein geſetzgebenden Gliedes zu einem blos möglichen Reiche der Zwecke, in ſeiner vollen Kraft, weil es categoriſch gebietend iſt. Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß blos die Würde der Menſchheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine bloſſe Idee, dennoch zur unnachlaßlichen Vorſchrift des Willens dienen ſollte, und daß gerade in dieſer Unabhängigkeit der Maxime von allen ſolchen Triebfedern, die Erhabenheit derſelben beſtehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein geſetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu ſeyn; denn ſonſt würde es nur als dem Naturgeſetze ſeiner Bedürfnis unterworfen vorgeſtellt werden müſſen. Obgleich auch das Naturreich ſowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr bloße Idee bliebe, ſondern wahre Realität erhielte, ſo würde hiedurch zwar jener der Zuwachs einer ſtarken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu ſtatten kommen; denn, dieſem ungeachtet, müßte doch ſelbſt dieſer alleinige unumſchränkte Geſetzgeber immer ſo vorgeſtellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Weſen, nur nach ihrem uneigennützigen, blos aus jener Idee ihnen ſelbſt vorgeſchriebenen Verhalten, beurtheilte. Das Weſen der Dinge ändert ſich durch ihre äußere Verhältniſſe nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den abſoluten Werth des Menſchen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch ſey, ſelbſt vom höchſten Weſen, beurtheilt werden. Moralität iſt alſo das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das iſt, zur möglichen allgemeinen Ge-

Geſetzgebung durch die Maximen deſſelben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann, iſt **erlaubt**, die nicht damit ſtimmt, iſt **unerlaubt**. Der Wille, deſſen Maximen nothwendig mit den Geſetzen der Autonomie zuſammenſtimmen, iſt ein **heiliger**, ſchlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht ſchlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moraliſche Nöthigung), iſt **Verbindlichkeit**. Dieſe kann alſo auf ein heiliges Weſen nicht gezogen werden. Die obiective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt **Pflicht**.

Man kann aus dem kurz vorhergehenden ſich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe: daß, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Geſetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewiſſe Erhabenheit und **Würde** an derjenigen Perſon vorſtellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn ſo fern iſt zwar keine Erhabenheit an ihr, als ſie dem moraliſchen Geſetze **unterworfen** iſt, wohl aber, ſo fern ſie in Anſehung eben deſſelben zugleich **geſetzgebend** und nur darum ihm untergeordnet iſt. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, ſondern lediglich Achtung fürs Geſetz, diejenige Triebfeder ſey, die der Handlung einen moraliſchen Werth geben kann. Unſer eigener Wille, ſo fern er, nur unter der Bedingung einer durch ſeine Maximen möglichen allgemeinen Geſetzgebung handeln würde, dieſer uns mögliche Wille in der Idee, iſt der eigentliche Gegenſtand der Achtung, und die Würde der Menſchheit beſtehet eben in dieſer Fähigkeit, allgemein geſetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieſer Geſetzgebung zugleich ſelbſt unterworfen zu ſeyn.

Die Autonomie des Willens
als
oberſtes Prinzip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens iſt die Beſchaffenheit des Willens, dadurch derſelbe ihm ſelbſt (unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens) ein Geſetz iſt. Das Prinzip der Autonomie iſt alſo: nicht anders zu wählen als ſo, daß die Maximen ſeiner Wahl in demſelben Wollen zugleich als allgemeines Geſetz mit begriffen ſeyn. Daß dieſe praktiſche Regel ein Imperativ ſey, d. i. der Wille jedes vernünftigen Weſens an ihr als Bedingung nothwendig gebunden ſey, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe, nicht bewieſen werden, weil es ein ſynthetiſcher Satz iſt; man müßte über die Erkenntniß der Objecte und zu einer Critik des Subjekts, d. i. der reinen practiſchen Vernunft hinausgehen, denn völlig a priori muß dieſer ſynthetiſche Satz, der apodictiſch gebietet, erkannt werden können, dieſes Geſchäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abſchnitt. Allein, daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral ſey, läßt ſich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet ſich, daß ihr Prinzip ein categoriſcher Imperativ ſeyn müſſe, dieſer aber nichts mehr oder weniger, als gerade dieſe Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens, als der Quell aller unächten Prinzipien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend **worin anders**, als in der Tauglichkeit ſeiner Maximen zu ſeiner eigenen allgemeinen Geſetzgebung, mithin, wenn er über ſich ſelbſt hinausgeht, und in der Beſchaffenheit irgend eines ſeiner Objecte das Geſetz ſucht, das ihn beſtimmen ſoll, ſo kommt jederzeit **Heteronomie** heraus. Der Wille giebt alsdenn ſich nicht ſelbſt, ſondern das Object durch ſein Verhältnis zum Willen giebt dieſem das Geſetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorſtellungen der Vernunft, läßt nur hypothetiſche Imperativen möglich werden: ich ſoll etwas thun darum, **weil ich etwas anders will**. Dagegen ſagt der moraliſche, mithin categoriſche Imperativ: ich ſoll ſo, oder ſo handeln, ob ich gleich nichts anders wollte. Z. E. jener ſagt: ich ſoll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will, dieſer aber: ich ſoll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeſte Schande zuzöge. Der letztere muß alſo von allem Gegenſtande ſo fern abſtrahiren, daß dieſer gar keinen Einfluß auf den Willen habe, damit practiſche Vernunft (Wille) nicht fremdes Intereſſe blos adminiſtrire, ſondern blos ihr eigenes gebietendes Anſehen, als oberſte Geſetzgebung, beweiſe. So ſoll ich z. B. fremde Glückſeligkeit zu befördern ſuchen, nicht, als wenn mir an deren Exiſtenz was gelegen wäre, (es ſei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft), ſondern blos deswegen, weil die Maxime, die ſie ausſchließt, nicht in einem und demſelben Wollen, als allgemeinen Geſetz, begriffen werden kann.

Eintheilung
aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit
aus dem
angenommenen Grundbegriffe
der Heteronomie.

Die menſchliche Vernunft hat hier, wie allerwerts in ihrem reinen Gebrauche, ſo lange es ihr an Critik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege verſucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Prinzipien, die man aus dieſem Geſichtspuncte nehmen mag, ſind entweder Empiriſch oder Rational. Die erſteren, aus dem Prinzip der Glückſeligkeit, ſind aufs phyſiſche oder moraliſche Gefühl, die zweyten, aus dem Prinzip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derſelben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer ſelbſtſtändigen Vollkommenheit (dem Willen Gottes), als beſtimmende Urſache unſeres Willens, gebauet.

Empiriſche Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moraliſche Geſetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der ſie für alle vernünftige Weſen ohne Unterſchied gelten ſollen, die unbedingte practiſche Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derſelben von der beſonderen Einrichtung der menſchlichen Natur, oder den zufälligen Umſtänden hergenommen wird, darinn ſie geſetzt iſt. Doch iſt das Prinzip der eigenen Glückſeligkeit am meiſten verwerflich, nicht blos deswegen, weil es falſch iſt und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden ſich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerſpricht, auch nicht blos, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beyträgt, indem es ganz was anderes iſt, einen glücklichen, als einen guten Menſchen und dieſen klug und auf ſeinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen: ſondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die ſie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem ſie die Bewegurſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Claſſe ſtellen und nur den Calcul beſſer ziehen lehren, den ſpecifiſchen Unterſchied beyder aber ganz und gar auslöſchen; dagegen das moraliſche Gefühl, dieſer vermeyntliche beſondere Sinn *), (ſo ſeicht auch die Berufung auf ſelbigen iſt, indem diejenigen, die nicht *denken* können, ſelbſt in dem, was blos auf allgemeine Geſetze ankommt, ſich durchs *fühlen* auszuhelfen glauben, ſo wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterſchieden ſeyn, einen gleichen Maasſtab des Guten und Böſen abgeben, auch einer durch ſein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann,) dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher treibt, daß er der Tugend die Ehre beweiſt, das Wohlgefallen und die Hochſchätzung für ſie, ihr *unmittelbar* zuzuſchreiben und ihr nicht gleichſam ins Geſicht ſagt, daß es nicht ihre Schönheit, ſondern nur der Vortheil ſey, der uns an ſie knüpfe.

Unter den *rationalen*, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit, iſt doch der ontologiſche Begriff der Vollkommenheit, (ſo leer, ſo unbeſtimmt, mithin unbrauchbar er auch iſt, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns ſchickliche größte Summe auszufinden, ſo ſehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede iſt, ſpecifiſch von jeder anderen zu unterſcheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, ſich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären ſoll, ingeheim voraus zu ſetzen, nicht vermeiden kann,) dennoch beſſer als der theologiſche Begriff, ſie von einem göttlichen allervollkommenſten Willen abzuleiten, nicht blos deswegen, weil wir ſeine Vollkommenheit doch nicht anſchauen, ſondern ſie von unſeren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmſte iſt, allein ableiten können, ſondern weil, wenn wir dieſes nicht thun, (wie es denn, wenn es geſchähe, ein grober Cirkel im Erklären ſeyn würde), der uns noch übrige Begriff ſeines Willens aus den Eigenſchaften der Ehr- und Herrſchbegierde, mit den furchtbaren Vorſtellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem Syſtem der Sitten, welches der Moralität gerade entgegen geſetzt wäre, die Grundlage machen müßte.

---

*) Ich rechne das Prinzip des moraliſchen Gefühls zu dem der Glückſeligkeit, weil ein jedes empiriſche Intereſſe durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Abſicht auf Vortheile, oder in Rückſicht auf dieſelbe geſchehen, einen Beytrag zum Wohlbefinden verſpricht. Imgleichen muß man das Prinzip der Theilnehmung an anderer Glückſeligkeit, mit Hutcheſon, zu demſelben von ihm angenommenen moraliſchen Sinne rechnen.

Wenn ich aber zwiſchen dem Begriff des moraliſchen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt, (die beyde der Sittlichkeit wenigſtens nicht Abbruch thun, ob ſie gleich dazu gar nichts taugen, ſie als Grundlagen zu unterſtützen), wählen müßte: ſo würde ich mich für den letzteren

teren beſtimmen, weil, da er wenigſtens die Entſcheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entſcheidet, dennoch die unbeſtimmte Idee (eines an ſich guten Willens) zur nähern Beſtimmung unverfälſcht aufbehält.

Uebrigens glaube ich einer weitläuftigen Widerlegung aller dieſer Lehrbegriffe überhoben ſeyn zu können. Sie iſt ſo leicht, ſie iſt von denen ſelbſt, deren Amt es erfodert, ſich doch für eine dieſer Theorien zu erklären, (weil Zuhörer den Aufſchub des Urtheils nicht wohl leiden mögen), ſelbſt vermuthlich ſo wohl eingeſehen, daß dadurch nur überflüſſige Arbeit geſchehen würde. Was uns aber hier mehr intereſſirt, iſt, zu wiſſen: daß dieſe Prinzipien überall nichts als Heteronomie des Willens zum erſten Grunde der Sittlichkeit aufſtellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müſſen.

Allenthalben, wo ein Obiect des Willens zum Grunde gelegt werden muß, um dieſem die Regel vorzuſchreiben, die ihn beſtimme, da iſt die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ iſt bedingt, nämlich: *wenn* oder *weil* man dieſes Obiect will, ſoll man ſo oder ſo handeln, mithin kann er niemals moraliſch, d. i. categoriſch gebieten. Es mag nun das Obiect vermittelſt der Neigung, wie beym Prinzip der eigenen Glückſeligkeit, oder vermittelſt der auf Gegenſtände unſeres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Prinzip der Vollkommenheit, den Willen beſtimmen, ſo beſtimmt ſich der Wille niemals unmittelbar ſelbſt durch die Vorſtellung der Handlung, ſondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgeſehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich ſoll etwas thun, darum, weil ich etwas Anderes will, und hier muß noch ein anderes Geſetz in meinem Subiect zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieſes Andere nothwendig will, welches Geſetz wiederum eines Imperativs bedarf, der dieſe Maxime einſchränke. Denn weil der Antrieb, der die Vorſtellung eines durch unſere Kräfte möglichen Obiects, nach der Naturbeſchaffenheit des Subiects, auf ſeinen Willen ausüben ſoll, zur Natur des Subiects gehöret, es ſey der Sinnlichkeit, (der Neigung und des Geſchmacks), oder des Verſtandes und der Vernunft an Vollkommenheit überhaupt nimmt, (deren Exiſtenz entweder von ihr ſelbſt, oder nur von der höchſten ſelbſtſtändigen Vollkommenheit abhängt,) ſo gäbe eigentlich die Natur das Geſetz, welches, als ein ſolches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewieſen werden muß, mithin an ſich zufällig iſt und zur apodictiſchen practiſchen Regel, dergleichen die moraliſche ſeyn muß, dadurch untauglich wird, ſondern es iſt immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelſt einer auf die

Empfänglichkeit deſſelben geſtimmten Natur des Subiects, das Geſetz.

Der ſchlechterdings gute Wille, deſſen Prinzip ein categoriſcher Imperativ ſeyn muß, wird alſo in Anſehung aller Obiecte unbeſtimmt, blos die **Form** des **Wollens** überhaupt enthalten und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, ſich ſelbſt zum allgemeinen Geſetze zu machen, iſt ſelbſt das alleinige Geſetz, das ſich der Wille eines jeden vernünftigen Weſens ſelbſt auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Intereſſe derſelben als Grund unterzulegen.

Wie ein ſolcher ſynthetiſcher practiſcher Satz a priori **möglich** und warum er nothwendig ſey, iſt eine Aufgabe, deren Auflöſung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphyſik der Sitten liegt, auch haben wir ſeine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derſelben in unſerer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demſelben, unvermeidlicher Weiſe, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer alſo Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimäriſche Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Prinzip derſelben zugleich einräumen. Dieſer

Abſchnitt war alſo, eben ſo, wie der erſte, blos analytiſch. Daß nun Sittlichkeit kein Hirngeſpinſt ſey, welches alsdenn folgt, wenn der categoriſche Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Prinzip a priori ſchlechterdings nothwendig iſt, erfodert einen möglichen ſynthetiſchen Gebrauch der reinen practiſchen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Critic dieſes Vernunftvermögens ſelbſt voran zu ſchicken, von welcher wir in dem letzten Abſchnitte, die zu unſerer Abſicht hinlängliche Hauptzüge darzuſtellen haben.

Dritter Abſchnitt.

Uebergang
von der
Metaphyſik der Sitten zur Critik der reinen practiſchen Vernunft.

Der Begriff der Freyheit
iſt der
Schlüſſel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der Wille iſt eine Art von Cauſſalität lebender Weſen, ſo fern ſie vernünftig ſind, und Freyheit würde diejenige Eigenſchaft dieſer Cauſſalität ſeyn, da ſie unabhängig von fremden ſie beſtimmenden Urſachen wirkend ſeyn kann; ſo wie Naturnothwendigkeit die Eigenſchaft der Cauſſalität aller vernunftloſen Weſen, durch den Einflus fremder Urſachen zur Thätigkeit beſtimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freyheit iſt negativ und daher, um ihr Weſen einzuſehen, unfruchtbar; allein es fließt aus ihr ein poſitiver Begriff derſelben, der deſto reichhaltiger und fruchtbarer iſt. Da der Begriff einer Cauſſalität den von Geſetzen bey ſich führt, nach welchen durch Etwas, was wir Urſache nennen, Etwas ande-

Bayerische Staatsbibliothek

anderes, nämlich die Folge, geſetzt werden muß: ſo iſt die Freyheit, ob ſie zwar nicht eine Eigenſchaft des Willens nach Naturgeſetzen iſt, darum doch nicht gar geſetzlos, ſondern muß vielmehr eine Cauſſalität nach unwandelbaren Geſetzen, aber von beſonderer Art, ſeyn; denn ſonſt wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Urſachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Geſetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Urſache zur Cauſſalität beſtimmte; was kann denn wohl die Freyheit des Willens ſonſt ſeyn, als Autonomie, d. i. die Eigenſchaft des Willens, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn? Der Satz aber: der Wille iſt in allen Handlungen ſich ſelbſt ein Geſetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die ſich ſelbſt auch als ein allgemeines Geſetz zum Gegenſtande haben kann. Dies iſt aber gerade die Formel des categoriſchen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: alſo iſt ein freyer Wille und ein Wille unter ſittlichen Geſetzen einerley.

Wenn alſo Freyheit des Willens vorausgeſetzt wird, ſo folgt die Sittlichkeit ſammt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs. Indeſſen iſt das letztere doch immer ein ſynthetiſcher Satz: ein ſchlechterdings guter Wille iſt derjenige, deſſen Maxime jederzeit ſich ſelbſt, als allgemeines Geſetz betrachtet, in ſich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem ſchlechthin guten Willen, kann jene Eigenſchaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche ſynthetiſche Sätze ſind aber nur möglich, dadurch, daß beyde Erkenntniſſe durch die Verknüpfung mit einem dritten, darinn ſie beyderſeits anzutreffen ſind, unter einander verbunden werden. Der poſitive Begriff der Freyheit ſchaft dieſes dritte, welches nicht, wie bey den phyſiſchen Urſachen, die Natur der Sinnenwelt ſeyn kann, (in deren Begriff die Begriffe von Etwas, als Urſach, in Verhältnis auf etwas Anderes, als Wirkung, zuſammen kommen). Was dieſes dritte ſey, worauf uns die Freyheit weiſet und von dem wir a priori eine Idee haben, läßt ſich hier ſo fort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freyheit aus der reinen practiſchen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines categoriſchen Imperativs, begreiflich machen, ſondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freyheit
muß als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen vorausgeſetzt werden.

Es iſt nicht genug, daß wir unſerem Willen, es ſey aus welchem Grunde, Freyheit zuſchreiben, wenn wir nicht ebendieſelbe auch allen vernünftigen Weſen beyzulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns blos als **vernünftige Weſen** zum Geſetze dient, ſo muß ſie auch für alle vernünftige Weſen gelten, und da ſie lediglich aus der Eigenſchaft der Freyheit abgeleitet werden muß, ſo muß auch Freyheit, als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen, bewieſen werden, und es iſt nicht genug, ſie aus gewiſſen vermeintlichen Erfahrungen von der menſchlichen Natur darzuthun, (wiewohl dieſes auch ſchlechterdings unmöglich iſt und lediglich a priori dargethan werden kann), ſondern man muß ſie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Weſen überhaupt beweiſen. Ich ſage nun: Ein jedes Weſen, das nicht anders als **unter der Idee der Freyheit** handeln kann, iſt eben darum, in practiſcher Rückſicht, wirklich frey, d. i. es gelten für ihn alle Geſetze, die mit der Freyheit unzertrennlich verbunden ſind, eben ſo, als ob ſein Wille auch an ſich ſelbſt und in der theoretiſchen Philoſophie gültig, für frey erklärt würde *). Nun behaupte ich: daß wir jedem vernünftigen Weſen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen müſſen, unter der es allein handle. Denn in einem ſolchen Weſen denken wir uns eine Vernunft, die practiſch iſt, d. i. Cauſſalität in Anſehung ihrer Obiecte hat. Nun kann man ſich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtſeyn in Anſehung ihrer Urtheile anderwerts her eine Lenkung empfinge, denn alsdenn würde das Subiect nicht ſeiner Vernunft, ſondern einem Antriebe, die Beſtimmung der Urtheilskraft zuſchreiben. Sie muß ſich ſelbſt als Urheberin ihrer Prinzipien anſehen, unabhängig von fremden Einflüſſen, folglich muß ſie als practiſche Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Weſens, von ihr ſelbſt als frey angeſehen werden, d. i. der Wille deſſelben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille ſeyn, und muß alſo in practiſcher Abſicht allen vernünftigen Weſen beygelegt werden.

---

*) Dieſen Weg, die Freyheit nur, als von vernünftigen Weſen bey ihren Handlungen blos in der Idee zum Grunde gelegt, zu unſerer Abſicht hinreichend anzunehmen, ſchlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freyheit auch in ihrer theoretiſchen Abſicht zu beweiſen. Denn wenn dieſes letztere auch unausgemacht gelaſſen wird, ſo gelten doch dieſelbe Geſetze für ein Weſen, das nicht anders, als unter der Idee ſeiner eigenen Freyheit handeln kann, die ein Weſen, das wirklich frey wäre, verbinden würden. Wir können uns hier alſo von der Laſt befreyen, die die Theorie drückt.

Von dem Intereſſe, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den beſtimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freyheit zuletzt zurückgeführt; dieſe aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns ſelbſt und in der menſchlichen Natur beweiſen, wir ſahen nur, daß wir ſie vorausſetzen müſſen, wenn wir uns ein Weſen als vernünftig und mit Bewuſtſeyn ſeiner Cauſſalität in Anſehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und ſo finden wir, daß wir aus eben demſelben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Weſen, dieſe Eigenſchaft, ſich unter der Idee ſeiner Freyheit zum Handeln zu beſtimmen, beylegen müſſen.

Es floß aber aus der Vorausſetzung dieſer Ideen auch das Bewuſtſeyn eines Geſetzes zu handeln: daß die ſubiective Grundſätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit ſo genommen werden müſſen, daß ſie auch objectiv, d. i. allgemein als Grundſätze, gelten, mithin zu unſerer eigenen allgemeinen Geſetzgebung dienen können. Warum aber ſoll ich mich denn dieſem Prinzip unterwerfen und zwar als vernünftiges Weſen überhaupt, mithin auch dadurch alle andere mit Vernunft begabte Weſen? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Intereſſe treibt; denn das würde keinen categoriſchen Imperativ geben, aber ich muß doch hieran nothwendig ein Intereſſe nehmen und einſehen, wie das zugeht; denn dieſes Sollen iſt eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Weſen gilt, wenn die Vernunft bey ihm ohne Hinderniſſe practiſch wäre; für Weſen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bey denen es nicht immer geſchieht, was die Vernunft für ſich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur im Sollen und die ſubiective Nothwendigkeit wird von der obiectiven unterſchieden.

Es ſcheint alſo, als ſetzten wir in der Idee der Freyheit eigentlich das moraliſche Geſetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens ſelbſt, nur voraus, und könnten ſeine Realität und obiective Nothwendigkeit nicht für ſich beweiſen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz beträchtliches dadurch gewonnen, daß wir wenigſtens das ächte Prinzip genauer, als wohl ſonſt geſchehen, beſtimmt hätten, in Anſehung ſeiner Gültigkeit aber und der practiſchen Nothwendigkeit, ſich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unſerer Maxime, als eines Geſetzes, die einſchränkende Bedingung unſerer Handlungen ſeyn müſſe, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieſer Art zu handeln beylegen, der ſo groß ſeyn ſoll, daß es überall kein höheres Intereſſe geben kann und wie es zugehe, daß der Menſch dadurch allein ſeinen perſönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zuſtandes, für nichts zu halten ſey, keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, daß wir an einer perſönlichen Beſchaffenheit ein Intereſſe nehmen können, die gar kein Intereſſe des Zuſtandes bey ſich führt, wenn jene uns nur fähig macht, des letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung deſſelben bewirken ſollte, d. i. daß die bloße Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, auch ohne den Bewegungsgrund, dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden, für ſich intereſſiren könne: aber dieſes Urtheil iſt in der That nur die Wirkung von der ſchon vorausgeſetzten Wichtigkeit moraliſcher Geſetze, (wenn wir uns durch die Idee der Freyheit von allem empiriſchen Intereſſe trennen), aber, daß wir uns von dieſem trennen, d. i. uns als frey im Handeln betrachten, und ſo uns dennoch für gewiſſen Geſetzen unterworfen halten ſollen, um einen Werth blos in unſerer Perſon zu finden, der uns allen Verluſt deſſen, was unſerem Zuſtande einen Werth verſchafft, vergüten könne und wie dieſes möglich ſey, mithin, **woher das moraliſche Geſetz verbinde**, können wir auf ſolche Art noch nicht einſehen.

Es zeigt ſich hier, man muß frey geſtehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es ſcheint, nicht heraus zu kommen iſt. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Urſachen als frey an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter ſittlichen Geſetzen zu denken, und wir denken uns nachher als dieſen Geſetzen unterworfen, weil wir uns die Freyheit des Willens beygelegt haben, denn Freyheit und eigene Geſetzgebung des Willens ſind beydes Autonomie, mithin Wechſelbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, ſondern höchſtens nur um, in logiſcher Abſicht, verſchieden ſcheinende Vorſtellungen von eben demſelben Gegenſtande auf einen einzigen Begriff, (wie verſchiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinſten Ausdrücke), zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu ſuchen: ob wir, wenn wir uns durch Freyheit, als a priori wirkende Urſachen, denken, nicht einen anderen Standpunct einnehmen, als wenn wir uns nach unſeren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unſeren Augen ſehen, vorſtellen.

Es iſt eine Bemerkung, welche anzuſtellen eben kein ſubtiles Nachdenken erfodert wird, ſondern von der man annehmen kann, daß ſie wohl der gemeinſte Verſtand, obzwar, nach ſeiner Art, durch eine dunkele Unterſcheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: daß alle Vorſtellungen, die uns ohne unſere Willkühr kommen, (wie die der Sinne), uns die Gegenſtände nicht anders zu erkennen geben, als ſie uns afficiren, wobey, was ſie an ſich ſeyn mögen, uns unbekannt bleibt, mithin daß, was dieſe Art Vorſtellungen betrift, wir dadurch, auch bey der angeſtrengteſten Aufmerkſamkeit und Deutlichkeit, die der Verſtand nur immer hinzufügen mag, doch blos zur Erkenntnis der Erſcheinungen, niemals der **Dinge an ſich ſelbſt** gelangen können. Sobald dieſer Unterſchied, (allenfalls blos durch die bemerkte Verſchiedenheit zwiſchen den Vorſtellungen, die uns anders woher gegeben werden und dabey wir leidend ſind, von denen, die wir lediglich aus uns ſelbſt hervorbringen und dabey wir unſere Thätigkeit beweiſen), einmal gemacht iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß man hinter den Erſcheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erſcheinung iſt, nämlich die Dinge an ſich, einräumen und annehmen müſſe, ob wir gleich uns von ſelbſt beſcheiden, daß, da ſie uns niemals bekannt werden können, ſondern immer nur, wie ſie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und was ſie an ſich ſind, niemals wiſſen können. Dieſe muß eine, obzwar rohe Unterſcheidung einer **Sinnenwelt** von der **Verſtandes**welt abgeben, davon die erſtere nach Verſchiedenheit der Sinnlichkeit in mancherley Weltbeſchauern, auch ſehr verſchieden ſeyn kann, indeſſen die zweyte, die ihr zum Grunde liegt, immer dieſelbe bleibt. So gar ſich ſelbſt und zwar nach der Kenntnis, die der Menſch durch innere Empfindung von ſich hat, darf er ſich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an ſich ſelbſt ſey. Denn da er doch ſich ſelbſt nicht gleichſam ſchaft und ſeinen Begriff nicht a priori, ſondern empiriſch bekömmt, ſo iſt natürlich, daß er auch von ſich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erſcheinung ſeiner Natur und die Art, wie ſein Bewuſtſeyn afficirt wird, Kundſchaft einziehen könne, indeſſen er doch nothwendiger Weiſe über dieſe aus lauter Erſcheinungen zuſammengeſetzte Beſchaffenheit ſeines eigenen Subiects noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich ſein Ich, ſo wie es an ſich ſelbſt beſchaffen ſeyn mag, annehmen und ſich alſo in Abſicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur **Sinnenwelt**, in Anſehung deſſen aber, was in ihm reine Thätigkeit ſeyn mag, (deſſen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, ſondern unmittelbar zum Bewuſtſeyn gelangt), ſich zur **intellectuellen Welt** zählen muß, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluß muß der nachdenkende Menſch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich iſt er auch im gemeinſten Verſtande anzutreffen, der, wie bekannt, ſehr geneigt iſt, hinter den Gegenſtänden der Sinne noch immer etwas Unſichtbares, für ſich ſelbſt Thätiges, zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, daß er dieſes Unſichtbare ſich bald wiederum verſinnlicht, d. i. zum Gegenſtande der Anſchauung machen will, und dadurch alſo nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Menſch in ſich wirklich ein Vermögen, dadurch er ſich von allen andern Dingen, ja von ſich ſelbſt, ſo fern er durch Gegenſtände afficirt wird, unterſcheidet, und das iſt die Vernunft. Dieſe, als reine Selbſtthätigkeit, iſt ſogar darin noch über den Verſtand erhoben: daß, obgleich dieſer auch Selbſtthätigkeit iſt und nicht, wie der Sinn, blos Vorſtellungen enthält, die nur entſpringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) iſt, er dennoch aus ſeiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, ſo blos dazu dienen, um die ſinnlichen Vorſtellungen unter Regeln zu bringen und ſie dadurch in einem Bewuſtſeyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, dahingegen die Vernunft unter dem Nahmen der Ideen eine ſo reine Spontaneität zeigt, daß er dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmſtes Geſchäfte darinn beweiſet, Sinnenwelt und Verſtandeswelt von einander zu unterſcheiden, dadurch aber dem Verſtande ſelbſt ſeine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muß ein vernünftiges Weſen ſich ſelbſt, als Intelligenz, (alſo nicht von Seiten ſeiner untern Kräfte,) nicht als zur Sinnen- ſondern zur Verſtandeswelt gehörig, anſehen; mithin hat es zwey Standpuncte, daraus es ſich ſelbſt betrachten und Geſetze des Gebrauchs ſeiner Kräfte, folglich aller ſeiner Handlungen erkennen kann, einmal ſo fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgeſetzen (Heteronomie), zweytens, als zur intelligibelen Welt gehörig, unter Geſetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empiriſch, ſondern blos in der Vernunft gegründet ſeyn.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibelen Welt gehöriges Weſen, kann der Menſch die Cauſſalität ſeines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freyheit denken; denn Unabhängigkeit von den beſtimmten Urſachen der Sinnenwelt, (dergleichen die Vernunft jederzeit ſich ſelbſt beylegen muß,) iſt Freyheit. Mit der Idee der Freyheit iſt nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit dieſem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Weſen eben ſo zum Grunde liegt, als Naturgeſetz allen Erſcheinungen.

Nun iſt der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unſerem Schluſſe aus der Freyheit auf die Autonomie und aus dieſer aufs ſittliche Geſetz enthalten, daß wir nämlich vielleicht die Idee der Freyheit nur um des ſittlichen Geſetzes willen zum Grunde legten, um dieſes nachher aus der Freyheit wiederum zu ſchlieſſen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, ſondern es nur als Erbittung eines Prinzips, das uns gut geſinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufſtellen könnten. Denn jetzt ſehen wir, daß, wenn wir uns als frey denken, ſo verſetzen wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, ſammt ſeiner Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, ſo betrachten wir uns als gehörig zur Sinnenwelt und doch zugleich der Verſtandeswelt.

Wie iſt ein categoriſcher Imperativ möglich?

Das vernünftige Weſen zählt ſich als Intelligenz zur Verſtandeswelt und, blos als eine zu dieſer gehörige wirkende Urſache, nennt es ſeine Cauſſalität einen Willen. Von der anderen Seite iſt es ſich ſeiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewuſt, in welcher ſeine Handlungen, als bloße Erſcheinungen jener Cauſſalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieſer, die wir nicht kennen, nicht eingeſehen werden kann, ſondern an deren Statt jene Handlungen als beſtimmt durch andere Erſcheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingeſehen werden müſſen. Als bloßen Gliedes der Verſtandeswelt würden alſo alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß ſeyn; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden ſie gänzlich dem Naturgeſetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der

Natur gemäß genommen werden müſſen. (Die erſteren würden auf dem oberſten Prinzip der Sittlichkeit, die zweyten der Glückſeligkeit beruhen). Weil aber die Verſtandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Geſetze derſelben enthält, alſo in Anſehung meines Willens, (der ganz zur Verſtandeswelt gehört), unmittelbar geſetzgebend iſt und alſo auch als ſolche gedacht werden muß, ſo werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererſeits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen, dennoch dem Geſetze der erſteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freyheit das Geſetz derſelben enthält, und alſo der Autonomie des Willens unterworfen, erkennen, folglich die Geſetze der Verſtandeswelt für mich als Imperativen und die dieſem Prinzip gemäße Handlungen als Pflichten anſehen müſſen.

Und ſo ſind categoriſche Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intelligibelen Welt macht, wodurch, wenn ich ſolches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß ſeyn würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anſchaue, gemäß ſeyn ſollen, welches categoriſche Sollen einen ſynthetiſchen Satz a priori vorſtellt, dadurch, daß über meinen durch ſinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendeſſelben, aber zur Verſtandeswelt gehörigen, reinen, für ſich ſelbſt practiſchen Willens hinzukommt, welcher die oberſte Bedingung des erſteren nach der Vernunft enthält; ungefähr ſo, wie zu den Anſchauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verſtandes, die für ſich ſelbſt nichts als geſetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen und dadurch ſynthetiſche Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.

Der practiſche Gebrauch der gemeinen Menſchenvernunft beſtätigt die Richtigkeit dieſer Deduction. Es iſt niemand, ſelbſt der ärgſte Böſewicht, wenn er nur ſonſt Vernunft zu brauchen gewohnt iſt, der nicht, wenn man ihm Beyſpiele der Redlichkeit in Abſichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens, (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden,) vorlegt, nicht wünſche, daß er auch ſo geſinnt ſeyn möchte. Er kann es aber nur wegen ſeiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in ſich zu Stande bringen; wobey er dennoch zugleich wünſcht, von ſolchen ihm ſelbſt läſtigen Neigungen frey zu ſeyn. Er beweiſet hiedurch alſo, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frey iſt, ſich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge verſetze, als die ſeiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunſche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine ſeiner wirklichen oder ſonſt erdenklichen Neigungen befriedigenden Zuſtand, (denn dadurch würde ſelbſt die Idee, welche ihm den Wunſch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen,) ſondern nur einen größeren inneren Werth ſeiner Perſon erwarten kann. Dieſe beſſere Perſon glaubt er aber zu ſeyn, wenn er ſich in den Standpunct eines Gliedes der Verſtandeswelt verſetzt, dazu die Idee der Freiheit von beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt ihn unwillkührlich nöthigt und in welchem er ſich eines guten Willens bewuſt iſt, der für ſeinen böſen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe das Geſetz ausmacht, deſſen Anſehen er kennt, indem er es übertritt. Das moraliſche Sollen iſt alſo eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligibelen Welt, und wird nur ſo fern von ihm als Sollen gedacht, als er ſich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von
der äuſſerſten Grenze
aller practiſchen Philoſophie.

Alle Menſchen denken ſich dem Willen nach als frey. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als ſolche, die hätten geſchehen ſollen, ob ſie gleich nicht geſchehen ſind. Gleichwohl iſt dieſe Freyheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht ſeyn, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Foderungen zeigt, die unter Vorausſetzung derſelben als nothwendig vorgeſtellt werden. Auf der anderen Seite iſt es eben ſo nothwendig, daß alles, was geſchieht, nach Naturgeſetzen unausbleiblich beſtimmt ſey und dieſe Naturnothwendigkeit iſt auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntnis a priori, bey ſich führet. Aber dieſer Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung beſtätigt und muß ſelbſt unvermeidlich vorausgeſetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Geſetzen zuſammenhängende Erkenntnis der Gegenſtände der Sinne, möglich ſeyn ſoll. Daher iſt Freyheit nur eine **Idee** der Vernunft, deren obiective Realität an ſich zweifelhaft iſt, Natur aber ein **Verſtandesbegriff**, der ſeine Realität an Beyſpielen der Erfahrung beweiſet und nothwendig beweiſen muß.

Ob nun gleich hieraus eine Dialectik der Vernunft entſpringt, da in Anſehung des Willens die ihm beygelegte Freyheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint und, bei dieſer Wegeſcheidung, die Vernunft in **ſpeculativer Abſicht** den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebähnter und brauchbarer findet, als den der Freyheit: ſo iſt doch in **practiſcher Abſicht** der Fußſteig der Freyheit der einzige, auf welchem es möglich iſt, von ſeiner Vernunft bey unſerem Thun und Laſſen Gebrauch zu machen; daher wird es der ſubtilſten

Philoſophie eben ſo unmöglich, wie der gemeinſten Menſchenvernunft, die Freyheit wegzuvernünfteln. Dieſe muß alſo wohl vorausſetzen: daß kein wahrer Widerſpruch zwiſchen Freyheit und Naturnothwendigkeit ebenderſelben menſchlichen Handlungen angetroffen werde, denn ſie kann eben ſo wenig den Begriff der Natur, als den der Freyheit aufgeben.

Indeſſen muß dieſer Scheinwiderſpruch wenigſtens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freyheit möglich ſey, niemals begreifen könnte. Denn, wenn ſogar der Gedanke von der Freyheit ſich ſelbſt, oder der Natur, die eben ſo nothwendig iſt, widerſpricht, ſo mußte ſie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es iſt aber unmöglich, dieſem Widerſpruch zu entgehen, wenn das Subiect, was ſich frey dünkt, ſich ſelbſt in demſelben Sinne, oder in eben demſelben Verhältniſſe dächte, wenn es ſich frey nennt, als wenn es ſich in Abſicht auf die nämliche Handlung dem Naturgeſetze unterworfen, annimmt. Daher iſt es eine unnachlaßliche Aufgabe der ſpeculativen Philoſophie, wenigſtens zu zeigen: daß ihre Täuſchung wegen des Widerſpruchs darinn beruhe, daß wir den Menſchen in einem anderen Sinne und Verhältniſſe denken, wenn wir ihn frey nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieſer ihren Geſetzen für unterworfen halten, und daß beyde nicht allein gar wohl beyſammen ſtehen können, ſondern auch als nothwendig vereinigt, in demſelben Subiect gedacht werden müſſen, weil ſonſt nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee beläſtigen ſollten, die, ob ſie ſich gleich ohne Widerſpruch mit einer anderen gnugſam bewährten, vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geſchäfte verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche ſehr in die Enge gebracht wird. Dieſe Pflicht liegt aber blos der ſpeculativen Philoſophie ab, damit ſie der practiſchen freye Bahn ſchaffe. Alſo iſt es nicht in das Belieben des Philoſophen geſetzt, ob er den ſcheinbaren Widerſtreit heben, oder ihn unangerührt laſſen will; denn im letzteren Falle iſt die Theorie hierüber bonum vacans, in deſſen Beſitz ſich der Fataliſt mit Grunde ſetzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel beſeſſenem vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht ſagen: daß die Grenze der practiſchen Philoſophie anfange. Denn jene Beylegung der Streitigkeit gehört gar nicht zu ihr, ſondern ſie fodert nur von der ſpeculativen Vernunft, daß dieſe die Uneinigkeit, darinn ſie ſich in theoretiſchen Fragen ſelbſt verwickelt, zu Ende bringe, damit practiſche Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf ſie ſich anbauen will, ſtreitig machen könnten.

Der Rechtsanſpruch aber, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft auf Freyheit des Willens gründet ſich auf das Bewuſtſeyn und die zugeſtandene Vorausſetzung der Unabhängigkeit der Vernunft, von blos ſubiectiv-beſtimmten Urſachen, die insgeſammt das ausmachen, was blos zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört. Der Menſch, der ſich auf ſolche Weiſe als Intelligenz betrachtet, ſetzt ſich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu beſtimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er ſich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Cauſſalität begabt, denkt, als wenn er ſich, wie Phänomen in der Sinnenwelt, (welches er wirklich auch iſt), wahrnimmt, und ſeine Cauſſalität, äußerer Beſtimmung nach, Naturgeſetzen unterwirft. Nun wird er bald inne: daß beydes zugleich ſtatt finden könne, ja ſo gar müſſe. Denn, daß ein Ding in der Erſcheinung, (das zur Sinnenwelt gehörig), gewiſſen Geſetzen unterworfen iſt, von welchen eben daſſelbe, als Ding oder Weſen an ſich ſelbſt, unabhängig iſt, enthält nicht den mindeſten Widerſpruch; daß er ſich ſelbſt aber auf dieſe zwiefache Art vorſtellen und denken müſſe, beruht, was das erſte betrift, auf dem Bewuſtſeyn ſeiner ſelbſt, als durch Sinne afficirten Gegenſtandes, was das zweyte anlangt, auf dem Bewuſtſeyn ſeiner ſelbſt, als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken, (mithin als zur Verſtandeswelt gehörig).

Daher kommt es, daß der Menſch ſich eines Willens anmaßt, der nichts auf ſeine Rechnung kommen läßt, was blos zu ſeinen Begierden und Neigungen gehört und dagegen Handlungen durch ſich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintanſetzung aller Begierden und ſinnlichen Anreizen geſchehen können. Die Cauſſalität derſelben liegt in ihm als Intelligenz und in den Geſetzen der Wirkungen und Handlungen nach Prinzipien einer intelligibelen Welt, von der er wohl nichts weiter weiß, als daß darinn lediglich die Vernunft und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Geſetz gebe, imgleichen da er daſelbſt nur als Intelligenz das eigentliche Selbſt, (als Menſch hingegen nur Erſcheinung ſeiner ſelbſt) iſt, jene Geſetze ihn unmittelbar und categoriſch angehen, ſo daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreitzen, den Geſetzen ſeines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, ſo gar, daß er die erſtere nicht verantwortet und ſeinem eigentlichen Selbſt, d. i. ſeinem Willen nicht zuſchreibt, wohl aber die Nachſicht, die er gegen ſie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgeſetze des Willens Einflus auf ſeine Maximen einräumete

Dadurch, daß die practiſche Vernunft ſich in eine Verſtandeswelt hinein **denkt**; überſchreitet ſie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn ſie ſich **hineinſchauen, hinein empfinden** wollte. Jenes iſt nur ein negativer

Gedanke, in Anſehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Beſtimmung des Willens keine Geſetze giebt und nur in dieſem einzigen Puncte poſitiv, daß jene Freyheit, als negative Beſtimmung, zugleich mit einem (poſitiven) Vermögen und ſo gar mit einer Cauſſalität der Vernunft verbunden ſey, welche wir einen Willen nennen, ſo zu handeln, daß das Prinzip der Handlungen der weſentlichen Beſchaffenheit einer Vernunfturſache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Geſetzes, gemäß ſey. Würde ſie aber noch ein **Obiect des Willens**, d. i. eine Bewegurſache aus der Verſtandeswelt herholen, ſo überſchritte ſie ihre Grenzen und maßte ſich an, etwas zu kennen, wovon ſie nichts weiß. Der Begriff einer Verſtandeswelt iſt alſo nur ein **Standpunct**, den die Vernunft ſich genöthigt ſieht, außer den Erſcheinungen zu nehmen, **um ſich ſelbſt als practiſch zu denken**, welches, wenn die Einflüſſe der Sinnlichkeit für den Menſchen beſtimmend wären, nicht möglich ſeyn würde, welches aber doch nothwendig iſt, wofern ihm nicht das Bewuſtſeyn ſeiner ſelbſt, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frey wirkende Urſache, abgeſprochen werden ſoll. Dieſer Gedanke führt freylich die Idee einer anderen Ordnung und Geſetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trift, herbey, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt, (d. i. das Ganze vernünftiger Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt), nothwendig, aber ohne die mindeſte Anmaßung, hier weiter, als blos ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Geſetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freyheit deſſelben beſtehen kann, gemäß zu denken. Da hingegen alle Geſetze, die auf ein Obiect beſtimmt ſind, Heteronomie geben, die nur an Naturgeſetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenze überſchreiten, wenn ſie es ſich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft practiſch ſeyn könne, welches völlig einerley mit der Aufgabe ſeyn würde, zu erklären, wie Freyheit moglich ſey.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Geſetze zurückführen können, deren Gegenſtand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freyheit aber iſt eine bloße Idee, deren obiective Realität auf keine Weiſe nach Naturgeſetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die alſo darum, weil ihr ſelbſt niemals nach irgend einer Analogie ein Beyſpiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingeſehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Vorausſetzung der Vernunft in einem Weſen, das ſich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehrungsvermögen noch verſchiedenen Vermögens, (nämlich ſich zum handeln als Intelligenz, mithin nach Geſetzen der Vernunft, unabhängig von

Naturinſtinkten, zu beſtimmen), bewuſt zu ſeyn glaubt. Wo aber Beſtimmung nach Naturgeſetzen aufhört, da hört auch alle **Erklärung** auf und es bleibt nichts übrig, als **Vertheidigung**, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Weſen der Dinge geſchaut zu haben vorgeben, und darum die Freyheit dreuſt vor unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintlich von ihnen darinn entdeckte Widerſpruch nirgend anders liege, als darinn, daß, da ſie, um das Naturgeſetze in Anſehung menſchlicher Handlungen geltend zu machen, den Menſchen nothwendig als Erſcheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fodert, daß ſie ihn als Intelligenz, doch auch als Ding an ſich ſelbſt, denken ſollten, ſie ihn immer auch da noch als Erſcheinung betrachten, wo denn freylich die Abſonderung ſeiner Cauſſalität, (d. i. ſeines Willens) von allen Naturgeſetzen der Sinnenwelt in einem und demſelben Subiecte im Widerſpruche ſtehen würde, welcher aber wegfällt, wenn ſie ſich beſinnen und, wie billig, eingeſtehen wollten, daß hinter den Erſcheinungen doch die Sachen an ſich ſelbſt, (obzwar verborgen), zum Grunde liegen müſſen, von deren Wirkungsgeſetzen man nicht verlangen kann, daß ſie mit denen einerley ſeyn ſollten, unter denen ihre Erſcheinungen ſtehen.

Die ſubiective Unmöglichkeit, die Freyheit des Willens zu **erklären**, iſt mit der Unmöglichkeit, ein Intereſſe *) ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Menſch an moraliſchen Geſetzen nehmen könne, einerley; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Intereſſe, wozu wir die Grundlage in uns das moraliſche Gefühl nennen, welches fälſchlich für das Richtmaas unſerer ſittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die ſubiective Wirkung, die das Geſetz auf den Willen ausübt, angeſehen werden muß, wozu Vernunft allein die obiectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem ſinnlich-afficirten vernünftigen Weſen das Sollen vorſchreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Luſt, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Cauſſali-

---

*) Intereſſe iſt das, wodurch Vernunft practiſch, d. i. eine den Willen beſtimmende Urſache wird. Daher ſagt man nur von einem vernünftigen Weſen, daß es woran ein Intereſſe nehme, vernunftloſe Geſchöpfe fühlen nur ſinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Intereſſe nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derſelben ein gnugſamer Beſtimmungsgrund des Willens iſt. Ein ſolches Intereſſe iſt allein rein. Wenn ſie aber den Willen nur vermittelſt eines anderen Obiects des Begehrens, oder unter Vorausſetzung eines beſonderen Gefühls des Subiects beſtimmen kann, ſo nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Intereſſe an der Handlung und, da Vernunft für ſich allein weder Obiecte des Willens, noch ein beſonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, ſo würde das letztere Intereſſe nur empiriſch und kein reines Vernunftintereſſe ſeyn. Das logiſche Intereſſe der Vernunft (ihre Einſichten zu befördern), iſt niemals unmittelbar, ſondern ſetzt Abſichten ihres Gebrauchs voraus.

tät derſelben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu beſtimmen. Es iſt aber gänzlich unmöglich, einzuſehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der ſelbſt nichts Sinnliches in ſich enthält, eine Empfindung der Luſt oder Unluſt hervorbringe; denn das iſt eine beſondere Art von Cauſſalität, von der, wie von aller Cauſſalität, wir gar nichts a priori beſtimmen können, ſondern darum allein die Erfahrung befragen müſſen. Da dieſe aber kein Verhältnis der Urſache zur Wirkung, als zwiſchen zwey Gegenſtänden der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen, (die gar keinen Gegenſtand für Erfahrung abgeben), die Urſache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, ſeyn ſoll, ſo iſt die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Geſetzes, mithin die Sittlichkeit, intereßire, uns Menſchen gänzlich unmöglich. So viel iſt nur gewiß: daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es intereßirt, (denn das iſt Heteronomie und Abhängigkeit der practiſchen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobey ſie niemals ſittlich geſetzgebend ſeyn könnte), ſondern daß es intereßirt, weil es für uns als Menſchen gilt, da es aus unſerem Willen als Intelligenz, mithin aus unſerem eigentlichen Selbſt, entſprungen iſt; was aber zur bloßen Erſcheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beſchaffenheit der Sache an ſich ſelbſt untergeordnet.

Die Frage alſo: wie ein categoriſcher Imperativ möglich ſey, kann zwar ſo weit beantwortet werden, als man die einzige Vorausſetzung angeben kann, unter der er allein möglich iſt, nämlich, die Idee der Freyheit, imgleichen als man die Nothwendigkeit dieſer Vorausſetzung einſehen kann, welches zum practiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Ueberzeugung von der Gültigkeit dieſes Imperativs, mithin auch des ſittlichen Geſetzes, hinreichend iſt, aber wie dieſe Vorausſetzung ſelbſt möglich ſey, läßt ſich durch keine menſchliche Vernunft jemals einſehen. Unter Vorausſetzung der Freyheit des Willens einer Intelligenz aber iſt die Autonomie deſſelben, als die formale Bedingung, unter der er allein beſtimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Dieſe Freyheit des Willens vorauszuſetzen, iſt auch, nicht allein (ohne in Widerſpruch mit dem Prinzip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erſcheinungen der Sinnenwelt zu gerathen), ganz wohl möglich, (wie die ſpeculative Philoſophie zeigen kann), ſondern auch ſie practiſch, d. i. in der Idee allen ſeinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, iſt einem vernünftigen Weſen, das ſich ſeiner Cauſſalität durch Vernunft, mithin eines Willens, (der von Begierden unterſchieden iſt), bewuſt iſt, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher ſonſten genommen ſeyn mögen, für ſich ſelbſt practiſch ſeyn, d. i. wie das bloße Prinzip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Geſetze, (welches freylich die Form einer reinen practiſchen Vernunft ſeyn würde), ohne alle Materie (Gegenſtand) des Willens, woran man zum voraus irgend ein Intereſſe nehmen dürfe, für ſich ſelbſt eine Triebfeder abgeben und ein Intereſſe, welches rein moraliſch heiſſen würde, bewirken, oder mit anderen Worten: wie reine Vernunft practiſch ſeyn könne, das zu erklären, dazu iſt alle menſchliche Vernunft gänzlich unvermögend und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu ſuchen, iſt verlohren.

Es iſt eben daſſelbe, als ob ich zu ergründen ſuchte, wie Freyheit ſelbſt als Cauſſalität eines Willens möglich ſey. Denn da verlaſſe ich den philoſophiſchen Erklärungsgrund und habe keinen anderen. Zwar könnte ich nun in der intelligibelen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumſchwärmen; aber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, ſo habe ich doch von ihr nicht die mindeſte Kenntnis und kann auch zu dieſer durch alle Beſtrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich alles, was zur Sinnenwelt gehöret, von den Beſtimmungsgründen meines Willens ausgeſchloſſen habe, blos um das Prinzip der Bewegurſachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuſchränken, dadurch, daß ich es begrenze und zeige, daß es nicht Alles in Allem in ſich faſſe, ſondern daß außer ihm noch mehr ſey; dieſes Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieſes Ideal denkt, bleibt nach Abſonderung aller Materie, d. i. Erkenntnis der Obiecte, mir nichts, als die Form übrig, nämlich das practiſche Geſetz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und, dieſem gemäß, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verſtandeswelt als mögliche wirkende, d. i als den Willen beſtimmende Urſache, zu denken; die Triebfeder muß hier gänzlich fehlen; es müßte denn dieſe Idee einer intelligibelen Welt ſelbſt die Triebfeder, oder dasjenige ſeyn, woran die Vernunft urſprünglich ein Intereſſe nähme, welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe iſt, die wir nicht auflöſen können.

Hier iſt nun die oberſte Grenze aller moraliſchen Nachforſchung, welche aber zu beſtimmen, auch ſchon darum von großer Wichtigkeit iſt, damit die Vernunft nicht einerſeits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten ſchädliche Art nach der oberſten Bewegurſache und einem begreiflichen aber empiriſchen Intereſſe herum ſuche, anderer Seits aber, damit ſie auch nicht in dem für ſie leeren Raum transſcendenter Begriffe, unter dem Nahmen der intelligibelen Welt, kraftlos ihre Flügel ſchwinge, ohne von der Stelle zu kommen und ſich unter Hirngeſpinſten verliere. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verſtandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir ſelbſt, als vernünftige Weſen, (obgleich anderer Seits zugleich Glieder der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen

tigen Glaubens, wenn gleich alles Wiſſen an der Grenze derſelben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der **Zwecke an ſich ſelbſt**, (vernünftiger Weſen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freyheit, als ob ſie Geſetze der Natur wären, ſorgfältig verhalten, ein lebhaftes Intereſſe an dem moraliſchen Geſetze in uns zu bewirken.

Schlußanmerkung.

Der ſpeculative Gebrauch der Vernunft, **in Anſehung der Natur**, führt auf abſolute Nothwendigkeit irgend einer oberſten Urſache **der Welt**; der practiſche Gebrauch der Vernunft, **in Abſicht auf die Freyheit**, führt auch auf abſolute Nothwendigkeit, aber nur **der Geſetze der Handlungen** eines vernünftigen Weſens, als eines ſolchen. Nun iſt es ein weſentliches **Prinzip** alles Gebrauchs unſerer Vernunft, ihr Erkenntnis bis zum Bewußtſeyn ihrer **Nothwendigkeit** zu treiben, (denn ohne dieſe wäre ſie nicht Erkenntnis der Vernunft). Es iſt aber auch eine eben ſo weſentliche **Einſchränkung** eben derſelben Vernunft, daß ſie weder **die Nothwendigkeit** deſſen, was da iſt, oder was geſchieht, noch deſſen, was geſchehen ſoll, einſehen kann, wenn nicht eine **Bedingung**, unter der es da iſt, oder geſchieht, oder geſchehen ſoll, zum Grunde gelegt wird. Auf dieſe Weiſe aber wird durch die beſtändige Nachfrage nach der Bedingung, die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeſchoben. Daher ſucht ſie raſtlos das Unbedingtnothwendige und ſieht ſich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es ſich begreiflich zu machen; glücklich gnug, wenn ſie nur den Begriff ausfindig machen kann, der ſich mit dieſer Vorausſetzung verträgt. Es iſt alſo kein Tadel für unſere Deduction des oberſten Prinzips der Moralität, ſondern ein Vorwurf, den man der menſchlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß ſie ein unbedingtes practiſches Geſetz, (dergleichen der categoriſche Imperativ ſeyn muß,) ſeiner abſoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn, daß ſie dieſes nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelſt irgend eines zum Grunde gelegten Intereſſe, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdenn kein moraliſches, d. i. oberſtes Geſetz der Freyheit, ſeyn würde. Und ſo begreifen wir zwar nicht die practiſche unbedingte Nothwendigkeit des moraliſchen Imperativs, wir begreifen aber doch ſeine Unbegreiflichkeit, welches alles iſt, was billigermaßen von einer Philoſophie, die bis zur Grenze der menſchlichen Vernunft in Prinzipien ſtrebt, gefodert werden kann.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Naturwiſſenſchaft

von

Immanuel Kant

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1786.

Vorrede.

Wenn das Wort Natur blos in formaler Bedeutung genommen wird, da es das erſte innere Princip alles deſſen bedeutet, was zum Daſeyn eines Dinges gehört, *) ſo kann es ſo vielerley Naturwiſſenſchaften geben, als es ſpecifiſch verſchiedene Dinge giebt, deren jedes ſein eigenthümliches inneres Princip der zu ſeinem Daſeyn gehörigen Beſtimmungen enthalten muß. Sonſt wird aber auch Natur in materieller Bedeutung genommen, nicht als eine Beſchaffenheit, ſondern als der Inbegriff aller Dinge, ſo fern ſie Gegenſtände unſerer Sinne, mithin auch der Erfahrung ſeyn können, worunter alſo das Ganze aller Erſcheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausſchließung aller nicht ſinnlichen Objecte, verſtanden wird. Die Natur, in dieſer

---

*) Weſen iſt das erſte innere Princip alles deſſen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometriſchen Figuren, (da in ihrem Begriffe nichts, was ein Daſeyn ausdrückte, gedacht wird) nur ein Weſen, nicht aber eine Natur beyzulegen.

ſer Bedeutung des Worts genommen, hat nun, nach der Hauptverſchiedenheit unſerer Sinne, zwey Haupttheile, deren der eine die Gegenſtände äußerer, der andere den Gegenſtand des inneren Sinnes enthält, mithin iſt von ihr eine zwiefache Naturlehre, die **Körperlehre** und **Seelenlehre** möglich, wovon die erſte die ausgedehnte, die zweyte die denkende Natur in Erwägung zieht.

Eine jede Lehre, wenn ſie ein Syſtem, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntnis ſeyn ſoll, heißt Wiſſenſchaft, und, da jene Principien entweder Grundſätze der empiriſchen oder der rationalen Verknüpfung der Erkenntniſſe in einem Ganzen ſeyn können, ſo würde auch die Naturwiſſenſchaft, ſie mag nun Körperlehre oder Seelenlehre ſeyn, in hiſtoriſche oder rationale Naturwiſſenſchaft eingetheilt werden müſſen, wenn nur nicht das Wort Natur (weil dieſes eine Ableitung des Mannigfaltigen zum Daſeyn der Dinge gehörigen aus ihren inneren Princip bezeichnet) eine Erkenntnis durch Vernunft von ihrem Zuſammenhange nothwendig machte, wofern ſie den Namen von Naturwiſſenſchaft verdienen ſoll. Daher wird die Naturlehre beſſer in hiſtoriſche Naturlehre, welche nichts als ſyſtematiſch geordnete Facta der Naturdinge enthält (und wiederum aus Naturbeſchreibung, als einem Claſſenſyſtem derſelben nach Aehnlichkeiten, und **Naturgeſchichte**, als einer ſyſtematiſchen Darſtellung derſelben in verſchiedenen Zeiten und Oertern, beſtehen würde), und Naturwiſſenſchaft eingetheilt werden können. Die Naturwiſſenſchaft würde nun wiederum entweder eigentlich, oder uneigentlich ſo genannte Naturwiſſenſchaft ſeyn, wovon die erſtere ihren Gegenſtand gänzlich nach Principien a priori, die zweyte nach Erfahrungsgeſetzen behandelt.

Eigentliche Wiſſenſchaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodictiſch iſt; Erkenntnis, die blos empiriſche Gewißheit enthalten kann, iſt ein nur uneigentlich ſo genanntes Wiſſen. Dasjenige Ganze der Erkenntnis, was ſyſtematiſch iſt, kann ſchon darum Wiſſenſchaft heißen, und, wenn die Verknüpfung der Erkenntnis in dieſem Syſtem ein Zuſammenhang von Gründen und Folgen iſt, ſo gar rationale Wiſſenſchaft. Wenn aber dieſe Gründe oder Principien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt blos empiriſch ſind, und die Geſetze, aus denen die gegebene Facta durch die Vernunft erklärt werden, blos Erfahrungsgeſetze ſind, ſo führen ſie kein Bewuſtſeyn ihrer Nothwendigkeit bey ſich (ſind nicht apodictiſch-gewiß) und alsdenn verdient das Ganze in ſtrengem Sinne nicht den Namen einer Wiſſenſchaft, und Chymie ſollte daher eher ſyſtematiſche Kunſt, als Wiſſenſchaft heißen.

Eine rationale Naturlehre verdient alſo den Namen einer Naturwiſſenſchaft nur alsdenn, wenn die Naturgeſetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori erkannt werden, und nicht bloße Erfahrungsgeſetze ſind. Man nennt eine Naturerkenntnis von der erſteren Art rein; die von der zweyten Art aber wird angewandte Vernunfterkenntnis genannt. Da das Wort Natur ſchon den Begriff von Geſetzen bey ſich führt, dieſer aber den Begriff der Nothwendigkeit aller Beſtimmungen eines Dinges, die zu ſeinem Daſeyn gehören, bey ſich führt, ſo ſieht man leicht, warum Naturwiſſenſchaft die Rechtmäßigkeit dieſer Benennung nur von einem reinen Theil derſelben, der nämlich die Principien a priori aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müſſe und nur kraft dieſes reinen Theils eigentliche Wiſſenſchaft ſey, imgleichen daß, nach Foderungen der Vernunft, jede Naturlehre zuletzt auf Naturwiſſenſchaft hinausgehen und darin ſich endigen müſſe, weil jene Nothwendigkeit der Geſetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt und daher durchaus eingeſehen ſeyn will; daher die vollſtändigſte Erklärung gewiſſer Erſcheinungen aus chymiſchen Principien noch immer eine Unzufriedenheit zurückläßt, weil man von dieſen, als zufälligen Geſetzen, die blos Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe a priori anführen kann.

Alle eigentliche Naturwiſſenſchaft bedarf alſo einen reinen Theil, auf dem ſich die apodictiſche Gewißheit, die die Vernunft in ihr ſucht, gründen könne, und weil dieſer, ſeinen Principien nach, in Vergleichung mit denen, die nur empiriſch ſind, ganz ungleichartig iſt, ſo iſt es zugleich von der größten Zuträglichkeit, ja, der Natur der Sache nach, von unerlaßlicher Pflicht in Anſehung der Methode, jenen Theil abgeſondert, und von dem andern ganz unbemengt, ſo viel möglich in ſeiner ganzen Vollſtändigkeit vorzutragen, damit man genau beſtimmen könne, was die Vernunft für ſich zu leiſten vermag, und wo ihr Vermögen anhebt der Beyhülfe der Erfahrungsprincipien nöthig zu haben. Reine Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen heißt reine Philoſophie, oder Metaphyſik; dagegen wird die, welche nur auf der Conſtruction der Begriffe, vermittelſt Darſtellung des Gegenſtandes in einer Anſchauung a priori, ihr Erkenntnis gründet, Mathematik genannt.

Eigentlich ſo zu nennende Naturwiſſenſchaft ſetzt zuerſt Metaphyſik der Natur voraus; denn Geſetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit deſſen, was zum Daſeyn eines Dinges gehört, beſchäftigen ſich mit einem Begriffe, der ſich nicht conſtruiren läßt, weil das Daſeyn in keiner Anſchauung a priori dargeſtellt werden kann. Daher ſetzt eigentliche Naturwiſſenſchaft Metaphyſik der Natur voraus. Dieſe muß nun zwar jederzeit lauter Principien, die nicht empiriſch ſind, enthalten (denn darum führt ſie eben den

Namen einer Metaphyſik), aber ſie kann doch entweder ſogar ohne Beziehung auf irgend ein beſtimmtes Erfahrungsobject, mithin unbeſtimmt in Anſehung der Natur dieſes oder jenen Dinges der Sinnenwelt, von den Geſetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, handeln, und alsdenn iſt es der transſcendentale Theil der Metaphyſik der Natur: oder ſie beſchäftigt ſich mit einer beſonderen Natur dieſer oder jener Art Dinge, von denen ein empiriſcher Begriff gegeben iſt, doch ſo, daß außer dem, was in dieſem Begriffe liegt, kein anderes empiriſches Princip zur Erkenntnis derſelben gebraucht wird, (z. B. ſie legt den empiriſchen Begriff einer Materie, oder eines denkenden Weſens, zum Grunde, und ſucht den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über dieſe Gegenſtände a priori fähig iſt) und da muß eine ſolche Wiſſenſchaft noch immer eine Metaphyſik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur, heißen, aber es iſt alsdenn keine allgemeine, ſondern beſondere metaphyſiſche Naturwiſſenſchaft, (Phyſik und Pſychologie) in der jene transſcendentale Principien auf die zwey Gattungen der Gegenſtände unſerer Sinne angewandt werden.

Ich behaupte aber, daß in jeder beſonderen Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen iſt. Denn nach dem Vorhergehenden erfodert eigentliche Wiſſenſchaft, vornehmlich der Natur, einen reinen Theil, der dem empiriſchen zum Grunde liegt und der auf Erkenntnis der Naturdinge a priori beruht. Nun heißt etwas a priori erkennen, es aus ſeiner bloßen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge, kann aber nicht aus ihren bloßen Begriffen erkannt werden; denn aus dieſen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens, (daß er ſich ſelbſt nicht widerſpreche) aber nicht des Objects, als Naturdinges erkannt werden, welches außer dem Gedanken (als exiſtirend) gegeben werden kann. Alſo wird, um die Möglichkeit beſtimmter Naturdinge, mithin um dieſe a priori zu erkennen, noch erfodert, daß die dem Begriffe correſpondirende Anſchauung a priori gegeben werde, d. i. daß der Begriff conſtruirt werde. Nun iſt die Vernunfterkenntnis durch Conſtruction der Begriffe mathematiſch. Alſo mag zwar eine reine Philoſophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im Allgemeinen ausmacht, unterſucht, auch ohne Mathematik möglich ſeyn, aber eine reine Naturlehre über beſtimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) iſt nur vermittelſt der Mathematik möglich, und, da in jeder Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft angetroffen wird, als ſich darin Erkenntnis a priori befindet, ſo wird Naturlehre nur ſo viel eigentliche Wiſſenſchaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann.

So lange alſo noch für die chymiſchen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der ſich conſtruiren läßt, d. i. kein Geſetz der Annäherung oder Entfernung der Theile angeben läßt, nach welchem etwa in Proportion ihrer Dichtigkeiten u. d. g. ihre Bewegungen ſamt ihren Folgen ſich im Raume a priori anſchaulich machen und darſtellen laſſen, (eine Foderung, die ſchwerlich jemals erfüllt werden wird) ſo kann Chymie nichts mehr als ſyſtematiſche Kunſt, oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wiſſenſchaft werden, weil die Principien derſelben blos empiriſch ſind und keine Darſtellung a priori in der Anſchauung erlauben, folglich die Grundſätze chymiſcher Erſcheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im mindeſten begreiflich machen, weil ſie der Anwendung der Mathematik unfähig ſind.

Noch weiter aber, als ſelbſt Chymie, muß empiriſche Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich ſo zu nennenden Naturwiſſenſchaft entfernt bleiben, erſtlich weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Geſetze nicht anwendbar iſt, man müßte denn allein das Geſetz der Stetigkeit in dem Abfluſſe der inneren Veränderungen deſſelben in Anſchlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung der Erkenntnis ſeyn würde, die ſich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verſchafft, ohngefähr ſo verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenſchaften der geraden Linie, zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anſchauung, in welcher die Seelen-Erſcheinungen conſtruirt werden ſollen, iſt die Zeit, die nur eine Dimenſion hat. Aber auch nicht einmal als ſyſtematiſche Zergliederungskunſt, oder Experimentallehre, kann ſie der Chymie jemals nahe kommen, weil ſich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch bloße Gedankentheilung von einander abſondern, nicht aber abgeſondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject ſich unſeren Verſuchen der Abſicht angemeſſen von uns unterwerfen läßt, und ſelbſt die Beobachtung an ſich ſchon den Zuſtand des beobachteten Gegenſtandes alterirt und verſtellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine hiſtoriſche, und, als ſolche, ſo viel möglich ſyſtematiſche Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeſchreibung der Seele, aber nicht Seelenwiſſenſchaft, ja nicht einmal pſychologiſche Experimentallehre werden; welches denn auch die Urſache iſt, weswegen wir uns zum Titel dieſes Werks, welches eigentlich die Grundſätze der Körperlehre enthält, dem gewöhnlichen Gebrauche gemäß des allgemeinen Namens der Naturwiſſenſchaft bedient haben, weil ihr dieſe Benennung im eigentlichen Sinne allein zukommt und alſo hiedurch keine Zweydeutigkeit veranlaßt wird.

Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch ſie allein Naturwiſſenſchaft werden kann, möglich werde, ſo müſſen Principien der Conſtruction der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeſchickt werden; mithin wird eine vollſtändige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müſſen, welches ein Geſchäfte der reinen Philoſophie iſt, die zu dieſer Abſicht ſich keiner beſonderen Erfahrungen, ſondern nur deſſen, was ſie im abgeſonderten (obzwar an ſich empiriſchen) Begriffe ſelbſt antrifft, in Beziehung auf die reinen Anſchauungen im Raume und der Zeit (nach Geſetzen, welche ſchon dem Begriffe der Natur überhaupt weſentlich anhängen) bedient, mithin eine wirkliche **Metaphyſik** der körperlichen Natur iſt.

Alle Naturphiloſophen, welche in ihrem Geſchäfte mathematiſch verfahren wollten, haben ſich daher jederzeit (obſchon ſich ſelbſt unbewuſt) metaphyſiſcher Principien bedient und bedienen müſſen, wenn ſie ſich gleich ſonſt wider allen Anſpruch der **Metaphyſik** auf ihre Wiſſenſchaft feyerlich verwahrten. Ohne Zweifel verſtanden ſie unter der letzteren den Wahn, ſich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu ſpielen, die ſich in der Anſchauung vielleicht gar nicht darſtellen laſſen, und keine andere Beglaubigung ihrer objectiven Realität haben, als daß ſie blos mit ſich ſelbſt nicht im Widerſpruche ſtehen. Alle wahre Metaphyſik iſt aus dem Weſen des Denkungsvermögens ſelbſt genommen, und keinesweges darum erdichtet, weil ſie nicht von der Erfahrung entlehnt iſt, ſondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundſätze a priori, welche das Mannigfaltige empiriſcher Vorſtellungen allererſt in die geſetzmäßige Verbindung bringt, dadurch es empiriſches **Erkenntnis**, d. i. Erfahrung, werden kann. So konnten alſo jene mathematiſche Phyſiker metaphyſiſcher Principien gar nicht entbehren, und unter dieſen auch nicht ſolcher, welche den Begriff ihres eigentlichen Gegenſtandes, nämlich der Materie, a priori zur Anwendung auf äußere Erfahrung tauglich machen, als des Begriffs der Bewegung, der Erfüllung des Raums, der Trägheit, u. ſ. w. Darüber aber blos empiriſche Grundſätze gelten zu laſſen, hielten ſie mit Recht der apodictiſchen Gewißheit, die ſie ihren Naturgeſetzen geben wollten, gar nicht gemäß, daher ſie ſolche lieber poſtulirten, ohne nach ihre Quellen a priori zu forſchen.

Es iſt aber von der größten Wichtigkeit zum Vortheil der Wiſſenſchaften ungleichartige Principien von einander zu ſcheiden, jede in ein beſonderes Syſtem zu bringen, damit ſie eine Wiſſenſchaft ihrer eigenen Art ausmachen, um dadurch die Ungewißheit zu verhüten, die aus der Vermengung entſpringt, da man nicht wohl unterſcheiden kann, welcher von beiden theils die Schranken, theils auch die Verirrungen, die ſich im Gebrauche derſelben zutragen möchten, beyzumeſſen ſeyn dürften. Um deswillen habe ich für nöthig gehalten, von dem reinen Theile der Naturwiſſenſchaft (phyſica generalis), wo metaphyſiſche und mathematiſche Conſtructionen durch einander zu laufen pflegen, die erſtere, und mit ihnen zugleich die Principien der Conſtruction dieſer Begriffe, alſo der Möglichkeit einer mathematiſchen Naturlehre ſelbſt, in einem Syſtem darzuſtellen. Dieſe Abſonderung hat, außer dem ſchon erwähnten Nutzen, den ſie ſchafft, noch einen beſonderen Reiz, den die Einheit der Erkenntnis bey ſich führt, wenn man verhütet, daß die Grenzen der Wiſſenſchaften nicht in einander laufen, ſondern ihre gehörig abgetheilte Felder einnehmen.

Es kann noch zu einem zweyten Anpreiſungsgrunde dieſes Verfahrens dienen: daß in Allem, was Metaphyſik heißt, die abſolute Vollſtändigkeit der Wiſſenſchaften gehofft werden kann, dergleichen man ſich in keiner anderen Art von Erkenntniſſen verſprechen darf, mithin eben ſo, wie in der Metaphyſik der Natur überhaupt, alſo auch hier die Vollſtändigkeit der Metaphyſik der körperlichen Natur zuverſichtlich erwartet werden kann; wovon die Urſache iſt, daß in der Metaphyſik der Gegenſtand nur, wie er blos nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens, in andern Wiſſenſchaften aber, wie er nach datis der Anſchauung (der reinen ſowohl, als empiriſchen) vorgeſtellt werden muß, betrachtet wird, da denn jene, weil der Gegenſtand in ihr jederzeit mit allen nothwendigen Geſetzen des Denkens verglichen werden muß, eine beſtimmte Zahl von Erkenntniſſen geben muß, die ſich völlig erſchöpfen läßt, dieſe aber, weil ſie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anſchauungen (reinen oder empiriſchen), mithin Objecte des Denkens darbieten; niemals zur abſoluten Vollſtändigkeit gelangen, ſondern ins Unendliche erweitert werden können; wie reine Mathematik und empiriſche Naturlehre. Auch glaube ich dieſe metaphyſiſche Körperlehre ſo weit, als ſie ſich immer nur erſtreckt, vollſtändig erſchöpft, dadurch aber doch eben kein großes Werk zu Stande gebracht zu haben.

Das Schema aber zur Vollſtändigkeit eines metaphyſiſchen Syſtems, es ſey der Natur überhaupt, oder der körperlichen Natur insbeſondere, iſt die Tafel der Categorien. *) Denn mehr giebt es nicht rei-

ne

---

*) Nicht wider dieſe Tafel der reinen Verſtandesbegriffe, ſondern die daraus gezogenen Schlüſſe auf die Grenzbeſtimmung des ganzen reinen Vernunftvermögens, mithin auch aller Metaphyſik, finde ich in der Allgem. Litt. Zeit. Nr. 295, in der Recenſion der Inſtitutiones Logicae et Metaph. des Herrn Prof. Ulrich Zweifel, in welchen der tiefforſchende Recenſent mit ſeinem nicht minder prüfenden Verfaſſer übereinzukommen ſich erklärt, und

zwar

ne Verſtandesbegiffe, die die Natur der Dinge betreffen können. Unter die vier Claſſen derſelben, die der

Größe,

---

zwar Zweifel, die, weil ſie gerade das Hauptfundament meines in der Critik aufgeſtellten Syſtems treffen ſollen, Urſache wären, daß dieſes in Anſehung ſeines Hauptzieles noch lange nicht diejenige apodictiſche Ueberzeugung bey ſich führe, welche zur Abnöthigung einer uneingeſchränkten Annahme erfoderlich iſt; dieſes Hauptfundament ſey meine, theils dort, theils in den Prolegomenen, vorgetragene Deduction der reinen Verſtandesbegriffe, die aber in dem Theile der Critik, welcher gerade der helleſte ſeyn müßte, am meiſten dunkel wäre, oder wol gar ſich im Cirkel herumdrehete ꝛc. Ich richte meine Beantwortung dieſer Einwürfe nur auf den Hauptpunct derſelben, daß nämlich, **ohne eine ganz klare und genugthuende Deduction der Categorien**, das Syſtem der Critik der reinen Vernunft in ſeinem Fundamente wanke. Dagegen behaupte ich, daß für denjenigen, der meine Sätze von der Sinnlichkeit aller unſerer Anſchauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Categorien, als von den logiſchen Functionen in Urtheilen überhaupt entlehnter Beſtimmungen unſeres Bewußtſeyns, unterſchreibt, (wie dieſes denn der Recenſent thut) das Syſtem der Critik apodictiſche Gewißheit bey ſich führen müſſe, weil dieſes auf dem Satze erbauet iſt: **daß der ganze ſpeculative Gebrauch unſerer Vernunft niemals weiter als auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reiche.** Denn, wenn bewieſen werden kann: daß die Categorien, deren ſich die Vernunft in allem ihrem Erkenntnis bedienen muß, gar keinen anderen Gebrauch, als blos in Beziehung auf Gegenſtände der Erfahrung haben können (dadurch daß ſie in dieſer blos die Form des Denkens möglich machen), ſo iſt die Beantwortung der Frage, wie ſie ſolche möglich machen, zwar wichtig genug, um dieſe Deduction, wo möglich, zu **vollenden**, aber in Beziehung auf

den

Größe, der Qualität, der Relation und endlich der Modalität, müſſen ſich auch alle Beſtimmungen des allgemei-

---

den Hauptzweck des Syſtems, nemlich die Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft, keinesweges nothwendig, ſondern blos verdienſtlich. Denn in dieſer Abſicht iſt die Deduction ſchon alsdenn weit genug geführt, wenn ſie zeigt, daß gedachte Categorien nichts anders als bloße Formen der Urtheile ſind, ſo fern ſie auf Anſchauungen (die bey uns immer nur ſinnlich ſind) angewandt werden, dadurch aber allererſt Objecte bekommen und Erkenntniße werden; weil dieſes ſchon hinreicht das ganze Syſtem der eigentlichen Critik darauf mit völliger Sicherheit zu gründen. So ſteht Newtons Syſtem der allgemeinen Gravitäten feſt, ob es gleich die Schwierigkeit bey ſich führt, daß man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich ſey; aber Schwierigkeiten ſind nicht Zweifel. Daß nun jenes Hauptfundament auch ohne vollſtändige Deduction der Categorien feſt ſtehe, beweiſe ich aus dem Zugeſtandenen alſo:

1. Zugeſtanden: daß die Tafel der Categorien alle reine Verſtandesbegriffe vollſtändig enthalte und eben ſo alle formale Verſtandeshandlungen in Urtheilen, von welchen ſie abgeleitet und auch in nichts unterſchieden ſind, als daß durch den Verſtandesbegriff ein Object in Anſehung einer oder der andern Function der Urtheile als beſtimmt gedacht wird; (z. B. ſo wird in dem categoriſchen Urtheile, der Stein iſt hart, der Stein für Subject und hart als Prädicat gebraucht, ſo doch, daß es dem Verſtande unbenommen bleibt, die logiſche Function dieſer Begriffe umzutauſchen und zu ſagen: einiges Harte iſt ein Stein; dagegen wenn ich es mir im Objecte als beſtimmt vorſtelle, daß der Stein in jeder möglichen Beſtimmung eines Gegenſtandes, nicht des bloßen Begriffs, nur als Subject, die Härte aber nur als Prädicat gedacht werden müſ-

meinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was a priori von ihr gedacht, was in der mathemati-

ſchen

müſſe, dieſelbe logiſche Functionen nun reine Verſtandesbegriffe von Objecten, nemlich als Subſtanz und Accidens, werden;)

2. zugeſtanden: daß der Verſtand durch ſeine Natur ſynthetiſche Grundſätze a priori bey ſich führe, durch die er alle Gegenſtände, die ihm gegeben werden mögen, jenen Categorien unterwirft, mithin es auch Anſchauungen a priori geben müſſe, welche die zur Anwendung jener reinen Verſtandesbegriffe erfoderliche Bedingungen enthalten, weil ohne Anſchauung kein Object, in Anſehung deſſen die logiſche Function als Categorie beſtimmt werden könnte, mithin auch keine Erkenntnis irgend eines Gegenſtandes und alſo auch ohne reine Anſchauung kein Grundſatz, der ſie a priori in dieſer Abſicht beſtimmte, ſtattfindet;

3. zugeſtanden: daß dieſe reine Anſchauungen niemals etwas anders, als bloße Formen der Erſcheinungen äußerer oder des innern Sinnes (Raum und Zeit), folglich nur allein der Gegenſtände möglicher Erfahrungen ſeyn können;

So folgt: daß aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenſtände der Erfahrung gehen könne, und, weil in Grundſätzen a priori nichts Empiriſches die Bedingung ſeyn kann, ſie nichts weiter als Principien der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſeyn können. Dieſes allein iſt das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft, aber nicht die Auflöſung der Aufgabe: wie nun Erfahrung vermittelſt jener Categorien und nur allein durch dieſelbe möglich ſey. Die letztere Aufgabe, obgleich auch ohne ſie das Gebäude feſt ſteht, hat indeſſen große Wichtigkeit, und, wie ich es jetzt einſehe, eben ſo große Leichtigkeit, da ſie beynahe durch einen einzigen Schluß aus der genau be-

ſtimmſchen Conſtruction dargeſtellt, oder in der Erfahrung, als beſtimmter Gegenſtand derſelben, gegeben werden mag,

bringen

ſtimmten Definition eines Urtheils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorſtellungen zuerſt Erkenntniſſe eines Objects werden) verrichtet werden kann. Die Dunkelheit, die in dieſem Theile der Deduction meinen vorigen Verhandlungen anhängt, und die ich nicht in Abrede ziehe, iſt dem gewöhnlichen Schickſale des Verſtandes im Nachforſchen beyzumeſſen, dem der kürzeſte Weg gemeiniglich nicht der erſte iſt, den er gewahr wird. Daher ich die nächſte Gelegenheit ergreifen werde, dieſen Mangel (welcher auch nur die Art der Darſtellung, nicht den dort ſchon richtig angegebenen Erklärungsgrund, betrift) zu ergänzen, ohne daß der ſcharfſinnige Recenſent in die ihm gewiß ſelbſt unangenehm fallende Nothwendigkeit verſetzt werden darf, wegen der befremdlichen Einſtimmung der Erſcheinungen zu den Verſtandesgeſetzen, ob dieſe gleich von jenen ganz verſchiedene Quellen haben, zu einer präſtabilirten Harmonie ſeine Zuflucht zu nehmen; einem Rettungsmittel, welches weit ſchlimmer wäre, als das Uebel, dawider es helfen ſoll, und das dagegen doch wirklich nichts helfen kann. Denn auf dieſe kommt doch jene **objective Nothwendigkeit** nicht heraus, welche die reinen Verſtandesbegriffe (und die Grundſätze ihrer Anwendung auf Erſcheinungen) characteriſirt, z. B. in dem Begriffe der Urſache in Verknüpfung mit der Wirkung, ſondern alles bleibt blos **ſubjectiv-nothwendige**, objectiv aber blos zufällige Zuſammenſtellung, gerade wie es **Hume** will, wenn er ſie bloße Täuſchung aus Gewohnheit nennt. Auch kann kein Syſtem in der Welt dieſe Nothwendigkeit wo anders herleiten, als aus den a priori zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des **Denkens** ſelbſt, wodurch allein die Erkenntnis der Objecte, deren Erſcheinung uns gegeben iſt, d. i.

Erfah-

bringen laſſen. Mehr iſt hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzuſetzen, ſondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt ſeyn möchte, es beſſer zu machen.

Der Begriff der Materie mußte daher durch alle vier genannte Functionen der Verſtandesbegriffe (in vier Hauptſtücken) durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Beſtimmung deſſelben hinzu kam. Die Grundbeſtimmung eines Etwas, das ein Gegenſtand äußerer Sinne ſeyn ſoll, mußte Bewegung ſeyn; denn dadurch allein können dieſe Sinne afficirt werden. Auf dieſe führt auch der Verſtand alle übrige Prädicate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und ſo iſt die Naturwiſſenſchaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre. Die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft ſind alſo unter vier Hauptſtücke zu bringen, deren *erſtes* die Bewegung als ein reines Quantum, nach ſeiner Zuſammenſetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen, betrachtet, und *Phoronomie* genannt werden kann, das zweyte ſie als zur

---

Erfahrung, möglich wird, und geſetzt, die Art, *wie* Erfahrung dadurch allererſt möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, ſo bleibt es doch unwiderſprechlich gewiß, *daß* ſie blos durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenſtände der Erfahrung, einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig ſind.

zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer urſprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht, und daher Dynamik heißt, das dritte die Materie mit dieſer Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet, und unter dem Namen Mechanik vorkommt, das vierte aber ihre Bewegung oder Ruhe blos in Beziehung auf die Vorſtellungsart, oder **Modalität**, mithin als Erſcheinung äußerer Sinne, beſtimmt, und **Phänomenologie** genannt wird.

Aber außer jener inneren Nothwendigkeit, die metaphyſiſchen Anfangsgründe der Körperlehre nicht allein von der Phyſik, welche empiriſche Principien braucht, ſondern ſelbſt von den rationalen Prämiſſen derſelben, die den Gebrauch der Mathematik in ihr betreffen, abzuſondern, iſt noch ein äußerer, zwar nur zufälliger, aber gleichwol wichtiger Grund da, ihre ausführliche Bearbeitung von dem allgemeinen Syſtem der Metaphyſik abzutrennen und ſie als ein beſonderes Ganze ſyſtematiſch darzuſtellen. Denn, wenn es erlaubt iſt, die Grenzen einer Wiſſenſchaft nicht blos nach der Beſchaffenheit des Objects und der ſpecifiſchen Erkenntnisart deſſelben, ſondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wiſſenſchaft ſelbſt zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und findet, daß Metaphyſik ſo viel Köpfe bisher nicht darum beſchäftigt hat und ſie ferner beſchäftigen wird, um Naturkenntniſſe dadurch zu erweitern, (welches viel leichter und ſicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äußere Erſcheinungen geſchieht,) ſondern um zur Erkenntnis deſſen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freyheit und Unſterblichkeit zu gelangen; ſo gewinnt man in Beförderung dieſer Abſicht, wenn man ſie von einem zwar aus ihrer Wurzel ſproſſenden, aber doch ihrem regelmäßigen Wuchſe nur hinderlichen, Sprößlinge befreyet, dieſen beſonders pflanzt, ohne dennoch deſſen Abſtammung aus jener zu verkennen und ſein völliges Gewächs aus dem Syſtem der allgemeinen Metaphyſik wegzulaſſen. Dieſes thut der Vollſtändigkeit der letzteren keinen Abbruch und erleichtert doch den gleichförmigen Gang dieſer Wiſſenſchaft zu ihrem Zwecke, wenn man in allen Fällen, wo man der allgemeinen Körperlehre bedarf, ſich nur auf das abgeſonderte Syſtem derſelben berufen darf, ohne jenes größere mit dieſem anzuſchwellen. Es iſt auch in der That ſehr merkwürdig, (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden) daß die allgemeine Metaphyſik in allen Fällen, wo ſie Beyſpiele (Anſchauungen) bedarf, um ihren reinen Verſtandesbegriffen Bedeutung zu verſchaffen, dieſe jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äußeren Anſchauung hernehmen müſſe, und, wenn dieſe ſe nicht vollendet darliegen, unter lauter Sinnleeren Begriffen unſtät und ſchwankend herumtappe. Daher die bekannten Streitigkeiten, wenigſtens die Dunkelheit in den Fragen: über die Möglichkeit eines Widerſtreits der Realitäten, die der intenſiven Größe, u. a. m. bey welchen der Verſtand nur durch Beyſpiele aus der körperlichen Natur belehrt wird, welches die Bedingungen ſind, unter denen jene Begriffe allein objective Realität, d. i. Bedeutung und Wahrheit haben können. Und ſo thut eine abgeſonderte Metaphyſik der körperlichen Natur der allgemeinen vortreffliche und unentbehrliche Dienſte, indem ſie Beyſpiele (Fälle in Concreto) herbeyſchafft, die Begriffe und Lehrſätze der letzteren (eigentlich der Transſcendentalphiloſophie) zu realiſiren, d. i. einer bloßen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen.

Ich habe in dieſer Abhandlung die mathematiſche Methode, wenn gleich nicht mit aller Strenge befolgt, (wozu mehr Zeit erfoderlich geweſen wäre, als ich darauf zu verwenden hätte) dennoch nachgeahmt, nicht, um ihr durch ein Gepränge von Gründlichkeit beſſeren Eingang zu verſchaffen, ſondern weil ich glaube, daß ein ſolches Syſtem deren wohl fähig ſey und dieſe Vollkommenheit auch mit der Zeit von geſchickterer Hand wohl erlangen könne, wenn, durch dieſen Entwurf veranlaßt, mathematiſche Naturforſcher es nicht unwichtig finden ſollten, den metaphyſiſchen Theil, deſſen

ſen ſie ohnedem nicht entübrigt ſeyn können, in ihrer allgemeinen Phyſik als einen beſonderen Grundtheil zu behandeln und mit der mathematiſchen Bewegungslehre in Vereinigung zu bringen.

Newton ſagt in der Vorrede zu ſeinen mathem. Grundlehren der Nat. Wiſſ., (nachdem er angemerkt hatte, daß die Geometrie von den mechaniſchen Handgriffen, die ſie poſtulirt, nur zweyer bedürfe, nemlich eine gerade linie und einen Cirkel zu beſchreiben). Die Geometrie iſt ſtolz darauf, daß ſie mit ſo wenigem, was ſie anderwerts hernimmt, ſo viel zu leiſten vermag. *) Von der Metaphyſik könnte man dagegen ſagen: ſie ſteht beſtürzt, daß ſie mit ſo vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur ſo wenig ausrichten kann. Indeſſen iſt doch dieſes Wenige etwas, das ſelbſt die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwiſſenſchaft unumgänglich braucht, die ſich alſo, da ſie hier von der Metaphyſik nothwendig borgen muß, auch nicht ſchämen darf, ſich mit ihr in Gemeinſchaft ſehen zu laſſen.

---

*) Gloriatur Geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praeſtet. *Newton Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.*

Erſtes

Erſtes Hauptſtück.

Metaphyſiſche Anfangsgründe der Phoronomie.

Erklärung 1.

Materie iſt das **Bewegliche** im Raume. Der Raum, der ſelbſt beweglich iſt, heißt der materielle, oder auch der **relative Raum**; der, in welchem alle **Bewegung** zuletzt gedacht werden muß, (der mithin ſelbſt ſchlechterdings unbeweglich iſt) heißt der reine, oder auch **abſolute Raum**.

Anmerkung 1.

Da in der Phoronomie von nichts als Bewegung geredet werden ſoll, ſo wird dem Subject derſelben, nämlich der Materie, hier keine andere Eigenſchaft beygelegt, als die **Beweglichkeit**. Sie ſelbſt kann alſo ſo lange auch für einen Punct gelten, und man abſtrahirt in der Phoronomie von aller innern Beſchaffenheit, mithin auch der Größe des Beweglichen, und hat es nur mit der Bewegung und dem, was in dieſer als Größe betrachtet werden kann, (Geſchwindigkeit und Richtung) zu thun. — Wenn gleichwol der Ausdruck eines Körpers hier bisweilen gebraucht werden ſollte, ſo geſchieht es nur um die Anwendung der Principien der Phoronomie auf die noch folgende beſtimmtere Begriffe der Materie gewiſſermaaßen zu anticipiren, damit der Vortrag weniger abſtract und faßlicher ſey.

Anmerkung 2.

Wenn ich den Begrif der Materie nicht durch ein Prädicat, was ihr ſelbſt als Object zukommt, ſondern nur durch das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen, in welchem mir die Vorſtellung allererſt gegeben werden kann, erklären ſoll, ſo iſt Materie ein jeder **Gegenſtand äuſſerer Sinne**, und dieſes wäre die blos metaphyſiſche Erklärung derſelben. Der Raum aber wäre blos die Form aller äuſſeren ſinnlichen Anſchauung, (ob eben dieſelbe auch dem äuſſeren Object, das wir Materie nennen, **an ſich ſelbſt** zukomme, oder nur in der Beſchaffenheit unſeres Sinnes bleibe, davon iſt hier gar nicht die Frage). Die **Materie** wäre, im Gegenſatz der **Form**, das, was in der äuſſeren Anſchauung ein Gegenſtand der Empfindung iſt, folglich das Eigentlich-empiriſche der ſinnlichen und äuſſeren Anſchauung, weil es gar nicht **a priori** gegeben werden kann. In aller Erfahrung muß etwas empfunden werden, und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung, folglich muß auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anſtellen ſollen, empfindbar, d. i.

durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet ſeyn, und dieſer, als der Inbegrif aller Gegenſtände der Erfahrung und ſelbſt ein Object derſelben, heißt der **empiriſche Raum**. Dieſer aber, als materiel, iſt ſelbſt beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn ſeine Bewegung ſoll wahrgenommen werden können, ſetzt wiederum einen andern erweitertern materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich iſt, dieſer eben ſowohl einen andern, und ſo forthin ins Unendliche.

Alſo iſt alle Bewegung, die ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, blos relativ; der Raum, in dem ſie wahrgenommen wird, iſt ein relativer Raum, der ſelbſt wiederum, und vielleicht in entgegengeſetzter Richtung, in einem erweiterten Raume bewegt, mithin auch die in Beziehung auf den erſtern bewegte Materie in Verhältniß auf den zweyten Raum ruhig genannt werden kann, und dieſe Abänderungen des Begrifs der Bewegungen gehen mit der Veränderung des relativen Raums ſo ins Unendliche fort. Einen abſoluten Raum, d. i. einen ſolchen, der, weil er nicht materiell iſt, auch kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, als **für ſich gegeben** annehmen, heißt etwas, das weder an ſich, noch in ſeinen Folgen (der Bewegung im abſoluten Raum) wargenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angeſtellt werden muß. Der abſolute Raum iſt alſo **an ſich** nichts und gar kein Object, ſondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir auſſer dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen ſolchen, der dieſen einſchließt und in welchem ich den erſteren als bewegt annehmen kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen, Raum nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt iſt, ſo abſtrahire ich von dieſer, und er wird daher wie ein reiner, nicht empiriſcher und abſoluter Raum vorgeſtellt, mit dem ich jeden empiriſchen vergleichen und dieſen in ihm als beweglich vorſtellen kann, der alſo jederzeit als unbeweglich gilt. Ihn zum wirklichen Dinge zu machen, heißt die **logiſche Allgemeinheit** irgend eines Raums, mit dem ich jeden empiriſchen als darin eingeſchloſſen vergleichen kann, in eine **phyſiſche Allgemeinheit** des wirklichen Umfanges verwechſeln, und die Vernunft in ihrer Idee misverſtehen.

Schließlich merke ich noch an: daß, da die **Beweglichkeit** eines Gegenſtandes im Raum a priori und ohne Belehrung durch Erfahrung nicht erkannt werden kann, ſie von mir eben darum in der Critik der r. V. auch nicht unter die reine Verſtandesbegriffe gezählt werden konnte, und daß dieſer Begrif, als empiriſch, nur in einer Naturwiſſenſchaft, als angewandter Metaphyſik, welche ſich mit einem durch Erfahrung gegebenen Begriffe, obwohl nach Principien a priori, beſchäftigt, Platz finden könne.

Erklä-

Erklärung 2.

Bewegung eines Dinges iſt die Veränderung der äuſſeren Verhältniſſe deſſelben zu einem gegebenen Raum.

Anmerkung 1.

Vorher habe ich dem Begriffe der Materie ſchon den Begriff der Bewegung zum Grund gelegt. Denn, da ich denſelben ſelbſt unabhängig vom Begriffe der Ausdehnung beſtimmen wollte, und die Materie alſo auch in einem Puncte betrachten könnte, ſo durfte ich einräumen, daß man ſich daſelbſt der gemeinen Erklärung der **Bewegung** als **Veränderung des Orts** bediente. Jetzt, da der Begrif einer Materie allgemein, mithin auch auf bewegte Körper paſſend, erklärt werden ſoll, ſo reicht jene Definition nicht zu. Denn der Ort eines jeden Körpers iſt ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde beſtimmen will, ſo will man die Entfernung ihrer Oerter wiſſen, und zu dieſem Ende mißt man nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Puncte des Mondes, ſondern nimmt die kürzeſte Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des andern, mithin iſt von jedem dieſer Körper nur ein Punct, der ſeinen Ort ausmacht. Nun kann ſich ein Körper bewegen, ohne ſeinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem ſie ſich um ihre Axe dreht. Aber ihr Verhältnis zum äuſſeren Raume verändert ſich hiebey doch; denn ſie kehrt z. B. in 24 Stunden dem Monde ihre verſchiedene Seiten zu, woraus denn auch allerley wandelbare Wirkungen auf der Erde erfolgen. Nur von einem beweglichen, d. i. phyſiſchen **Puncte** kann man ſagen: Bewegung ſey jederzeit Veränderung des Orts. Man könnte wider dieſe Erklärung erinnern: daß die innere Bewegung z. B. einer Gährung nicht in ihr mit eingeſchloſſen ſey: aber das Ding, was man bewegt nennt, muß ſo fern als Einheit betrachtet werden. Die Materie, als z. B. ein **Faß Bier**, iſt bewegt, bedeutet alſo etwas anderes, als das **Bier im Faſſe** iſt in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges iſt mit der Bewegung in dieſem Dinge nicht einerley, von der erſteren aber iſt hier nur die Rede. Dieſes Begrifs Anwendung aber auf den zweyten Fall iſt nachher leicht.

Anmerkung 2.

Die Bewegungen können **drehend** (ohne Veränderung des Orts) oder fortſchreitend, dieſe aber entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeſchränkte Bewegungen ſeyn. Von der **erſteren** Art ſind die geradlinigte, oder auch krummlinigte, in ſich **nicht zurückkehrende** Bewegungen. Die von der **zweyten** ſind die in ſich **zurückkehrende.** Die letztern ſind wiederum entweder **circulirende** oder **oſcillirende** d. i. Kreis-, oder ſchwankende Bewegungen. Die erſtern legen eben denſelben Raum immer in derſelben Richtung, die zweyten immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung

tung zurück, wie ſchwankende Penduln. Zu beiden gehört noch **Bebung** (motus tremulus), welche nicht eine fortſchreitende Bewegung eines Körpers, dennoch aber eine reciprocirende Bewegung einer Materie iſt, die dabey ihre Stelle im Ganzen nicht verändert, wie die Zitterungen einer geſchlagenen Glocke, oder die Bebungen einer durch den Schall in Bewegung geſetzten Luft. Ich thue dieſer verſchiedenen Arten der Bewegung blos darum in einer Phoronomie Erwähnung, weil man bey allen, die nicht fortſchreitend ſind, ſich des Worts **Geſchwindigkeit** gemeiniglich in anderer Bedeutung bedient, als bey den fortſchreitenden, wie die folgende Anmerkung zeigt.

Anmerkung 3.

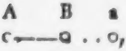
In jeder Bewegung ſind Richtung und Geſchwindigkeit die beiden Momente der Erwägung derſelben, wenn man von allen anderen Eigenſchaften des Beweglichen abſtrahirt. Ich ſetze hier die gewöhnliche Definition beider voraus: Allein die der Richtung bedarf noch verſchiedener Einſchränkungen. Ein im Kreiſe bewegter Körper verändert ſeine Richtung continuirlich, ſo, daß er bis zu ſeiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeſchlagen iſt, und doch ſagt man: er bewege ſich immer in derſelben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen.

Allein, was iſt hier die **Seite**, nach der die Bewegung gerichtet iſt? eine Frage, die mit der eine Verwandtſchaft hat, worauf beruht der innere Unterſchied der Schnecken; die ſonſt ähnlich und ſo gar gleich, aber davon eine Species rechts, die andere links gewunden iſt; oder des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erſtere wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, **wider die Sonne**, der andere **mit der Sonne** um ihre Stange laufen? ein Begrif, der ſich zwar conſtruiren, aber, als Begrif, für ſich durch allgemeine Merkmale und in der discurſiven Erkenntnisart gar nicht deutlich machen läßt, und der in den Dingen ſelbſt (z. B. an denen ſeltenen Menſchen, bey denen die Leicheneröffnung aller Theile nach der phyſiologiſchen Regel mit andern Menſchen einſtimmig, nur alle Eingeweide links oder rechts, wider die gewöhnliche Ordnung verſetzt fand) keinen erdenklichen Unterſchied in den innern Folgen geben kann und demnach ein wahrhafter mathematiſcher und zwar innerer Unterſchied iſt, womit der, von dem Unterſchiede zweyer ſonſt in allen Stücken gleichen, der Richtung nach aber verſchiedenen Kreisbewegungen, obgleich nicht völlig einerley, dennoch aber zuſammenhängend iſt. Ich habe anderwerts gezeigt, daß, da ſich dieſer Unterſchied zwar in der Anſchauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verſtändlich erklären (dari, non intelligi) läßt, er einen guten beſtätigenden Beweisgrund zu dem Satze abgebe: daß der Raum überhaupt nicht zu den Eigenſchaften oder Verhältniſſen **der Dinge an ſich ſelbſt**, die ſich nothwendig auf objective Begriffe müßten bringen laſſen, ſondern blos zu der ſubjectiven Form unſerer ſinnlichen Anſchauung von Dingen oder Verhältniſſen, die uns, nach dem, was ſie an ſich ſeyn mögen, völlig unbekannt bleiben, gehöre. Doch dies iſt eine Abſchweifung von unſerem jetzigen Geſchäfte, in welchem wir den Raum ganz nothwendig als **Eigenſchaft** der Dinge, die wir in Betrachtung ziehen, nämlich **Körperlicher Weſen,** behandeln müſſen, weil dieſe ſelbſt nur Erſcheinnngen äuſſerer Sinne ſind und nur als ſolche hier erklärt zu werden bedürfen. Was den Begrif der Geſchwindigkeit betrifft, ſo bekommt dieſer Ausdruck im Gebrauche auch bisweilen eine abweichende Bedeutung. Wir ſagen: die Erde dreht ſich geſchwinder um ihre Achſe als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; obgleich die Bewegung der letzteren viel geſchwinder iſt. Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich ſeine ſtrömende Bewegung im erſteren ohne Zweifel weniger Geſchwindigkeit hat, und ſo auch bey den Bebungen elaſtiſcher Materien. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es ſey der circulirenden oder oſcillirenden Bewegung, macht den Grund dieſes Gebrauchs aus, an welchem, wenn ſonſt nur die Misdeutung vermieden wird, man auch nicht unrecht thut. Denn dieſe bloße Vergröſſerung der Eile in der Wiederkehr, ohne Vergröſſerung der räumlichen Geſchwindigkeit, hat ihre eigene und ſehr erhebliche Wirkungen in der Natur, worauf in dem Cirkellauf der Säfte der Thiere, vielleicht noch nicht gnug Rückſicht genommen worden. In der Phoronomie brauchen wir das Wort Geſchwindigkeit blos in räumlicher Bedeutung $C = \frac{S}{T}$.

Erklärung 3.

Ruhe iſt die beharrliche Gegenwart (praeſentia perdurabilis) an demſelben Orte; **beharrlich aber iſt das, was eine Zeit hindurch exiſtirt d. i. dauret.**

Anmerkung.

Ein Körper, der in Bewegung iſt, iſt in jedem Puncte der Linie, die er durchläuft, einen Augenblick. Es frägt ſich nun, ob er darin ruhe, oder ſich bewege. Ohne Zweifel wird man das letztere ſagen; denn er iſt in dieſem Puncte nur ſo fern, als er ſich bewegt, gegenwärtig. Man nehme aber die Bewegung deſſelben ſo an:  daß der Körper mit gleichförmiger Geſchwindigkeit die Linie AB vorwerts und rückwerts von B nach A zurücklege, ſo daß, weil der Augenblick, da er in B iſt, beiden Bewegungen gemein iſt, die Bewegung von A nach B in $\frac{1}{2}$ Sec. die von B nach A aber auch in $\frac{1}{2}$ Sec., beide zuſammen aber in einer ganzen Secunde zurückgelegt worden, ſo daß auch nicht der kleinſte Theil der Zeit auf die Gegenwart des Körpers in B aufgewandt worden: ſo wird, ohne den mindeſten Zuwachs dieſer Bewegungen, die letztere, die in der Richtung BA geſchahe, in die nach der Richtung Ba, welches mit AB in einer geraden Linie liegt, verwandelt werden können, wo denn der Körper, indem er in B iſt, darin nicht als ruhig, ſondern als bewegt angeſehen werden muß. Er mußte daher auch in der erſteren in ſich ſelbſt wiederkehrenden Bewegung in dem Puncte B als bewegt angeſehen werden, welches aber unmöglich iſt; weil, nach dem, was angenommen worden, es nur ein Augenblick iſt, der zur Bewegung AB und zugleich zur gleichen Bewegung BA gehört, die der vorigen entgegengeſetzt und mit ihr in einem und demſelben Augenblicke verbunden iſt, völligen Mangel der Bewegung, folglich, wenn dieſer den Begrif der Ruhe ausmachte, auch in der gleichförmigen Bewegung Aa Ruhe des Körpers in jedem Puncte, z. B. in B, beweiſen müßte, welches der obigen Behauptung widerſpricht. Man ſtelle ſich dagegen die Linie AB als über den Punct A aufgerichtet vor, ſo, daß ein Körper von A nach B ſteigend, nachdem er durch die Schwere im Puncte B ſeine Bewegung verlohren hat, von B nach A eben ſo wiederum zurückfalle; ſo frage ich, ob der Körper in B als bewegt, oder als ruhig angeſehen werden könne. Ohne Zweifel wird man ſagen, als ruhig: weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, nachdem er dieſen Punct erreicht hat, und hernach eine gleichmäßige Bewegung zurück allererſt folgen ſoll, folglich noch nicht da iſt; der Mangel aber der Bewegung, wird man hinzuſetzen, iſt Ruhe. Aber in dem erſteren

Falle einer angenommenen gleichförmigen Bewegung konnte die Bewegung BA auch nicht anders eintreten, als dadurch, daß vorher die Bewegung AB aufgehört hatte und die von B nach A noch nicht war, folglich, daß in B ein Mangel aller Bewegung, und, nach der gewöhnlichen Erklärung, Ruhe müßte angenommen werden, aber man durfte ſie doch nicht annehmen, weil, bey einer gegebenen Geſchwindigkeit, kein Körper in einem Puncte ſeiner gleichförmigen Bewegung als ruhend gedacht werden muß. Worauf beruht denn im zweyten Falle die Anmaßung des Begrifs der Ruhe, da doch dieſes Steigen und Fallen gleichfalls nur durch einen Augenblick von einander getrennt wird. Der Grund davon liegt darin, daß die letztere Bewegung nicht als gleichförmig mit gegebener Geſchwindigkeit gedacht wird, ſondern zuerſt als gleichförmig verzögert und hernach als gleichförmig beſchleunigt, ſo doch, daß die Geſchwindigkeit im Puncte B nicht gänzlich, ſondern nur bis zu einem Grad, der kleiner iſt als jede nur anzugebende Geſchwindigkeit, mit welcher, wenn, anſtatt zurück zu fallen, die Linie ſeines Falles BA in die Richtung Ba geſtellet, mithin der Körper immer noch als ſteigend betrachtet würde, er, als mit einem bloßen Moment der Geſchwindigkeit, (der Widerſtand der Schwere wird alsdenn bey Seite geſetzt), in jeder noch ſo großen anzugebenden Zeit gleichförmig doch nur einen Raum, der kleiner iſt als jeder anzugebende Raum, zurücklegen, mithin ſeinen Ort (für irgend eine mögliche Erfahrung) in alle Ewigkeit gar nicht verändern würde. Folglich wird er in den Zuſtand einer **daurenden** Gegenwart an demſelben Orte, d. i. der Ruhe, verſetzt, ob ſie gleich wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwere, d. i. der Veränderung dieſes Zuſtandes, ſo fort aufgehoben wird. In einem **beharrlichen Zuſtande** ſeyn und **darin beharren** (wenn nichts anders ihn verrückt) ſind zwey verſchiedene Begriffe, deren einer dem anderen keinen Abbruch thut. Alſo kann die Ruhe nicht durch den Mangel der Bewegung, der ſich, als = 0, gar nicht conſtruiren läßt, ſondern muß durch die beharrliche Gegenwart an demſelben Orte erklärt werden, da denn dieſer Begrif auch durch die Vorſtellung einer Bewegung mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, eine endliche Zeit hindurch conſtruirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft genutzt werden kann.

Erklärung 4.

Den Begrif einer **zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren** heißt eine Bewegung, ſo fern ſie aus zweyen oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entſpringt, a priori in der Anſchauung darſtellen.

Anmerkung.

Zur Conſtruction der Begriffe wird erfodert: daß die Bedingung ihrer Darſtellung nicht von der Erfahrung entlehnt ſey, alſo auch nicht gewiſſe Kräfte vorausſetze, deren Exiſtenz nur von der Erfahrung abgeleitet werden kann, oder überhaupt, daß die Bedingung der Conſtruction nicht ſelbſt ein Begrif ſeyn müſſe, der gar nicht a priori in der Anſchauung gegeben werden kann, wie z. B. der von Urſache und Wirkung, Handlung und Widerſtand ꝛc. Hier iſt nun vorzüglich zu bemerken: daß Phoronomie durchaus zuerſt Conſtruction der Bewegungen überhaupt als **Gröſſen**, und, da ſie die Materie blos als **Etwas Bewegliches**, mithin an welchem gar auf keine Gröſſe derſelben Rückſicht genommen wird, zum Gegenſtande hat, dieſe Bewegungen allein als Gröſſen, ſo wohl ihrer Geſchwindigkeit als Richtung nach, und zwar ihrer Zuſammenſetzung nach a priori zu beſtimmen habe. Denn ſo viel muß gänzlich a priori und zwar anſchauend zum Behuf der angewandten Mathematik ausgemacht werden. Denn die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen, d. i. Kräfte, laſſen ſich, ehe die Grundſätze ihrer Zuſammenſetzung überhaupt vorher rein mathematiſch zum Grunde gelegt worden, niemals gründlich vortragen.

Grundſatz 1.

Eine jede Bewegung, als Gegenſtand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben, als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengeſetzter

Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit angeſehen werden.

Anmerkung.

Von der Bewegung eines Körpers eine Erfahrung zu machen, dazu wird erfodert: daß nicht allein der Körper, ſondern auch der Raum, darin er ſich bewegt, Gegenſtände der äuſſern Erfahrung, mithin materiell ſeyn. Eine abſolute Bewegung alſo, d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, iſt gar keiner Erfahrung fähig und für uns alſo nichts (wenn man gleich einräumen wollte, der abſolute Raum ſey an ſich etwas). Aber auch in aller relativen Bewegung kann der Raum ſelbſt, weil er als materiell angenommen wird, wiederum als ruhig oder bewegt vorgeſtellt werden. Das erſtere geſchicht, wenn mir über den Raum, in Beziehung auf welchen ich einen Körper als bewegt anſehe, kein mehr erweiterter und ihn einſchließender gegeben iſt, (wie wenn ich in der Cajüte eines Schiffs eine Kugel auf dem Tiſche bewegt ſehe); das zweyte, wenn mir über dieſen Raum hinaus noch ein anderer Raum, der ihn einſchließt, (wie im genannten Falle das Ufer des Fluſſes) gegeben iſt, da ich denn in Anſehung des letzteren den nächſten Raum (die Cajüte) als bewegt und den Körper ſelbſt allenfalls als ruhig anſehen kann. Da es nun ſchlechterdings unmöglich iſt, von einem empiriſch gegebenen Raume, wie erweitert er auch ſey, auszumachen, ob er nicht in Anſehung eines in einem noch gröſſeren

Umfange ihn einſchließenden Raumes ſelbſt wiederum bewegt ſey, oder nicht, ſo muß es aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerley ſeyn, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt anſehen will. Noch mehr; da der abſolute Raum für alle mögliche Erfahrung nichts iſt, ſo ſind auch die Begriffe einerley, ob ich ſage: ein Körper bewegt ſich in Anſehung dieſes gegebenen Raumes in dieſer Richtung mit dieſer Geſchwindigkeit, oder ob ich ihn mir als ruhig denken, und dem Raum alles dieſes, aber in entgegengeſetzter Richtung, beylegen will. Denn ein jeder Begrif iſt mit demjenigen, von deſſen Unterſchiede vom erſteren gar kein Beyſpiel möglich iſt, völlig einerley und nur in Beziehung auf die Verknüpfung, die wir ihm im Verſtande geben wollen, verſchieden.

Auch ſind wir gar nicht im Stande, in irgend einer Erfahrung einen feſten Punct anzugeben, in Beziehung auf welchen, was Bewegung und Ruhe abſolut heiſſen ſollte, beſtimmt würde; denn alles, was uns auf die Art gegeben wird, iſt materiell, alſo auch beweglich, und (da wir im Raume keine äuſſerſte Grenze möglicher Erfahrung kennen,) vielleicht auch wirklich bewegt, ohne daß wir dieſe Bewegung woran warnehmen können. — Von dieſer Bewegung eines Körpers im empiriſchen Raume kann ich nun einen Theil der gegebenen Geſchwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume, aber in entgegengeſetzter Richtung, geben, und die ganze mögliche Erfahrung in Anſehung der Folgen dieſer zwey verbundenen Bewegungen iſt völlig einerley mit derjenigen, da ich den Körper mit der ganzen Geſchwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derſelben Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung bewegt denke. **Ich nehme hier aber alle Bewegungen als geradlinigt an.** Denn, was die krummlinigte betrift, da es nicht in allen Stücken einerley iſt, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt und den umgebenden Raum (den beſternten Himmel) als ruhig, oder dieſen als bewegt und jenen als ruhig anzuſehen befugt bin, davon wird in der Folge beſonders gehandelt werden. In der Phoronomie alſo, wo ich die Bewegung eines Körpers nur mit dem Raume, (auf deſſen Ruhe oder Bewegung jener gar keinen Einfluß hat,) in Verhältnis betrachte, iſt es an ſich ganz unbeſtimmt und beliebig, ob und wie viel ich Geſchwindigkeit dem einen oder dem andern von der gegebenen Bewegung beylegen will; künftig in der Mechanik, da ein bewegter Körper in wirkſamer Beziehung auf andere Körper im Raume ſeiner Bewegung betrachtet werden ſoll, wird dieſes nicht mehr ſo völlig einerley ſeyn, wie es an ſeinem Orte gezeigt werden ſoll.

Erklärung 5.

Die Zuſammenſetzung der Bewegung iſt die Vorſtellung der Bewegung eines Puncts

als einerley mit zweyen oder mehreren Bewegungen deſſelben zuſammen verbunden.

Anmerkung.

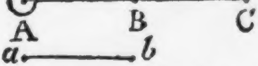
In der Phoronomie, da ich die Materie durch keine andere Eigenſchaft als ihre Beweglichkeit kenne, mithin ſie ſelbſt nur als einen Punct betrachten darf, kann die Bewegung nur als **Beſchreibung eines Raumes** betrachtet werden, doch ſo, daß ich nicht bloß, wie in der Geometrie, auf den Raum, der beſchrieben wird, ſondern auch auf die Zeit darinn, mithin auf die Geſchwindigkeit, womit ein Punct den Raum beſchreibt, Acht habe. Phoronomie iſt alſo die reine Größenlehre (Matheſis) der Bewegungen. Der beſtimmte Begrif von einer Größe iſt der Begrif der Erzeugung der Vorſtellung eines Gegenſtandes durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen. Da nun der Bewegung nichts gleichartig iſt, als wiederum Bewegung, ſo iſt die Phoronomie eine Lehre der Zuſammenſetzung der Bewegungen eben deſſelben Puncts nach ihrer Richtung und Geſchwindigkeit, d. i. die Vorſtellung einer einzigen Bewegung, als einer ſolchen, die zwey und ſo mehrere Bewegungen zugleich in ſich enthält, oder zweyer Bewegungen eben deſſelben Puncts zugleich, ſo ferne ſie **zuſammen** eine ausmachen, d. i. mit dieſer einerley ſind, und nicht etwa ſo fern ſie die letztere, als Urſachen ihre Wirkung, hervorbringen. Um die Bewegung zu finden, die aus der Zuſammenſetzung von mehreren, ſo viel man will, entſpringt, darf man nur, wie bey aller Größenerzeugung, zuerſt diejenige ſuchen, die unter gegebenen Bedingungen **aus zweyen** zuſammengeſetzt iſt; darauf dieſe mit einer dritten verbunden u. ſ. w. Folglich läßt die Lehre der Zuſammenſetzung aller Bewegungen ſich auf die von zweyen zurückführen. Zwey Bewegungen aber eines und deſſelben Puncts, die zugleich an demſelben angetroffen werden, können auf zwiefache Weiſe unterſchieden ſeyn, und, als ſolche, auf dreyfache Art an ihm verbunden werden. Erſtlich geſchehen ſie entweder in einer und **derſelben Linie**, oder in **verſchiedenen Linien** zugleich; die letztere ſind Bewegungen, die einen Winkel einſchließen. Die, ſo in einer und **derſelben Linie** geſchehen, ſind nun der **Richtung** nach entweder einander **entgegengeſetzt**, oder halten **einerley Richtung**. Da alle dieſe Bewegungen als zugleich geſchehend betrachtet werden, ſo ergiebt ſich aus dem Verhältnis der Linien, d. i. der beſchriebenen Räume der Bewegung, in gleicher Zeit, ſo fort auch das Verhältnis der Geſchwindigkeit. Alſo ſind der Fälle drey. 1) Da **zwey Bewegungen** (ſie mögen von gleichen oder ungleichen Geſchwindigkeiten ſeyn) in einem Körper in derſelben Richtung verbunden, eine daraus zuſammengeſetzte Bewegung ausmachen ſollen. 2) Da zwey **Bewegungen** deſſelben Puncts (von gleicher oder ungleicher Geſchwindigkeit) in entgegengeſetzter Richtung verbunden durch ihre Zuſammenſetzung eine dritte Bewegung in derſelben Linie ausmachen ſollen. 3) Da zwey Bewegungen eines Puncts, mit gleichen oder ungleichen Geſchwindigkeiten, aber in verſchiedenen Linien, die einen Winkel einſchließen, als zuſammengeſetzt betrachtet werden.

Lehrſatz 1.

Die Zuſammenſetzung zweyer Bewegungen eines und deſſelben Puncts kann nur dadurch gedacht werden, daß die eine derſelben im abſoluten Raume, ſtatt der anderen aber eine mit der gleichen Geſchwindigkeit in entgegengeſetzter Richtung geſchehende Bewegung des relativen Raums, als mit derſelben einerley, vorgeſtellt wird.

Beweis.

Erſter Fall. Da zwey Bewegungen in eben derſelben Linie und Richtung einem und demſelben Puncte zugleich zukommen.

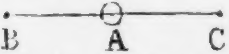


Es ſollen in einer Geſchwindigkeit der Bewegung zwey Geſchwindigkeiten AB und ab als enthalten vorgeſtellt werden. Man nehme dieſe Geſchwindigkeiten für diesmal als gleich an, ſo daß AB = ab iſt, ſo ſage ich, ſie können in einem und demſelben Raum, (dem abſoluten oder dem relativen) an demſelben Puncte nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn, weil die

Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeiten bezeichnen, eigentlich die Räume ſind, welche ſie in gleichen Zeiten durchlaufen, ſo würde die Zuſammenſetzung dieſer Räume AB und ab = BC, mithin die Linie AC, als die Summe der Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und BC ſtellen, jede für ſich, nicht die Geſchwindigkeit = ab vor; denn ſie werden nicht in gleicher Zeit wie ab zurückgelegt. Alſo ſtellt auch die doppelte Linie AC, die in derſelben Zeit zurückgelegt wird, wie die Linie ab, nicht die zwiefache Geſchwindigkeit der letztern vor, welches doch verlangt wurde. Alſo läßt ſich die Zuſammenſetzung zweyer Geſchwindigkeiten in einer Richtung in demſelben Raume nicht anſchaulich darſtellen.

Dagegen, wenn der Körper A mit der Geſchwindigkeit AB im abſoluten Raume als bewegt vorgeſtellt wird, und ich gebe überdem dem relativen Raume eine Geſchwindigkeit ab = AB in entgegengeſetzter Richtung ba = CB, ſo iſt dieſes eben daſſelbe, als ob ich die letztere Geſchwindigkeit dem Körper in der Richtung AB ertheilt hätte (Grundſatz 1.). Der Körper bewegt ſich aber alsdenn in derſelben Zeit durch die Summe der Linien AB und BC = 2ab, in welcher er die Linie ab = AB allein würde zurückgelegt haben, und ſeine Geſchwindigkeit iſt doch als die Summe der zweyen gleichen Geſchwindigkeiten AB und ab vorgeſtellt, welches das iſt, was verlangt wurde.

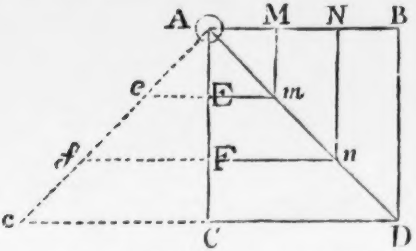
Zweyter Fall. Da zwey Bewegungen in gerade entgegengeſetzten Richtungen an einem und demſelben Puncte ſollen verbunden werden.



Es ſey AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, deren Geſchwindigkeit wir hier der erſten gleich annehmen wollen: ſo würde der Gedanke ſelbſt, zwey ſolche Bewegungen in einem und demſelben Raume an eben demſelben Puncte als zugleich vorzuſtellen, mithin der Fall einer ſolchen Zuſammenſetzung der Bewegungen ſelbſt unmöglich ſeyn, welches der Vorausſetzung zuwider iſt.

Dagegen denket euch die Bewegung AB im abſoluten Raume, ſtatt der Bewegung AC aber in demſelben abſoluten Raume, die entgegengeſetzte CA des relativen Raumes mit eben derſelben Geſchwindigkeit, die (nach Grundſatz 1.) der Bewegung AC völlig gleich gilt und alſo gänzlich an die Stelle derſelben geſetzt werden kann: ſo laſſen ſich zwey gerade entgegengeſetzte und gleiche Bewegungen deſſelben Puncts zu gleicher Zeit gar wohl darſtellen. Weil nun der relative Raum mit derſelben Geſchwindigkeit CA = AB in derſelben Richtung mit dem Puncte A bewegt iſt, ſo verändert dieſer Punct, oder der in ihm befindliche Körper, in Anſehung des relativen Raumes ſeinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwey einander gerade entgegengeſetzten Richtungen mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt wird, ruhet, oder, allgemein ausgedrückt: ſeine Bewegung iſt der Differenz der Geſchwindigkeiten in der Richtung der größeren gleich (welches ſich aus dem Bewieſenen leicht folgern läßt).

Dritter Fall. Da zwey Bewegungen eben deſſelben Puncts, nach Richtungen, die einen Winkel einſchließen, verbunden vorgeſtellt werden.



Die zwey gegebenen Bewegungen ſind AB und AC, deren Geſchwindigkeit und Richtungen durch dieſe Linien, der Winkel aber, den die letztere einſchließen, durch BAC ausgedruckt wird, (er mag, wie hier, ein rechter, aber auch ein jeder beliebiger ſchiefer Winkel ſeyn). Wenn nun dieſe zwey Bewegungen zugleich in den Richtungen AB und AC und zwar in einem und demſelben Raume geſchehen ſollen: ſo würde ſie doch nicht in dieſen beiden Linien AB und AC zugleich geſchehen können, ſondern nur in linien, die dieſen parallel laufen. Es würde alſo angenommen werden müſſen: daß eine dieſer Bewegungen in der anderen eine Veränderung (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte, wenn gleich beiderſeits Richtungen dieſelbe blieben. Dieſes iſt aber der Vorausſetzung des Lehrſatzes zuwider, welche unter dem Worte Zuſammenſetzung andeutet: daß beide gegebene Bewegungen in einer dritten enthalten, mithin mit dieſer einerley ſeyn, und nicht, daß indem eine die andere verändert, ſie eine dritte hervorbringen.

Dagegen nehme man die Bewegung AC als im abſoluten Raume vor ſich gehend an, anſtatt der Bewegung AB aber die Bewegung des relativen Raumes in entgegengeſetzter Richtung. Die linie AC ſey in drey gleiche Theile AE, EF, FC getheilt. Während daß nun der Körper A im abſoluten Raume die linie AE durchläuft, durchläuft der relative Raum, und mit ihm der Punct E, den Raum Ee = MA; während daß der Körper die zwey Theile zuſammen = AF durchläuft, beſchreibt der relative Raum, und mit ihm der Punct F, die linie Ff = NA; während daß der Körper endlich die ganze linie AC durchläuft, ſo beſchreibt der Raum, und mit ihm der Punct C, die linie

nie $Ce = BA$; welches alles eben daſſelbe iſt, als ob der Körper A in dieſen drey Zeittheilen die Linien Em, Fn, und $CD = AM, AN, AB$ und in der ganzen Zeit, darinn er AC durchläuft, die Linie $CD = AB$ durchlaufen hätte. Alſo iſt er im letzten Augenblicke im Puncte D und in dieſer ganzen Zeit nach und nach in allen Puncten der Diagonallinie AD, welche alſo ſowohl die Richtung, als Geſchwindigkeit der zuſammengeſetzten Bewegung ausdrückt. —

Anmerkung 1.

Die geometriſche **Conſtruction** erfodert, daß eine Größe mit der andern, oder zwey Größen in der Zuſammenſetzung mit einer dritten **einerley** ſeyn, nicht daß ſie als Urſachen die dritte hervorbringen, welches die mechaniſche Conſtruction ſeyn würde. Die völlige Aehnlichkeit und Gleichheit, ſo fern ſie nur in der Anſchauung erkannt werden kann, iſt die **Congruenz**. Alle geometriſche Conſtruction der völligen Identität beruht auf Congruenz. Dieſe Congruenz zweyer zuſammenverbundenen Bewegungen mit einer dritten (als dem motu compoſito ſelbſt) kann nun niemals Statt haben, wenn jene beide in einem und demſelben Raume z. B. dem relativen vorgeſtellt werden. Daher ſind alle Verſuche, obigen Lehrſatz in ſeinen drey Fällen zu beweiſen, immer nur mechaniſche Auflöſungen geweſen, da man nämlich bewegende Urſachen durch die eine gegebene Bewegung mit einer andern verbunden eine dritte hervorbringen ließ, nicht aber Beweiſe, daß jene mit dieſer einerley ſind, und ſich, als ſolche, in der reinen Anſchauung a priori darſtellen laſſen.

Anmerkung 2.

Wenn z. B. eine Geſchwindigkeit AB doppelt genannt wird: ſo kann darunter nichts anders verſtanden werden, als daß ſie aus zwey einfachen und gleichen AB und BC (ſiehe Fig. 1.) beſtehe. Erklärt man aber eine doppelte Geſchwindigkeit dadurch, daß man ſagt, ſie ſey eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo großer Raum zurückgelegt wird, ſo wird hier etwas angenommen, was ſich nicht von ſelbſt verſteht, nämlich: daß ſich zwey gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo verbinden laſſen, als zwey gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, daß eine gegebene Geſchwindigkeit aus kleinern und eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten eben ſo beſtehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht auſſerhalb einander, wie die Theile des Raumes, und wenn jene als Größe betrachtet werden ſoll, ſo muß der Begrif ihrer Größe, da ſie **intenſiv** iſt, auf andere Art conſtruirt werden, als der in der **extenſiven** Größe des Raumes. Dieſe Conſtruction iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die **mittelbare** Zuſammenſetzung zweyer gleichen Bewegungen, deren eine die des Körpers, die andere des relativen Raumes in entgegengeſetzter Richtung, aber eben darum mit einer ihr gleichen Bewegung des Körpers in der vorigen Richtung völlig einerley iſt.

Denn in **derſelben Richtung** laſſen ſich zwey gleiche Geſchwindigkeiten in einem Körper gar nicht zuſammenſetzen, als nur durch äußere bewegende Urſachen, z. B. ein Schiff, welches den Körper mit einer dieſer Geſchwindigkeiten trägt, indeſſen daß eine andere mit dem Schiffe unbeweglich verbundene bewegende Kraft dem Körper die zweyte, der vorigen gleiche, Geſchwindigkeit eindrückt; wobey doch immer vorausgeſetzt werden muß: daß der Körper ſich mit der erſten Geſchwindigkeit in **freyer** Bewegung erhalte, indem die zweyte hinzukommt; welches ein Naturgeſetz bewegender Kräfte iſt, wovon gar nicht die Rede ſeyn kann, wenn die Frage lediglich iſt, wie der Begrif der Geſchwindigkeit als eine Größe **conſtruiret** werde. So viel von der Hinzuthuung der Geſchwindigkeiten zu einander. Wenn aber von der Abziehung einer von der anderen die Rede iſt, ſo läßt ſich zwar dieſe letztere leicht **denken**, wenn einmal die Möglichkeit einer Geſchwindigkeit als Größe durch Hinzuthuung eingeräumt worden, aber jener Begrif läßt ſich nicht ſo leicht **conſtruiren**. Denn zu dem Ende müſſen zwey entgegengeſetzte Bewegungen in einem Körper verbunden werden; aber wie ſoll dieſes geſchehen? Unmittelbar d. i. in Anſehung eben deſſelben ruhenden Raumes iſt es unmöglich, ſich zwey gleiche Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung an demſelben Körper zu denken; aber die Vorſtellung der Unmöglichkeit dieſer beiden Bewegungen in einem Körper iſt nicht der Begrif von der **Ruhe** deſſelben, ſondern der **Unmöglich-**

keit der **Conſtruction** dieſer Zuſammenſetzung entgegengeſetzter Bewegungen, die doch im Lehrſatz als möglich angenommen wird. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Verbindung der Bewegung des Körpers mit der **Bewegung des Raums**, wie gewieſen worden. Endlich, was die Zuſammenſetzung zweyer Bewegungen, deren Richtung einen Winkel einſchließt, betrift, ſo läßt ſie ſich an dem Körper in Beziehung auf einen und denſelben Raum gleichfalls nicht denken, wenn man nicht gar eine derſelben durch **äußere** continuirlich einfließende **Kraft** (z. E. ein den Körper forttragendes Fahrzeug) gewirkt, die andern als ſich ſelbſt hiebey unverändert erhaltend, annimmt, oder überhaupt, man muß bewegende Kräfte und Erzeugung einer dritten Bewegung aus zwey vereinigten **Kräften** zum Grunde legen, welches zwar die **mechaniſche** Ausführung deſſen, was ein Begrif enthält, aber nicht die **mathematiſche Conſtruction** derſelben iſt, die nur anſchaulich machen ſoll, was das Object (als Quantum) **ſey**; nicht wie es durch Natur oder Kunſt vermittelſt gewiſſer Werkzeuge und Kräfte **hervorgebracht** werden könne. — Die Zuſammenſetzung der Bewegungen, um ihr Verhältnis zu andern als Größe zu beſtimmen, muß nach den Regeln der Congruenz geſchehen, welches in allen dreyen Fällen nur vermittelſt der Bewegung des Raums, die mit einer der zwey gegebenen Bewegungen congruirt, und dadurch beide mit der zuſammengeſetzten congruiren, möglich iſt.

Anmerkung 3.

Phoronomie, nicht als reine Bewegungslehre, ſondern blos als reine Größenlehre der Bewegung, in welcher die Materie nach keiner Eigenſchaft mehr als der bloßen Beweglichkeit gedacht wird, enthält alſo nichts mehr als blos dieſen einzigen, durch die angeführte drey Fälle geführten Lehrſatz von der Zuſammenſetzung der Bewegung und zwar von der Möglichkeit der **geradlinigten Bewegung** allein, nicht der krümmlinigten. Denn, weil in dieſer die Bewegung continuirlich (der Richtung nach) verändert wird, ſo muß eine Urſache dieſer Veränderung, welche nun nicht der bloße Raum ſeyn kann, herbeygezogen werden. Daß man aber gewöhnlich unter der Benennung der **zuſammengeſetzten Bewegung** nur den einzigen Fall, da die Richtungen derſelben einen Winkel einſchließen, verſtand, dadurch ward zwar wol eben nicht der Phyſik, wol aber dem Princip der Eintheilung einer reinen philoſophiſchen Wiſſenſchaft überhaupt einiger Abbruch gethan. Denn was die erſtere betrift, ſo laſſen ſich alle im obigen Lehrſatze behandelte drey Fälle im **dritten allein** hinreichend darſtellen. Denn; wenn der Winkel, den die zwey gegebenen Bewegungen einſchließen, als unendlich klein gedacht wird, ſo enthält er den erſten; wird er aber als von einer einzigen geraden Linie nur unendlich wenig unterſchieden vorgeſtellt, ſo enthält er den zweyten Fall; ſo daß ſich freylich in dem bekannten Lehrſatze der zuſammengeſetzten Bewegung alle drey von uns genannte Fälle, als in einer allgemeinen Formel, geben laſſen. Man konnte aber auf dieſe Art nicht wohl die Größenlehre der Bewegung nach ihren Theilen a priori einſehen lernen, welches in mancher Abſicht auch ſeinen Nutzen hat.

Hat jemand Luſt die gedachten drey Theile des allgemeinen phoronomiſchen Lehrſatzes an das Schema der Eintheilung aller reinen Verſtandesbegriffe, namentlich hier der des Begriffs der **Größe** zu halten, ſo wird er bemerken: daß, da der Begriff einer Größe jederzeit den der Zuſammenſetzung des Gleichartigen enthält, die Lehre der Zuſammenſetzung der Bewegungen zugleich die reine Größenlehre derſelben ſey, und zwar nach allen drey Momenten, die der Raum an die Hand giebt, der **Einheit** der Linie und Richtung, der **Vielheit** der Richtungen in einer und derſelben Linie, endlich der **Allheit** der Richtungen ſowohl, als der Linien, nach denen die Bewegung geſchehen mag, welches die Beſtimmung aller möglichen Bewegung als eines Quantum enthält, wiewohl die Quantität derſelben (an einem beweglichen Puncte) blos in der Geſchwindigkeit beſteht. Dieſe Bemerkung hat nur in der Tranſcendentalphiloſophie ihren Nutzen.

Zweytes Hauptſtück
der
Metaphyſiſchen Anfangsgründe
der
Dynamik.

Erklärung 1.

Materie iſt das Bewegliche, ſo fern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt allem beweglichen widerſtehen, das durch ſeine Bewegung in einen gewiſſen Raum einzudringen beſtrebt iſt. Ein Raum, der nicht erfüllt iſt, iſt ein **leerer Raum.**

Anmerkung.

Dieſes iſt nun die dynamiſche Erklärung des Begriffs der Materie. Sie ſetzt die phoronomiſche voraus, aber thut eine Eigenſchaft hinzu, die ſich als Urſache auf eine Wirkung bezieht, nämlich das Vermögen, einer Bewegung innerhalb eines gewiſſen Raumes zu widerſtehen, wovon in der vorhergehenden Wiſſenſchaft gar nicht die Rede ſeyn mußte, ſelbſt nicht, wenn man es mit Bewegungen eines und deſſelben Punctes in entgegengeſetzten Richtungen zu thun hatte. Dieſe Erfüllung des Raums hält einen gewiſſen Raum von dem Eindringen irgend eines anderen beweglichen frey, wenn ſeine Bewegung auf irgend einen Ort in dieſem Raume hingerichtet iſt. Worauf nun der nach allen Seiten gerichtete Widerſtand der Materie beruhe und was er ſey, muß noch unterſucht werden. So viel ſieht man aber ſchon aus der obigen Erklärung: daß die Materie hier nicht ſo betrachtet wird, wie ſie widerſteht, **wenn ſie aus ihrem Orte getrieben** und alſo ſelbſt bewegt werden ſoll, (dieſer Fall wird künftig, als mechaniſcher Widerſtand, noch in Erwägung kommen) ſondern wenn blos der **Raum** ihrer eigenen Ausdehnung **verringert** werden ſoll. Man bedient ſich des Worts: **einen Raum einnehmen**, d. i. in allen Puncten deſſelben unmittelbar gegenwärtig ſeyn, um die **Ausdehnung** eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber in dieſem Begriffe nicht beſtimmt iſt, welche Wirkung oder ob gar überall eine Wirkung aus dieſer Gegenwart entſpringe, ob andern zu widerſtehen, die hineinzudringen beſtrebt ſeyn, oder ob es blos einen Raum ohne Materie bedeute, ſo fern er ein Inbegriff mehrerer Räume iſt, wie man von jeder geometriſchen Figur ſagen kann, ſie nimmt einen Raum ein (ſie iſt ausgedehnt), oder ob wol gar im Raume etwas ſey, was ein anderes bewegliche nöthigt, tiefer in denſelben einzudringen (andere anzieht), weil, ſage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieſes alles unbeſtimmt iſt, ſo iſt: **einen Raum erfüllen**, eine nähere Beſtimmung des Begriffs: einen Raum **einnehmen.**

Lehrſatz

Lehrſatz 1.

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre bloße Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft.

Beweis.

Das Eindringen in einen Raum (im Anfangsaugenblicke heißt ſolches die Beſtrebung einzudringen) iſt eine Bewegung. Der Widerſtand gegen Bewegung iſt die Urſache der Verminderung, oder auch Veränderung derſelben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was ſie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben deſſelben Beweglichen in entgegengeſetzter Richtung (Phoron. lehrſ.). Alſo iſt der Widerſtand, den eine Materie in dem Raum, den ſie erfüllt, allem Eindringen anderer leiſtet, eine Urſache der Bewegung der letzteren in entgegengeſetzter Richtung. Die Urſache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Alſo erfüllet die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft, und nicht durch ihre bloße Exiſtenz.

Anmerkung.

Lambert und andere nannten die Eigenſchaft der Materie, da ſie einen Raum erfüllt, die **Solidität**, (ein ziemlich vieldeutiger Ausdruck) und wollen, man müſſe ſie an jedem Dinge, **was exiſtirt**, (Subſtanz) annehmen, wenigſtens in der äußeren Sinnenwelt. Nach ihren Begrifſen müßte die Anweſenheit von etwas Reellem im Raume, dieſen Widerſtand ſchon durch ſeinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerſpruchs bey ſich führen, und es machen, daß nichts anderes in dem Raume der Anweſenheit eines ſolchen Dinges zugleich ſeyn könne. Allein der Satz des Widerſpruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen iſt. Nur alsdann, wenn ich dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beylege, alles äußere Bewegliche, welches ſich annähert, zurück zu treiben, verſtehe ich, wie es einen Widerſpruch enthalte, daß in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derſelben Art eindringe. Hier hat der Mathematiker etwas als ein erſtes Datum der Conſtruction des Begriffs einer Materie, welches ſich ſelbſt nicht weiter conſtruiren laſſe, angenommen. Nun kann er zwar von jedem beliebigen Dato ſeine Conſtruction eines Begriffs anfangen; ohne ſich darauf einzulaſſen, dieſes Datum auch wiederum zu erklären; darum aber iſt er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematiſchen Conſtruction ganz unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den erſten Principien in der Naturwiſſenſchaft zu hemmen.

Erklärung 2.

Anziehungskraft iſt diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Urſache der Annäherung anderer zu ihr ſeyn kann (oder, welches

ches einerley iſt, dadurch ſie der Entfernung anderer von ihr widerſteht).

Zurückſtoßungskraft iſt diejenige, wodurch eine Materie Urſache ſeyn kann, andere von ſich zu entfernen (oder, welches einerley iſt, wodurch ſie der Annäherung anderer zu ihr widerſteht). Die letztere werden wir auch zuweilen **treibende**, ſo wie die erſtere **ziehende** Kräfte nennen.

Zuſatz.

Es laſſen ſich nur dieſe zwey bewegende Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie einer anderen eindrücken kann, da in dieſer Rückſicht jede derſelben nur wie ein Punct betrachtet wird, muß jederzeit als in der geraden Linie zwiſchen zweyen Puncten ertheilt angeſehen werden. In dieſer geraden Linie aber ſind nur zweyerley Bewegungen möglich: die eine, dadurch ſich jene Puncte von einander entfernen, die zweyte, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft aber, die die Urſache der erſteren Bewegung iſt, heißt Zurückſtoßungs- und die der zweyten Anziehungskraft. Alſo können nur dieſe zwey Arten von Kräften, als ſolche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müſſen, gedacht werden.

Lehrſatz 2.

Die Materie erfüllet ihre Räume durch repulſive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad hat, über den kleinere oder größere ins Unendliche können gedacht werden.

Beweis.

Die Materie erfüllet einen Raum nur durch bewegende Kraft (Lehrſ. 2.) und zwar eine ſolche, die dem Eindringen anderer, d. i. der Annäherung widerſteht. Nun iſt dieſe eine zurückſtoßende Kraft. (Erklärung 2.) Alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch zurückſtoßende Kräfte und zwar aller ihrer Theile, weil ſonſt ein Theil ihres Raums (wider die Vorausſetzung) nicht erfüllet, ſondern nur eingeſchloſſen ſeyn würde. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückſtoßung aller ſeiner Theile iſt eine Ausdehnungskraft (expanſive). Alſo erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; welches das erſte war. Ueber jede gegebene Kraft muß eine größere gedacht werden können, denn die, über welche keine größere möglich iſt, würde eine ſolche ſeyn, wodurch in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden würde (welches unmöglich iſt). Es muß ferner unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden

den können, (denn die kleinſte würde die ſeyn, durch deren unendliche Hinzuthuung zu ſich ſelbſt eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geſchwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet). Alſo muß unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können, welches das zweyte iſt. Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der gröſte oder kleinſte iſt, ſondern über den ins Unendliche ſowol größere als kleinere können gefunden werden.

Zuſatz 1.

Die expanſive Kraft einer Materie nennt man auch Elaſticität. Da nun jene der Grund iſt, worauf die Erfüllung des Raumes, als eine weſentliche Eigenſchaft aller Materie, beruht, ſo muß dieſe Elaſticität urſprünglich heißen; weil ſie von keiner anderen Eigenſchaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie iſt demnach urſprünglich elaſtiſch.

Zuſatz 2.

Weil über jede ausdehnende Kraft eine größere bewegende Kraft gefunden werden kann: dieſe aber auch jener entgegen würken kann, wodurch ſie alsdenn den Raum der letzteren verengen würde, den dieſe zu erweitern trachtet, in welchem Falle die erſtere eine zuſammendrückende Kraft heißen würde, ſo muß auch für jede Materie eine zuſammendrückende Kraft gefunden werden können, die ſie von einem jeden Raum, den ſie erfüllt, in einen engeren Raum zu treiben vermag.

Erklärung 3.

Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn ſie durch Zuſammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Anmerkung.

Wenn in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, ſo wird die Luftmaterie zuſammengedrückt. Könnte nun dieſe Zuſammendrückung ſo weit getrieben werden, daß der Kolben den Boden völlig berührte, (ohne daß das mindeſte von Luft entwiſcht wäre) ſo würde die Luftmaterie durchdrungen ſeyn; denn die Materien, zwiſchen denen ſie iſt, laſſen keinen Raum für ſie übrig, und ſie wäre alſo zwiſchen dem Kolben und Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen. Dieſe Durchdringlichkeit der Materie durch äußere zuſammendrückende Kräfte, wenn jemand eine ſolche annehmen oder auch nur denken wollte, würde die **mechaniſche** heißen können. Ich habe Urſache, durch eine ſolche Einſchränkung dieſe Durchdringlichkeit der Materie von einer andern zu unterſcheiden,

den, deren Begriff vielleicht eben ſo unmöglich, als der erſtere iſt, von der ich aber doch künftig etwas anzumerken Anlaß haben möchte.

Lehrſatz 3.

Die Materie kann ins Unendliche zuſammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groß auch die drückende Kraft derſelben ſey, durchdrungen werden.

Beweis.

Eine urſprüngliche Kraft, womit eine Materie ſich über einen gegebenen Raum, den ſie einnimmt, allerwärts auszudehnen trachtet, muß, in einen kleineren Raum eingeſchloſſen, größer, und, in einen unendlich kleinen Raum zuſammengepreßt, unendlich ſeyn. Nun kann für gegebene ausdehnende Kraft der Materie eine größere zuſammendrückende gefunden werden, die dieſe in einen engeren Raum zwingt, und ſo ins Unendliche; welches das Erſte war. Zum Durchdringen der Materie aber würde eine Zuſammentreibung derſelben in einen unendlich kleinen Raum, mithin eine unendlich zuſammendrückende Kraft erfodert, welche unmöglich iſt. Alſo kann eine Materie durch Zuſammendrückung von keiner anderen durchdrungen werden; welches das Zweyte iſt.

Anmerkung.

Ich habe in dieſem Beweiſe gleich zu Anfangs angenommen, daß eine ausdehnende Kraft, je mehr ſie in die

Enge getrieben werden, deſto ſtärker entgegenwirken müſſe. Dieſes würde nun zwar nicht ſo für jede Art elaſtiſcher Kräfte, die nur abgeleitet ſind, gelten; aber bey der Materie, ſo fern ihr als Materie überhaupt, die einen Raum erfüllt, weſentliche Elaſticität zukommt, läßt ſich dieſes poſtuliren. Denn expanſive Kraft aus allen Puncten nach allen Seiten hin ausgeübt, macht ſogar den Begriff derſelben aus. Eben daſſelbe Quantum aber von ausſpannenden Kräften in einen engeren Raum gebracht, muß in jedem Puncte deſſelben ſo viel ſtärker zurücktreiben, ſo viel umgekehrt der Raum kleiner iſt, in welchem ein gewiſſes Quantum von Kraft ſeine Wirkſamkeit verbreitet.

Erklärung 4.

Die **Undurchdringlichkeit** der Materie, die auf dem Widerſtande beruht, der mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wächſt, nenne ich die **relative**; diejenige aber, welche auf der **Vorausſetzung** beruht, daß die Materie, als ſolche, gar keiner Zuſammendrückung fähig ſey, heißt die **abſolute** Undurchdringlichkeit. Die **Erfüllung des Raumes** mit abſoluter Undurchdringlichkeit kann die **mathematiſche**, die mit blos relativer die **dynamiſche** Erfüllung des Raums heißen.

Anmerkung 1.

Nach dem blos mathematiſchen Begriffe der Undurchdringlichkeit (der keine bewegende Kraft als urſprünglich der Materie eigen vorausſezt) iſt keine Materie einer Zuſammendrückung fähig, als ſo fern ſie leere Räume in ſich enthält; mithin die Materie als Materie widerſteht allem Eindringen ſchlechterdings und mit abſoluter Nothwendigkeit. Nach unſerer Erörterung dieſer Eigenſchaft aber beruht die Undurchdringlichkeit auf einem phyſiſchen Grunde; denn die ausdehnende Kraft macht ſie ſelbſt, als ein Ausgedehntes, das ſeinen Raum erfüllt, allererſt möglich. Da aber dieſe Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denſelben bis auf ein gewißes Maaß von einer gegebenen zuſammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann, doch ſo, daß die gänzliche Durchdringung, weil ſie eine unendliche zuſammendrückende Kraft erfodern würde, unmöglich iſt: **ſo muß die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angeſehen werden.**

Anmerkung 2.

Die abſolute Undurchdringlichkeit iſt in der That nichts mehr, oder weniger, als qualitas occulta. Denn man frägt, was die Urſache ſey, daß Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können, und bekommt die Antwort: weil ſie undurchdringlich ſind. Die Berufung auf zurücktreibende Kraft iſt von dieſem Vorwurfe frey. Denn, ob dieſe gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muß, ſo giebt ſie doch einen Begriff von einer wirkenden Urſache und ihren Geſetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerſtand in dem erfülleten Raum, ihren Graden nach geſchätzt werden kann.

Erklärung 5.

Materielle Subſtanz iſt dasjenige im Raume, was für ſich, d. i. abgeſondert von allem anderen, was außer ihm im Raume exiſtirt, beweglich iſt. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch ſie aufhört ein Theil zu ſeyn, iſt die **Trennung**. Die Trennung der Theile einer Materie iſt die **phyſiſche Theilung.**

Anmerkung.

Der Begriff einer Subſtanz bedeutet das letzte Subject der Exiſtenz, d. i. dasjenige, was ſelbſt nicht wiederum blos als Prädicat zur Exiſtenz eines anderen gehört. Nun iſt Materie das Subject alles deſſen, was im Raume zur Exiſtenz der Dinge gezählt werden mag; denn außer ihr würde ſonſt kein Subject gedacht werden können, als der Raum ſelbſt; welcher aber ein Begriff iſt, der noch gar nichts Exiſtirendes, ſondern blos die nothwendigen Bedingungen der äußeren Relation möglicher Gegenſtände äußerer Sinne enthält. Alſo iſt Materie, als das Bewegliche im Raume, die Subſtanz in demſelben. Aber eben ſo werden auch alle Theile derſelben, ſo fern man von ihnen nur ſagen kann, daß ſie ſelbſt Subjecte und nicht blos Prädicate von anderen Materien ſeyn, Subſtanzen, mithin ſelbſt wiederum Materie heißen müſſen. Sie ſind aber ſelbſt Subjecte, wenn ſie für ſich beweglich und alſo auch außer der Verbindung mit anderen Nebentheilen etwas im Raume exiſtirendes ſind. Alſo iſt die eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derſelben, zugleich ein Beweis dafür, daß dieſes Bewegliche, und ein jeder beweglicher Theil deſſelben, Subſtanz ſey.

Lehrſatz 4.

Die Materie iſt ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie iſt.

Beweis.

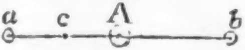
Die Materie iſt undurchdringlich, und zwar durch ihre urſprüngliche Ausdehnungskraft (Lehrſ. 3.), dieſe aber iſt nur die Folge der repulſiven Kräfte eines jeden Puncts in einem von Materie erfüllten Raum. Nun iſt der Raum, den die Materie erfüllet, ins Unendliche mathematiſch theilbar, d. i. ſeine Theile können ins Unendliche unterſchieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden, (nach Beweiſen der Geometrie). In einem mit Materie erfülleten Raume aber enthält jeder Theil deſſelben repulſive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegen zu wirken, mithin ſie zurück zu treiben und von ihnen eben ſo wohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denſelben bewegt zu werden. Mithin iſt ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für ſich ſelbſt beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Subſtanz durch phyſiſche Theilung. So weit ſich alſo die mathematiſche Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erſtreckt, ſo weit erſtreckt ſich auch die mögliche phyſiſche Theilung der Subſtanz, die ihn erfüllt. Die mathematiſche Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die phyſiſche, d. i. alle Materie iſt ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder ſelbſt wiederum materielle Subſtanz iſt.

Anmerkung 1.

Durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raums iſt die der Materie lange noch nicht bewieſen, wenn nicht vorher dargethan worden: daß in jedem Theile des Raumes materielle Subſtanz ſey, d. i. für ſich bewegliche Theile anzutreffen ſind. Denn, wollte ein **Monadiſt** annehmen, die Materie beſtände aus phyſiſchen Puncten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine bewegliche Theile habe, aber dennoch durch bloße repulſive Kraft einen Raum erfüllete: ſo würde er geſtehen können, daß zwar dieſer Raum, aber nicht die Subſtanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirkſamkeit der letzteren, aber nicht das wirkende bewegliche Subject ſelbſt durch die Theilung des Raums zugleich getheilt werde.

Alſo würde er die Materie aus phyſiſch untheilbaren Theilen zuſammenſetzen, und ſie doch auf **dynamiſche Art** einen Raum einnehmen laſſen.

Durch den obigen Beweis aber iſt dem Monadiſten dieſe Ausflucht gänzlich benommen. Denn daraus iſt klar: daß in einem erfülleten Raume kein Punct ſeyn könne, der nicht ſelbſt nach allen Seiten Zurückſtoßung ausübete, ſo wie er zurückgeſtoßen wird, mithin als ein außer jedem anderen zurückſtoßenden Puncte befindliches gegenwirkendes Subject an ſich ſelbſt beweglich wäre, und daß die Hypotheſe eines Puncts, der durch bloße treibende Kraft, und nicht vermittelſt anderer gleichfalls zurückſtoßenden Kräfte, einen Raum erfüllete, gänzlich unmöglich ſey. Um dieſes und dadurch auch den Beweis des vorhergehenden Lehrſatzes anſchaulich zu machen



nehme man an, A ſey der Ort einer Monas im Raume, **ab** ſey der Durchmeſſer der Sphäre ihrer repulſiven Kraft, mithin **a**A der Halbmeſſer derſelben, ſo iſt zwiſchen **a**, wo dem Eindringen einer äußeren Monade in den Raum, den jene Sphäre einnimmt, widerſtanden wird, und dem Mittelpuncte derſelben A, ein Punct **c** anzugeben möglich (laut der unendlichen Theilbarkeit des Raumes). Wenn nun A demjenigen, was in **a** einzudringen trachtet, widerſteht, ſo muß auch c den beiden Puncten **A** und **a** widerſtehen. Denn wäre dieſes nicht, ſo würden ſie ſich einander ungehindert nähern, folglich A und a im Puncte c zuſammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Alſo muß in c etwas ſeyn, was dem Eindringen von A und a widerſteht und alſo die Monas A zurücktreibt, ſo wie es auch von ihr zurückgetrieben wird. Da nun Zurücktreiben ein Bewegen iſt, ſo iſt c etwas bewegliches, im Raum mithin Materie, und der Raum zwiſchen A und a konnte nicht durch die Sphäre der Wirkſamkeit einer einzigen Monade angefüllt ſeyn, alſo auch nicht der Raum zwiſchen c und A, und ſo ins Unendliche.

Wenn Mathematiker die repulſiven Kräfte der Theile elaſtiſcher Materien, bey größerer oder kleinerer Zuſammendrückung derſelben, als nach einer gewiſſen Proportion ihrer Entfernungen von einander abnehmend oder zunehmend ſich vorſtellen, z. B. daß die kleinſten Theile der Luft ſich in umgekehrtem Verhältnis ihrer Entfernungen von einander zurücktreiben, weil die Elaſticität derſelben in umgekehrtem Verhältnis der Räume ſteht, darin ſie zuſammengedrückt werden: ſo verfehlt man gänzlich ihren Sinn und misdeutet ihre Sprache, wenn man das, was zum Verfahren der Conſtruction eines Begriffs nothwendig gehört, dem Begriffe im Object ſelbſt beylegt. Denn nach jenem kann eine jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung vorgeſtellt werden; welches in ſolchen Fällen auch nothwendig geſchehen muß, wo ein großer oder kleiner Raum durch eben dieſelbe Quantität der Materie,

d. i. einerley Quantum repulſiver Kräfte, als ganz erfüllt vorgeſtellt werden ſoll. Bey einem ins Unendliche Theilbaren darf darum dennoch keine wirkliche Entfernung der Theile, die bey aller Erweiterung des Raums des Ganzen immer ein Continuum ausmachen, angenommen werden, obgleich die Möglichkeit dieſer Erweiterung nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anſchaulich gemacht werden kann.

Anmerkung 2.

Die Mathematik kann zwar in ihrem inneren Gebrauche in Anſehung der Chicane einer verfehlten Metaphyſik ganz gleichgültig ſeyn, und im ſicheren Beſitz ihrer evidenten Behauptungen von der **unendlichen Theilbarkeit des Raumes** beharren, was für Einwürfe auch eine an bloßen Begriffen klaubende Vernünfteley dagegen auf die Bahn bringen mag; allein in der Anwendung ihrer Sätze, die vom Raume gelten, auf Subſtanz, die ſie erfüllt, muß ſie ſich doch auf Prüfung nach bloßen Begriffen, mithin auf Metaphyſik einlaſſen. Obiger Lehrſatz iſt ſchon ein Beweis davon. Denn es folgt nicht nothwendig, daß Materie ins Unendliche phyſiſch theilbar ſey, wenn ſie es gleich in mathematiſcher Abſicht iſt, wenn gleich ein jeder Theil des Raums wiederum ein Raum iſt, und alſo immer Theile außerhalb einander in ſich faßt, woferne nicht bewieſen werden kann, daß in jedem aller möglichen Theile dieſes **erfülleten** Raumes auch **Subſtanz** ſey, die folglich auch, abgeſondert von allen übrigen, als für ſich beweglich exiſtire. Alſo fehlete doch bisher dem mathematiſchen Beweiſe noch etwas, ohne welches er auf die Naturwiſſenſchaft keine ſichere Anwendung haben konnte, und dieſem Mangel iſt in obſtehendem Lehrſatz abgeholfen worden. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphyſik auf den **nunmehro phyſiſchen Lehrſatz** der unendlichen Theilbarkeit der Materie betrift, ſo muß ſie der Mathematiker gänzlich dem Philoſophen überlaſſen, der ohnedem durch dieſe Einwürfe ſich ſelbſt in ein Labyrinth begiebt, woraus es ihm ſchwer wird, auch in denen ihn unmittelbar angehenden Fragen, herauszufinden, und alſo mit ſich ſelbſt genug zu thun hat, ohne daß der Mathematiker ſich in dieſes Geſchäfte dürfte einflechten laſſen. Wenn nämlich die Materie ins Unendliche theilbar iſt, ſo (ſchließt der dogmatiſche Metaphyſiker) **beſteht ſie aus einer unendlichen Menge von Theilen**; denn ein Ganzes muß doch alle die Theile zum voraus insgeſamt ſchon in ſich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz iſt auch von einem jeden Ganzen, **als Dinge an ſich ſelbſt**, ungezweifelt gewiß, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar ſelbſt nicht einmal der Raum, **beſtehe aus unendlich viel Theilen**, (weil es ein Widerſpruch iſt, eine unendliche Menge, deren Begriff es ſchon mit ſich führt, daß ſie niemals vollendet vorgeſtellt werden könne, ſich als ganz vollendet zu denken) ſo müſſe man ſich zu einem entſchließen, entweder dem Geometer zum Trotz zu ſagen: **Der Raum iſt nicht ins Unendliche theilbar,**

theilbar, oder dem Metaphyſiker zur Aergernis: **Der Raum iſt keine Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt**, und alſo die Materie kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloße Erſcheinung unſerer äußeren Sinne überhaupt, ſo wie der Raum die weſentliche Form derſelben.

Hier geräth nun der Philoſoph in ein Gedränge zwiſchen den Hörnern eines gefährlichen Dilemms. Den erſteren Satz: daß der Raum ins Unendliche theilbar ſey, abzuleugnen, iſt ein leeres Unterfangen, denn Mathematik läßt ſich nichts wegvernünfteln; Materie aber als Ding an ſich ſelbſt, mithin den Raum als Eigenſchaft der Dinge an ſich ſelbſt anſehen, und dennoch jenen Satz ableugnen, iſt einerley. Er ſieht ſich alſo nothgedrungen, von der letzteren Behauptung, ſo gemein und dem gemeinen Verſtande gemäß ſie auch ſey, abzugehen, aber natürlicher Weiſe nur unter dem Beding, daß man ihn auf den Fall, daß er Materie und Raum nur zur Erſcheinung (mithin letzteren nur zur Form unſerer äußerer ſinnlichen Anſchauung, alſo beide nicht zu Sachen an ſich, ſondern nur zu ſubjectiven Vorſtellungsarten uns an ſich unbekannter Gegenſtände) machte, alsdenn auch aus jener Schwierigkeit, wegen **unendlicher Theilbarkeit** der Materie, wobey ſie doch **nicht** aus **unendlich viel Theilen** beſtehe, heraushelfe. Dieſes letztere läßt ſich nun ganz wol durch die Vernunft denken, obgleich unmöglich anſchaulich machen und conſtruiren. Denn, was nur dadurch wirklich iſt, daß es in der Vorſtellung gegeben iſt, davon iſt auch nicht **mehr** gegeben, als ſo viel in der Vorſtellung angetroffen wird, d. i. ſo weit der Progreſſus der Vorſtellungen reicht. Alſo von Erſcheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur ſagen, daß der Theile der Erſcheinung ſo viel ſind, als wir deren nur geben, d. i. ſo weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Exiſtenz einer Erſcheinung gehörig, exiſtiren nur in Gedanken, nämlich in der Theilung ſelbſt. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber ſie iſt doch niemals als unendlich gegeben: alſo folgt daraus nicht, daß das Theilbare eine unendliche Menge Theile **an ſich ſelbſt** und außer unſerer Vorſtellung in ſich enthalte, darum weil ſeine Theilung ins Unendliche geht. Denn es iſt nicht das Ding, ſondern nur dieſe Vorſtellung deſſelben, deren Theilung, ob ſie zwar ins Unendliche fortgeſetzt werden kann, und im Objecte (das an ſich unbekannt iſt) dazu auch ein Grund iſt, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und alſo auch keine wirkliche unendliche Menge im Objecte (als die ein ausdrücklicher Widerſpruch ſeyn würde,) beweiſet. Ein großer Mann, der, vielleicht mehr als ſonſt jemand, das Anſehen der Mathematik in Deutſchland zu erhalten beyträgt, hat mehrmalen die metaphyſiſchen Anmaßungen, Lehrſätze der Geometrie von der unendlichen Theilbarkeit des Raums umzuſtoßen, durch die gegründete Erinnerung abgewieſen: **daß der Raum nur zu der Erſcheinung äußerer Dinge gehöre**; allein er iſt nicht verſtanden worden. Man nahm dieſen Satz ſo, als ob er ſagen wollte: der Raum erſcheine uns ſelbſt, ſonſt ſey er eine Sache oder Verhältnis der Sachen an ſich ſelbſt, der Mathematiker betrachtete ihn aber nur, wie er erſcheint; anſtatt daß ſie darunter hätten verſtehen ſollen, der Raum ſey gar keine Eigenſchaft, die irgend einem Dinge außer unſeren Sinnen an ſich anhängt, ſondern nur die ſubjective Form unſerer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenſtände äußerer Sinne, die wir, wie ſie an ſich beſchaffen ſind, nicht kennen, erſcheinen, welche Erſcheinung wir denn Materie nennen. Bey jener Misdeutung dachte man ſich den Raum immer noch als eine den Dingen auch außer unſerer Vorſtellungskraft anhängende Beſchaffenheit, die ſich aber der Mathematiker nur nach gemeinen Begriffen, d. i. verworren denkt, (denn ſo erklärt man gemeinhin Erſcheinung) und ſchrieb alſo den mathematiſchen Lehrſatz von der unendlichen Theilbarkeit der Materie, einen Satz, der die höchſte Deutlichkeit in dem Begriffe des Raums vorausſetzt, einer verworrenen Vorſtellung vom Raume, die der Geometer zum Grunde legte, zu, wobey es denn dem Metaphyſiker unbenommen blieb, den Raum aus Puncten und die Materie aus einfachen Theilen zuſammen zu ſetzen und ſo (ſeiner Meinung nach) Deutlichkeit in dieſen Begriff zu bringen. Der Grund dieſer Verirrung liegt in einer übelverſtandenen **Monadologie**, die gar nicht zur Erklärung der Naturerſcheinungen gehört, ſondern ein von **Leibnitzen** ausgeführter, an ſich richtiger **platoniſcher** Begriff von der Welt iſt, ſo fern ſie gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als Ding an ſich ſelbſt betrachtet, blos ein Gegenſtand des Verſtandes iſt, der aber doch den Erſcheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muß freylich das **Zuſammengeſetzte der Dinge an ſich ſelbſt** aus dem Einfachen beſtehen; denn die Theile müſſen hier vor aller Zuſammenſetzung gegeben ſeyn. Aber das **Zuſammengeſetzte in der Erſcheinung** beſteht nicht aus dem Einfachen, weil in der Erſcheinung, die niemals anders als zuſammengeſetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Theile nur durch Theilung und alſo nicht vor dem Zuſammengeſetzten, ſondern nur in demſelben gegeben werden können. Daher war Leibnitzens Meynung, ſo viel ich einſehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Weſen neben einander zu erklären, ſondern ihm vielmehr dieſe als correſpondirend, aber zu einer blos intelligibeln (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu ſetzen, und nichts anders zu behaupten, als was anderwerts gezeigt worden, nämlich daß der Raum, ſamt der Materie, davon er die Form iſt, nicht die Welt von Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur die Erſcheinung derſelben enthalte, und ſelbſt nur die Form unſerer äußern ſinnlichen Anſchauung ſey.

Lehrſatz 5.

Die Möglichkeit der Materie erfodert eine Anziehungskraft als die zweyte weſentliche Grundkraft derſelben.

Beweis.

Die Undurchdringlichkeit, als die Grundeigenſchaft der Materie, wodurch ſie ſich als etwas Reales im Raume unſeren äußeren Sinnen zuerſt offenbaret, iſt nichts, als das Ausdehnungsvermögen der Materie (Lehrſatz). Nun kann eine weſentliche bewegende Kraft, dadurch die Theile der Materie einander fliehen, erſtlich nicht durch ſich ſelbſt eingeſchränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr beſtrebt iſt, den Raum, den ſie erfüllt, continuirlich zu erweitern, zweytens auch nicht durch den Raum allein auf eine gewiſſe Grenze der Ausdehnung geſetzt werden; denn dieſer kann zwar den Grund davon enthalten, daß bey Erweiterung des Volumens einer ſich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft in umgekehrtem Verhältniſſe ſchwächer werde, aber, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich ſind, niemals den Grund enthalten, daß ſie irgendwo aufhöre. Alſo würde die Materie durch ihre repulſive Kraft (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält) allein, und, wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten ſeyn, d. i. ſich ins Unendliche zerſtreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen ſeyn. Folglich würden, bey blos repellirenden Kräften der Materie, alle Räume leer, mithin ei gentlich gar keine Materie daſeyn. Es erfodert alſo alle Materie zu ihrer Exiſtenz Kräfte, die der ausdehnenden entgegengeſetzt ſind, d. i. zuſammendrückende Kräfte. Dieſe können aber urſprünglich nicht wiederum in der Entgegenſtrebung einer anderen Materie geſucht werden; denn dieſe bedarf, damit ſie Materie ſey, ſelbſt einer zuſammendrückenden Kraft. Alſo muß irgendwo eine urſprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengeſetzter Direction der repulſiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft angenommen werden. Da nun dieſe Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie, als Materie, überhaupt gehört, folglich vor allen Unterſchieden derſelben vorhergeht, ſo darf ſie nicht blos einer beſonderen Gattung derſelben, ſondern muß jeder Materie überhaupt und zwar urſprünglich beygelegt werden. Alſo kommt aller Materie eine urſprüngliche Anziehung, als zu ihrem Weſen gehörige Grundkraft, zu.

Anmerkung.

Bey dieſem Uebergange von einer Eigenſchaft der Materie zu einer andern ſpecifiſch davon unterſchiedenen, die zum Begriffe der Materie eben ſowol gehört, **obgleich in demſelben nicht enthalten iſt,** muß das Verhalten unſeres Verſtandes in nähere Erwägung gezogen werden. Wenn Anziehungskraft ſelbſt zur Möglichkeit der Materie urſprünglich erfodert wird, warum bedienen wir uns ihrer nicht eben ſowol, als der Undurchdringlichkeit, zum erſten Kennzeichen einer Materie? warum wird die letztere unmittelbar mit dem Begriffe einer Materie gegeben, die erſtere aber nicht in dem Begriffe gedacht, ſondern nur durch Schlüſſe ihm beygefügt? Daß unſere Sinne uns dieſe Anziehung nicht ſo unmittelbar wahrnehmen laſſen, als die Zurückſtoßung und das Widerſtreben der Undurchdringlichkeit, kann die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich beantworten. Denn, wenn wir auch ein ſolches Vermögen hätten, ſo iſt doch leicht einzuſehen, daß unſer Verſtand ſich nichts deſtoweniger die Erfüllung des Raumes wählen würde, um dadurch die Subſtanz im Raume, d. i. die Materie zu bezeichnen, wie denn eben in dieſer **Erfüllung**, oder, wie man ſie ſonſt nennt, der **Solidität** das Characteriſtiſche der Materie, als eines vom Raume unterſchiedenen Dinges, geſetzt wird. Anziehung, wenn wir ſie auch noch ſo gut empfänden, würde uns doch niemals eine Materie von beſtimmten **Volumen** und **Geſtalt** offenbaren, ſondern nichts als die Beſtrebung unſeres Organs, ſich einem Puncte außer uns (dem Mittelpunct des anziehenden Körpers) zu nähern. Denn die Anziehungskraft aller Theile der Erde kann auf uns nichts mehr, auch nichts anderes wirken, als wenn ſie gänzlich in dem Mittelpuncte derſelben vereinigt wäre, und dieſer allein auf unſern Sinn einflöſſe, eben ſo die Anziehung eines Berges, oder jeden Steins ꝛc. Nun bekommen wir dadurch keinen beſtimmten Begriff von irgend einem Objecte im Raume, da weder Geſtalt, noch Größe, ja nicht einmal der Ort, wo er ſich befände, in unſere Sinne fallen kann (die bloße Direction der Anziehung würde wargenommen werden können, wie bey der Schwere: der anziehende Punct würde unbekannt ſeyn, und ich ſehe nicht einmal wohl ein, wie er ſelbſt durch Schlüſſe, ohne Warnehmung der Materie, ſo fern ſie den Raum erfüllt, ſollte ausgemittelt werden). Alſo iſt klar: daß die erſte Anwendung unſerer Begriffe von **Größen** auf Materie, durch die es uns zuerſt möglich wird, unſere äußere Warnehmungen in dem Erfahrungsbegriffe einer Materie als Gegenſtandes überhaupt zu verwandeln, nur auf ihrer Eigenſchaft, dadurch ſie einen Raum erfüllt, gegründet ſey, welche, vermittelſt des Sinnes des Gefühls, uns die Größe und Geſtalt eines ausgedehnten, mithin von einem beſtimmten Gegenſtande im Raume einen Begriff verſchafft, der allem übrigen, was man von dieſem Dinge ſagen kann, zum Grunde gelegt wird. Eben dieſes iſt ohne Zweifel die Urſache, weswegen man bey den klärſten anderweitigen Beweiſen, daß Anziehung eben ſowol zu den Grundkräften der Materie gehören müſſe, als Zurückſtoßung, ſich gleichwol gegen die erſtere ſo ſehr ſträubt, und gar keine bewegende Kräfte, als nur durch Stoß und Druck (beides vermittelſt der Undurchdringlichkeit) einräumen will. Denn, wodurch der Raum erfüllet iſt, das iſt die Subſtanz, ſagt man, und das hat auch ſeine gute Richtigkeit. Da aber dieſe Subſtanz ihr Daſeyn uns nicht anders, als durch den Sinn, wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit warnehmen, nämlich das Gefühl, offenbart, mithin nur in Beziehung auf Berührung, deren Anfang (in der Annäherung einer Materie zur andern) der Stoß, die Fortdauer aber ein Druck heißt: ſo ſcheint es, als ob alle unmittelbare Wirkung einer Materie auf die andere, niemals was anders, als Druck, oder Stoß ſeyn könne, zwey Einflüſſe, die wir allein unmittelbar empfinden können, dagegen Anziehung, die uns an ſich entweder gar keine Empfindung, oder doch keinen beſtimmten Gegenſtand derſelben geben kann, uns als Grundkraft ſo ſchwer in den Kopf will.

Lehrſatz 6.

Durch bloße Anziehungskraft, ohne Zurückſtoßung, iſt keine Materie möglich.

Beweis.

Anziehungskraft iſt die bewegende Kraft der Materie, wodurch ſie eine andere treibt, ſich ihr zu nähern, folglich, wenn ſie zwiſchen allen Theilen der Materie angetroffen wird, iſt die Materie vermittelſt ihrer beſtrebt die Entfernung ihrer Theile von einander, mithin auch den Raum, den ſie zuſammen einnehmen, zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengeſetzte bewegende Kraft; dieſe aber, welche der Attraction entgegengeſetzt iſt, iſt die repulſive Kraft. Alſo würden, ohne repulſive Kräfte durch bloße Annäherung, alle Theile der Materie ſich ohne Hinderniß einander nähern, und den Raum, den dieſe einnimmt, verringern. Da nun in dem angenommenen Falle keine Entfernung der Theile iſt, in welcher eine größere Annäherung durch Anziehung vermittelſt einer zurückſtoßenden Kraft unmöglich gemacht würde, ſo würden ſie ſich ſo lange zu einander bewegen, bis gar keine Entfernung zwiſchen ihnen angetroffen würde, d. i. ſie würden in einen mathematiſchen Punct zuſammenfließen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie ſeyn. Dennoch iſt Materie durch bloße Anziehungskräfte ohne zurückſtoßende unmöglich.

Zuſatz.

Diejenige Eigenſchaft, auf welcher als Bedingung ſelbſt die innere Möglichkeit eines Dinges beruht, iſt ein weſentliches Stück derſelben. Alſo gehört die Zurückſtoßungskraft zum Weſen der Materie eben ſo wohl, wie die Anziehungskraft, und keine kann von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden.

Anmerkung.

Weil überall nur zwey bewegende Kräfte im Raum gedacht werden können, die Zurückſtoßung und Anziehung, ſo war es, um beider ihre Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt a priori zu beweiſen, vorher nöthig, daß jede für ſich allein erwogen würde, um zu ſehen, was ſie, allein genommen, zur Darſtellung einer Materie leiſten könnte. Es zeigt ſich nun, daß, ſowol wenn man keine von beiden zum Grunde legt, als auch wenn man blos eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demſelben angetroffen werde.

Erklärung 6.

Berührung im phyſiſchen Verſtande iſt die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Wirkung einer Materie auf die andere außer der Berührung iſt die **Wirkung in die Ferne** (actio in diſtans). Dieſe Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwiſchen inne liegender Materie möglich iſt, heißt die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die **Wirkung** der Materie auf einander **durch den leeren Raum**.

Anmerkung.

Die Berührung in mathematiſcher Bedeutung iſt die gemeinſchaftliche Grenze zweyer Räume, die alſo weder innerhalb dem einen, noch dem anderen Raume iſt. Daher können gerade Linien einander nicht berühren, ſondern, wenn ſie einen Punct gemein haben, ſo gehört er ſowohl innerhalb die eine, als die andere dieſer Linien, wenn ſie fortgezogen werden, d. i. ſie ſchneiden ſich. Aber Cirkel und gerade Linie, Cirkel und Cirkel, berühren ſich in einem Puncte, Flächen in einer Linie und Körper in Flächen. Die mathematiſche Berührung wird bey der phyſiſchen zum Grunde gelegt, aber ſie macht ſie allein noch nicht aus, zu ihr muß, damit die letztere daraus entſpringe, noch ein dynamiſches Verhältnis und zwar nicht der Anziehungskräfte, ſondern der zurückſtoßenden, d. i. der Undurchdringlichkeit hinzugedacht werden. Phyſiſche Berührung iſt Wechſelwirkung der repulſiven Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweyer Materien.

Lehrſatz 7.

Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum.

Beweis.

Die urſprüngliche Anziehungskraft enthält ſelbſt den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, was einen Raum in beſtimmtem Grade erfüllt, mithin ſelbſt ſogar von der Möglichkeit einer phyſiſchen Berührung derſelben. Sie muß alſo vor dieſer vorhergehen, und ihre Wirkung muß folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig ſeyn. Nun iſt die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig iſt, auch von der Erfüllung des Raums zwiſchen dem bewegenden und dem bewegten unabhängig, d. i. ſie muß auch, ohne daß der Raum zwiſchen beiden erfüllt iſt, Statt finden,

den, mithin als Wirkung durch den leeren Raum. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum.

Anmerkung 1.

Daß man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen ſollte, iſt eine ganz unmögliche Foderung; denn ſie heißen eben darum Grundkräfte, weil ſie von keiner anderen abgeleitet d. i. gar nicht begriffen werden können. Es iſt aber die urſprüngliche Anziehungskraft nicht im mindeſten **unbegreiflicher**, als die urſprüngliche Zurückſtoßung. Sie bietet ſich nur nicht ſo unmittelbar den Sinnen dar, als die Undurchdringlichkeit, uns Begriffe von beſtimmten Objecten im Raume zu liefern. Weil ſie alſo nicht gefühlt, ſondern nur geſchloſſen werden will, ſo hat ſie ſo fern den Anſchein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob ſie nur ein verſtecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückſtoßung wäre. Näher erwogen ſehen wir: daß ſie gar nicht weiter irgend wovon abgeleitet werden könne, am wenigſten von der bewegenden Kraft der Materien durch ihre Undurchdringlichkeit, da ihre Wirkung gerade das Widerſpiel der letzteren iſt. Der gemeinſte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne iſt: daß eine Materie doch nicht da, **wo ſie nicht iſt**, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond unmittelbar treibt, ſich ihr zu nähern, ſo wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tauſend Meilen von ihr entfernt

fernt iſt, und dennoch unmittelbar; der Raum zwiſchen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angeſehen werden. **Denn** obgleich zwiſchen beiden Körpern Materie läge, ſo thut dieſe doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt alſo an einem Orte, wo ſie nicht iſt, unmittelbar: etwas was dem Anſcheine nach widerſprechend iſt. Allein es iſt ſo wenig widerſprechend, daß man vielmehr ſagen kann, ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Ort, wo das Wirkende nicht iſt. Denn ſollte es an demſelben Orte, wo es ſelbſt iſt, wirken, ſo würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht **außer ihm** ſeyn; denn dieſes **Außerhalb** bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nichts iſt. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, ſo wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond iſt; denn beide ſind um die Summe ihrer Halbmeſſer von einander entfernt. Auch würde im Puncte der Berührung ſo gar kein Theil, weder der Erde, noch des Mondes, anzutreffen ſeyn, denn dieſer Punct liegt in der Grenze beider erfülleten Räume, die keinen Theil weder von dem einen noch dem anderen ausmacht. Daß alſo Materien in einander in der Entfernung nicht unmittelbar wirken können, würde ſo viel ſagen, als, ſie können in einander nicht unmittelbar wirken, ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit. Nun würde dieſes eben ſo viel ſeyn, als ob ich ſagte: die repulſiven Kräfte ſind die einzigen, damit Materien wirkſam ſeyn können, oder ſie ſind wenigſtens die nothwendigen Bedingungen, unter denen allein Materien auf einander wirken können, welches entweder die Anziehungskraft für ganz unmöglich oder doch immer von der Wirkung der repulſiven Kräfte abhängig erklären würde; beides ſind aber Behauptungen ohne allen Grund. Die Verwechſelung der mathematiſchen Berührung der Räume und der phyſiſchen durch zurücktreibende Kräfte, macht hier den Grund des Misverſtandes aus. Sich unmittelbar außer der Berührung anziehen, heißt ſich einander nach einem beſtändigen Geſetze nähern, ohne daß eine Kraft der Zurückſtoßung dazu die Bedingung enthalte, welches doch eben ſo gut ſich muß denken laſſen, als einander unmittelbar zurückſtoßen, d. i. ſich einander nach einem beſtändigen Geſetze fliehen, ohne daß die Anziehungskraft daran irgend einigen Antheil habe. Denn beide bewegende Kräfte ſind von ganz verſchiedener Art, und es iſt nicht der mindeſte Grund dazu, eine von der anderen abhängig zu machen, und ihr ohne Vermittelung der andern, die Möglichkeit abzuſtreiten.

Anmerkung 2.

Aus der Anziehung in der Berührung kann ganz keine Bewegung entſpringen; denn die Berührung iſt Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit, welche alſo alle Bewegung abhält. Alſo muß doch irgend eine unmittelbare Anziehung außer der Berührung und mithin in der Entfernung angetroffen werden; denn ſonſt könnten ſelbſt die drückenden und ſtoßenden Kräfte, welche die Beſtrebung zur Annäherung hervorbringen ſollen, da ſie in entgegengeſetzter Richtung mit der repulſiven Kraft der Materie wirken, keine, wenigſtens nicht in der Natur der Materie urſprünglich liegende, Urſache haben. Man kann diejenige Anziehung, die ohne Vermittelung der repulſiven Kräfte geſchieht, die **wahre** Anziehung, diejenige, welche blos auf jene Art vor ſich geht, die **ſcheinbare** nennen; denn eigentlich übt der Körper, dem ein anderer ſich blos darum zu nähern beſtrebt iſt, weil dieſer anderweitig durch Stoß zu ihm getrieben werden, gar keine Anziehungskraft auf dieſen aus. Aber ſelbſt dieſe ſcheinbare Anziehungen müſſen doch zuletzt eine wahre zum Grunde haben, weil Materie, deren Druck oder Stoß ſtatt Anziehung dienen ſoll, ohne anziehende Kräfte nicht einmal Materie ſeyn würde (Lehrſatz 5.) und folglich die Erklärungsart aller Phänomenen der Annäherung durch **blos ſcheinbare** Anziehung ſich im Cirkel herumdreht. Man hält gemeiniglich dafür, Newton habe zu ſeinem Syſtem gar nicht nöthig gefunden, eine unmittelbare Attraction der Materien anzunehmen, ſondern, mit der ſtrengſten Enthaltſamkeit der reinen Mathematik, hierin den Phyſikern volle Freyheit gelaſſen, die Möglichkeit derſelben zu erklären, wie ſie es gut finden möchten, ohne ſeine Sätze mit ihrem Hypotheſenſpiel zu bemengen. Allein wie konnte er den Satz gründen, daß die allgemeine Anziehung der Körper, die ſie in gleichen Entfernungen um ſich ausüben, der Quantität ihrer Materie proportionirt ſey, wenn er nicht annahm,

nahm, daß alle Materie, mithin blos als Materie und durch ihre weſentliche Eigenſchaft, dieſe Bewegungskraft ausübe? Denn obgleich freylich zwiſchen zweyen Körpern, ſie mögen der Materie nach gleichartig ſeyn, oder nicht, wenn der eine den anderen zieht, die wechſelſeitige Annäherung (nach dem Geſetze der Gleichheit der Wechſelwirkung) immer in umgekehrtem Verhältnis der Quantität der Materie geſchehen muß, ſo macht dieſes Geſetz doch nur ein Princip der Mechanik, aber nicht der Dynamik, d. i. es iſt ein Geſetz der **Bewegungen**, die aus anziehenden Kräften folgen, nicht der Proportion der **Anziehungskräfte** ſelbſt, und gilt von allen bewegenden Kräften überhaupt. Wenn daher ein Magnet einmal durch einen anderen gleichen Magnet, ein andermal durch eben denſelben, der aber in einer zweymal ſchwereren hölzernen Büchſe eingeſchloſſen wäre, gezogen wird, ſo wird dieſer im letzteren Falle dem erſteren mehr relative Bewegung ertheilen, als im erſteren, obgleich das Holz, welches die Quantität der Materie des letzteren vermehrt, zur Anziehungskraft deſſelben gar nichts hinzuthut und keine magnetiſche Anziehung der Büchſe beweiſet. **Newton** ſagt (Cor. 2. Prop. 6. Lib. III. Princip. Phil. N.) „wenn der Aether, „oder irgend ein anderer Körper ohne Schwere wäre, ſo „würde, da jener von jeder anderen Materie doch in „nichts, als der Form, unterſchieden iſt, er nach und nach „durch allmälige Veränderung dieſer Form in eine Materie von der Art, wie die, ſo auf Erden die meiſte

„Schwere haben, verwandelt werden können, und dieſe „letztere alſo umgekehrt durch allmälige Veränderung ih„rer Form, alle ihre Schwere verlieren können, welches „der Erfahrung zuwider iſt ꝛc.“ Er ſchloß alſo ſelbſt nicht den Aether (wieviel weniger andere Materien) vom Geſetze der Anziehung aus. Was konnte ihm denn nun noch für eine Materie übrigbleiben, um durch deren Stoß die Annäherung der Körper zu einander als bloße ſcheinbare Anziehung anzuſehen? Alſo kann man dieſen großen Stifter der Attractionstheorie nicht als ſeinen Vorgänger anführen, wenn man ſich die Freyheit nimmt, der wahren Anziehung, die dieſer behauptete, eine ſcheinbare zu unterſchieben, und die **Nothwendigkeit** des Antriebs durch den **Stoß** anzunehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Er abſtrahirte mit Recht von allen Hypotheſen, die Frage wegen der Urſache der allgemeinen Attraction der Materie zu beantworten; denn dieſe Frage iſt phyſiſch, oder metaphyſiſch, nicht aber mathematiſch, und ob er gleich in der Vorerinnerung zur zweyten Ausgabe ſeiner **Optik** ſagt: ne quis *gravitatem* inter *eſſentiales* corporum proprietates me habere exiſtimet, quaeſtionem unam de ejus cauſa inveſtiganda ſubjeci, ſo merkt man wol, daß der Anſtoß, den ſeine Zeitgenoſſen, und vielleicht er ſelbſt, am Begriffe einer urſprünglichen Anziehung nehmen, ihn mit ſich ſelbſt uneinig machte: denn er konnte ſchlechterdings nicht ſagen, daß ſich die Anziehungskräfte zweyer Planeten, z. B. des Jupiters und

Saturns, die ſie in gleichen Entfernungen ihrer Trabanten (deren Maſſe man nicht kennt) beweiſen, wie die Quantität der Materie jener Weltkörper verhalten, wenn er nicht annahm, daß ſie blos als Materie, mithin nach einer allgemeinen Eigenſchaft derſelben, andere Materie anzögen.

Erklärung 7.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, nenne ich eine **Flächenkraft**; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine **durchdringende Kraft**.

Zuſatz.

Die Zurückſtoßungskraft, vermittelſt deren die Materie einen Raum erfüllt, iſt eine bloße Flächenkraft. Denn die einander berührende Theile begrenzen einer den Wirkungsraum der anderen, und die repulſive Kraft kann keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelſt der dazwiſchen liegenden, und eine quer durch dieſe gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte iſt unmöglich. Dagegen einer Anziehungskraft, vermittelſt deren eine Materie einen Raum einnimmt, ohne ihn zu erfüllen, dadurch ſie alſo auf andere entfernte wirkt durch den leeren Raum, deren Wirkung ſetzt keine Materie, die dazwiſchen liegt, Grenzen. So muß nun die urſprüngliche Anziehung, welche die Materie ſelbſt möglich macht, gedacht werden, und alſo iſt ſie eine durchdringende Kraft, und dadurch allein jederzeit der Quantität der Materie proportionirt.

Lehrſatz 8.

Die urſprüngliche Anziehungskraft, worauf ſelbſt die Möglichkeit der Materie, als einer ſolchen beruht, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Beweis.

Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört, ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nämlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken. Setzet nun: es ſey eine Entfernung, über welche heraus ſie ſich nicht erſtreckte, ſo würde dieſe Begrenzung der Sphäre ihrer Wirkſamkeit entweder auf der innerhalb dieſer Sphäre liegenden Materie, oder blos auf der Größe des Raumes, auf welchen ſie dieſen Einfluß verbreitet, beruhen. Das Erſtere findet nicht ſtatt; denn dieſe Anziehung iſt eine durchdringende Kraft, und wirkt unmittelbar in der Entfernung, unerachtet aller dazwiſchen liegenden Materien, durch jeden Raum, als einen leeten Raum. Das Zweyte findet gleichfalls nicht ſtatt. Denn, weil eine jede Anziehung eine bewegende Kraft iſt, die einen Grad hat, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können: ſo würde in der größeren Entfernung zwar ein Grund liegen, den Grad der Attraction, nach dem Maaße der Ausbreitung der Kraft, in umgekehrtem Verhältniſſe zu vermindern, niemals aber ſie völlig aufzuheben. Da nun alſo nichts iſt, was die Sphäre der Wirkſamkeit der urſprünglichen Anziehung jedes Theils der Materie irgendwo begrenzte, ſo erſtreckt ſie ſich über alle anzugebende Grenzen auf jede andere Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

Zuſatz 1.

Aus dieſer urſprünglichen Anziehungskraft, als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derſelben, ausgeübten, und auf alle Materie, in alle mögliche Weiten, ihre Wirkung erſtreckenden Kraft, müßte nun, in Verbindung mit der ihr entgegenwirkenden, nämlich zurücktreibenden Kraft, die Einſchränkung der letzteren, mithin die Möglichkeit eines in einem beſtimmten Grade erfüllten Raumes, abgeleitet werden können, und ſo würde der dynamiſche Begriff der Materie, als des Beweglichen, das ſeinen Raum (in beſtimmtem Grade) erfüllt, conſtruirt werden. Aber hiezu bedarf man eines Geſetzes des Verhältniſſes, ſowohl der urſprünglichen Anziehung, als Zurückſtoßung, in verſchiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander, welches, da es nun lediglich auf dem Unterſchiede der Richtung dieſer beiden Kräfte (da ein Punct getrieben wird, ſich entweder andern zu nähern, oder ſich von ihnen zu entfernen) und auf der Gröſſe des Raumes beruht, in den ſich jede dieſer Kräfte in verſchiedenen Weiten verbreitet, eine reine mathematiſche Aufgabe iſt, die nicht mehr für die Metaphyſik gehört, ſelbſt nicht was die Verantwortung betrift, wenn es etwa nicht gelingen ſollte, den Begriff der Materie auf dieſe Art zu conſtruiren. Denn ſie verantwortet blos die Richtigkeit der unſerer Vernunfterkenntnis vergönneten Elemente der Conſtruction, die Unzulänglichkeit und die Schranken unſerer Vernunft in der Ausführung verantwortet ſie nicht.

Zuſatz 2.

Da alle gegebene Materie mit einem beſtimmten Grade der repulſiven Kraft ihren Raum erfüllen muß, um ein beſtimmtes materielles Ding auszumachen, ſo kann nur eine urſprüngliche Anziehung im Conflict mit der urſprünglichen Zurückſtoßung einen beſtimmten Grad der Erfüllung des Raums, mithin Materie möglich machen; es mag nun ſeyn, daß der erſtere von der eigenen Anziehung der Theile der zuſammengedrückten Materie unter einander, oder von der Vereinigung derſelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühre.

Die urſprüngliche Anziehung iſt der Quantität der Materie proportional und erſtreckt ſich ins Unendliche. Alſo kann die dem Maaße nach beſtimmte Erfüllung eines Raumes durch Materie am Ende nur von der ins Unendliche ſich erſtreckenden Anziehung derſelben bewirkt, und jeder Materie nach dem Maaße ihrer Zurückſtoßungskraft ertheilt werden.

Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heißt die **Gravitation**; die Beſtrebung in der Richtung der größeren Gravitation ſich zu bewegen iſt die **Schwere**. Die Wirkung von der durchgängigen repulſiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt dieſer ihre **urſprüngliche Elaſticität**. Dieſe alſo und die Schwere machen die einzigen a priori einzuſehenden allgemeinen Charactere der Materie, jene innerlich, dieſe im äußeren Verhältniſſe aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie ſelbſt: **Zuſammenhang**, wenn er als die wechſelſeitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeſchränkt iſt, erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, und kann daher a priori als damit verbunden nicht erkannt werden. Dieſe Eigenſchaft würde alſo nicht metaphyſiſch, ſondern phyſiſch ſeyn, und daher nicht zu unſern gegenwärtigen Betrachtungen gehören.

Anmerkung 1.

Eine kleine Vorerinnerung zum Behufe des Verſuchs einer ſolchen vielleicht möglichen Conſtruction kann ich doch nicht unterlaſſen beyzufügen.

1) Von einer jeden Kraft, die in verſchiedene Welten unmittelbar wirkt, und in Anſehung des Grades, womit ſie auf einen jeden in gewiſſer Weite gegebenen Punct bewegende Kraft ausübet, nur durch die Größe des Raumes, in welchem ſie ſich ausbreiten muß, um auf jenen Punct zu wirken, eingeſchränkt wird, kann man ſagen: daß ſie in allen Räumen, in die ſie ſich verbreitet, ſo klein oder groß ſie auch ſeyn mögen, immer ein gleiches Quantum ausmache, daß aber der Grad ihrer Wirkung auf jenen Punct in dieſem Raume jederzeit im umgekehrten Verhältnis des Raumes ſtehe, in welchen ſie ſich hat verbreiten müſſen, um auf ihn wirken zu können. So breitet ſie z. B. von einem leuchtenden Punct das Licht allerwerts in Kugelflächen aus, die mit den Quadraten der Entfernung immer wachſen, und das Quantum der Erleuchtung iſt in allen dieſen ins Unendliche größeren Kugelflächen im Ganzen immer daſſelbe, woraus aber folgt: daß ein in dieſer Kugelfläche angenommener gleicher Theil dem Grade nach deſto weniger erleuchtet ſeyn müſſe, als jene Fläche der Verbreitung eben deſſelben Lichtquantum größer iſt, und ſo bey allen anderen Kräften und Geſetzen,

nach welchen ſie ſich entweder in Flächen, oder auch körperlichen Raum verbreiten müſſen, um ihrer Natur nach auf entfernte Gegenſtände zu wirken. Es iſt beſſer, die Verbreitung einer bewegenden Kraft aus einem Punct in alle Weiten ſo vorzuſtellen, als auf die gewöhnliche Art, wie es unter andern in der Optik geſchieht, durch von einem Mittelpunct auseinander laufende Cirkelſtrahlen. Denn da auf ſolche Art gezogene Linien niemals den Raum, durch den ſie gehen, und alſo auch nicht die Fläche, auf die ſie treffen, füllen können, ſo viel deren auch gezogen oder angelegt werden, welches die unvermeidliche Folge ihrer Divergenz iſt, ſo geben ſie nur zu beſchwerlichen Folgerungen, dieſe aber zu Hypotheſen Anlaß. die gar wohl vermieden werden könnten, wenn man blos die Größe der ganzen Kugelfläche in Betrachtung zöge, die von derſelben Quantität Licht gleichförmig erleuchtet werden ſoll, und den Grad der Erleuchtung derſelben in jeder Stelle, wie natürlich, in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Größe zum Ganzen nimmt, und ſo bey aller anderer Verbreitung einer Kraft durch Räume von verſchiedener Größe.

2) Wenn die Kraft eine unmittelbare Anziehung in der Ferne iſt, ſo muß um deſto mehr die Richtungslinie der Anziehung nicht, als ob ſie von dem ziehenden Puncte wie Strahlen ausliefen, ſondern ſo wie ſie von allen Puncten der umgebenden Kugelfläche (deren Halbmeſſer jene gegebene Weite iſt) zum ziehenden Punct zuſammenlaufen, vorgeſtellt werden. Denn ſelbſt die Richtungslinie der

Bewegung zum Puncte hin, der die Urſache und Ziel derſelben iſt, giebt ſchon den terminus a quo an, von wo die Linien anfangen müſſen, nämlich von allen Puncten der Oberfläche, von dem ſie zum ziehenden Mittelpuncte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben: denn jene Größe der Fläche beſtimmt allein die Menge der Linien, der Mittelpunct läßt ſie unbeſtimmt. *)

3) Wenn

---

*) Es iſt unmöglich nach Linien, die ſich ſtrahlenweiſe aus einem Puncte ausbreiten, Flächen in gegebenen Entfernungen als mit der Wirkung derſelben, ſie ſey Erleuchtung oder Anziehung, ganz erfüllt vorzuſtellen. So würde bey ſolchen auslaufenden Lichtſtrahlen die geringere Erleuchtung einer entferneten Fläche blos darauf beruhen, daß zwiſchen den erleuchteten Stellen unerleuchtete, und dieſe deſto größer, je weiter die Fläche entfernt, übrig bleiben. Eulers Hypotheſe vermeidet dieſe Unſchicklichkeit, hat aber freylich deſto mehr Schwierigkeit die geradlinigte Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Dieſe Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathematiſchen Vorſtellung der Lichtmaterie, als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freylich, nach ihrer verſchiedentlich ſchiefen Lage gegen die Richtung des Stoßes, Seitenbewegung des Lichts geben würde, da an deſſen Statt nichts hindert, dieſe Materie als ein urſprünglich Flüſſiges und zwar durch und durch, ohne in feſte Körperchen zertheilt zu ſeyn, zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bey zunehmender Entfernung anſchaulich machen, ſo bedient er ſich auslaufender Cirkelſtrahlen, um auf der Kugelflä-

che

3) Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückſtoßung iſt, dadurch ein Punct (in der blos mathematiſchen Darſtellung) einen Raum dynamiſch erfüllt, und es iſt die Frage, nach welchem Geſetze der unendlich kleinen Entfernungen (die hier den Berührungen gleich gelten) eine urſprüngliche repulſive Kraft (deren Einſchränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem ſie verbreitet worden) in verſchiedenen Entfernungen wirke: ſo kann man noch weniger dieſe Kraft durch divergirende Zurückſtoßungsſtrahlen aus dem angenommenen repellirenden Pun-

cte

che ihrer Verbreitung die Größe des Raumes, darin dieſelbe Quantität des Lichts zwiſchen dieſen Cirkelſtrahlen gleichförmig verbreitet werden ſoll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzuſtellen; er will aber nicht, daß man dieſe Strahlen als die einzig erleuchtenden anſehen ſolle, gleich als ob immer lichtleere Plätze, die bey größerer Weite größer würden, zwiſchen ihnen anzutreffen wären. Will man jede ſolcher Flächen als durchaus erleuchtet ſich vorſtellen, ſo muß dieſelbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der größeren als gleichförmig gedacht werden, und müſſen alſo, um die geradlinigte Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Puncten zu dem leuchtenden gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Größe muß vorher gedacht ſeyn und darauf die Urſache verzeichnet werden. Eben dieſes gilt von den Anziehungsſtrahlen, wenn man ſie ſo nennen will, ja von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Puncte aus, einen Raum, und wäre er auch ein körperlicher, erfüllen ſollen.

cte vorſtellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung ihn zum terminus a quo hat, weil der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muß, um in der Entfernung zu wirken, ein körperlicher Raum iſt, der als erfüllt gedacht werden ſoll (wovon die Art, wie nämlich ein Punct durch bewegende Kraft dieſes, d. i. dynamiſch, einen Raum körperlich erfüllen könne, freylich keiner weiteren mathematiſchen Darſtellung fähig iſt) und divergirende Strahlen aus einem Puncte die repellirende Kraft eines körperlichen erfülleten Raumes unmöglich vorſtellig machen können: ſondern man würde die Zurückſtoßung, bey verſchiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieſer einander treibenden Puncte, ſchlechterdings blos in umgekehrtem Verhältniſſe der körperlichen Räume, die jeder dieſer Puncte dynamiſch erfüllt, mithin des Cubus der Entfernungen derſelben von einander, ſchätzen, ohne ſie conſtruiren zu können.

4) Alſo würde die urſprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältnis der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die urſprüngliche Zurückſtoßung in umgekehrtem Verhältnis der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken, und durch eine ſolche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde Materie von einem beſtimmten Grade der Erfüllung ihres Raumes möglich ſeyn; weil, da die Zurückſtoßung bey Annäherung der Theile in größerem Maaße wächſt, als die Anziehung, die Grenze der Annäherung, über die durch gegebene Anziehung

hung keine größere möglich iſt, mithin auch jener Grad der Zuſammendrückung beſtimmt iſt, der das Maaß der intenſiven Erfüllung des Raumes ausmacht.

Anmerkung 2.

Ich ſehe wol die Schwierigkeit dieſer Erklärungsart, der Möglichkeit einer Materie überhaupt, die darin beſteht, daß, wenn ein Punct durch repulſive Kraft unmittelbar keinen anderen treiben kann, ohne zugleich den ganzen körperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung durch ſeine Kraft zu erfüllen, dieſer alsdenn, wie zu folgen ſcheint, mehrere treibende Puncte enthalten müßte, welches der Vorausſetzung widerſpricht, und oben (Lehrſatz 4.) unter dem Namen einer Sphäre der Zurückſtoßung des Einfachen im Raume, widerlegt waren. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen dem Begriffe eines wirklichen Raumes, der gegeben werden kann, und der bloßen Idee von einem Raume, der lediglich zur Beſtimmung des Verhältniſſes gegebener Räume gedacht wird, in der That aber kein Raum iſt, zu machen. In dem angeführten Falle einer vermeinten phyſiſchen Monadologie ſollten es wirkliche Räume ſeyn, welche von einem Puncte dynamiſch, nämlich durch Zurückſtoßung, erfüllt wären; denn ſie exiſtirten, als Puncte, vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie, und beſtimmten durch die ihnen eigene Sphäre ihrer Wirkſamkeit den Theil des zu erfüllenden Raumes, der ihnen angehören könnte. Daher kann in gedachter Hypotheſe die Materie auch nicht als ins Unendliche

endliche theilbar und als Quantum continuum angeſehen werden; denn die Theile, die unmittelbar einander zurückſtoßen, haben doch eine beſtimmte Entfernung von einander (die Summe der Halbmeſſer der Sphäre ihrer Zurückſtoßung); dagegen, wenn wir, wie es wirklich geſchieht, die Materie als ſtetige Größe denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückſtoßenden Theile ſtattfindet, folglich auch keine größer oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirkſamkeit. Nun können ſich aber Materien ausdehnen, oder zuſammengedrückt werden (wie die Luft), und da ſtellt man ſich eine Entfernung ihrer nächſten Theile vor, die da wachſen und abnehmen können. Weil aber die nächſten Theile einer **ſtetigen** Materie einander berühren, ſie mag nun weiter ausgedehnt oder zuſammengedrückt ſeyn, ſo denkt man ſich jene Entfernungen von einander als **unendlich-klein**, und dieſen unendlich kleinen Raum als im größeren oder kleineren Grade von ihrer Zurückſtoßungskraft erfüllt vor. Der unendlich kleine Zwiſchenraum iſt aber von der Berührung gar nicht unterſchieden, alſo nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie, als ſtetiger Größe, anſchaulich zu machen, ob ſie zwar wirklich, ſo, gar nicht begriffen werden kann. Wenn es alſo heißt: die zurückſtoßenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie ſtehen in umgekehrtem Verhältniſſe der Würfel ihrer Entfernungen, ſo bedeutet das nur: ſie ſtehen in umgekehrtem Verhältniſſe der körperlichen Räume, me, die man ſich zwiſchen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum **unendlich klein** genannt werden muß, damit ſie von aller wirklichen Entfernung unterſchieden werde. Man muß alſo aus den Schwierigkeiten der Conſtruction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Misdeutung derſelben, keinen Einwurf wider den Begriff ſelber machen; denn ſonſt würde er die mathematiſche Darſtellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verſchiedenen Entfernungen geſchieht, eben ſowohl, als diejenigen, wodurch ein jeder Punct in einem ſich ausdehnenden oder zuſammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückſtößt, treffen. Das allgemeine Geſetz der Dynamik würde in beiden Fällen dieſes ſeyn: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Puncte auf jeden anderen außer ihm ausgeübt wird, verhält ſich umgekehrt wie der Raum, in welchem daſſelbe Quantum der bewegenden Kraft ſich hat ausbreiten müſſen, um auf dieſen Punct unmittelbar in der beſtimmten Entfernung zu wirken.

Aus dem Geſetze der urſprünglich einander zurückſtoßenden Theile der Materie in umgekehrtem cubiſchen Verhältniſſe ihrer unendlich kleinen Entfernungen müßte alſo nothwendig ein ganz anderes Geſetz der Ausdehnung und Zuſammendrückung derſelben, als das **mariottiſche** der Luft, folgen; denn dieſes beweiſet fliehende Kräfte ihrer nächſten Theile, die in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſtehen, wie **Newton** darthut (Princ. Ph. N.

Lib. II. Propoſ. 23. Schol.) Allein man kann die Ausſpannungskraft der letzteren auch nicht als die Wirkung **urſprünglich** zurückſtoßender Kräfte anſehen, ſondern ſie beruht auf der **Wärme**, die nicht blos als eine in ſie eingedrungene Materie, ſondern allem Anſehen nach durch ihre Erſchütterungen die eigentlichen Lufttheile (denen man überdem wirkliche Entfernungen von einander zugeſtehen kann) nöthigt, einander zu fliehen. Daß aber dieſe Bebungen der einander nächſten Theile eine Fliehkraft, die in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen ſteht, ertheilen müſſe, läßt ſich nach den Geſetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elaſtiſcher Materien wol begreiflich machen.

Noch erkläre ich, daß ich nicht wolle, daß gegenwärtige Expoſition des Geſetzes einer urſprünglichen Zurückſtoßung als zur Abſicht meiner metaphyſiſchen Behandlung der Materie nothwendig gehörig angeſehen, noch die letztere (welcher es genug iſt, die Erfüllung des Raums als dynamiſche Eigenſchaft derſelben dargeſtellt zu haben) mit den Streitigkeiten und Zweifeln, welche die erſte treffen könnten, bemengt werde.

Allgemeiner Zuſatz zur Dynamik.

Wenn wir nach allen Verhandlungen derſelben zurückſehen, ſo werden wir bemerken: daß darin zuerſt das Reelle im Raume, (ſonſt genannt das Solide) in der Erfüllung deſſelben durch Zurückſtoßungskraft, zweytens das, was in Anſehung des erſteren, als des eigentlichen Objects unſerer äußeren Wahrnehmung, negativ iſt, nämlich die Anziehungskraft, durch welche, ſo viel an ihr iſt, aller Raum würde durchdrungen, mithin das Solide ganzlich aufgehoben werden, drittens die Einſchränkung der erſteren Kraft durch die zweyte und die daher rührende Beſtimmung des Grades einer Erfüllung des Raumes in Betrachtung gezogen, mithin die Qualität der Materie unter den Titeln der Realität, Negation und Limitation, ſo viel es einer metaphyſiſchen Dynamik zukommt, vollſtändig abgehandelt worden.

Allgemeine Anmerkung

zur

Dynamik.

Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur iſt: daß alles Reale der Gegenſtände äuſſerer Sinne, die das, was nicht blos Beſtimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) iſt, als bewegende Kraft angeſehen werden müſſe; wodurch alſo das ſo genannte Solide oder die abſolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriff, aus der Naturwiſſenſchaft verwieſen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft geſetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleyen einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Metaphyſik vertheidigt, und, als Grundkraft, ſelbſt zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird. Hieraus entſpringt nun die Folge: daß der Raum, wenn man es nöthig finden ſollte, auch **ohne leere Zwiſchenräume** innerhalb der Materie auszuſtreuen, allenfalls durchgängig und gleichwol in verſchiedenem Grade **erfüllt** angenommen werden könne. Denn es kann nach dem urſprünglich verſchiedenen Grade der repulſiven Kräfte, auf denen die erſte Eigenſchaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältniß zur urſprünglichen Anziehung (es ſey einer jeden Materie für ſich ſelbſt, oder zur vereinigten Anziehung aller Materie des Univerſum) unendlich verſchieden gedacht werden; weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expanſive Kraft derſelben auf dem Grade ihn zu erfüllen, der ſpecifiſch ſehr unterſchieden ſeyn kann; (wie etwa dieſelbe Quantität Luft in demſelben Volumen nach ihrer größeren oder minderen Erwägung mehr oder weniger Elaſticität beweiſet) wovon der allgemeine Grund dieſer iſt: daß durch wahre Anziehung **alle Theile** der Materie unmittelbar **auf alle Theile** der andern, durch expanſive Kraft aber nur die **in der Berührungsfläche** wirken, wobey es einerley iſt, ob hinter dieſer viel oder wenig von dieſer Materie angetroffen werde. Hieraus allein entſpringt nun ſchon ein großer Vortheil für die Naturwiſſenſchaft, weil ihr dadurch die Laſt abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt blos nach der Phantaſie zu zimmern, vielmehr alle Räume voll und doch in verſchiednem Maaße erfüllt gedacht werden können, wodurch der leere Raum wenigſtens ſeine **Nothwendigkeit** verliert und auf den Werth einer Hypotheſe zurückgeſetzt wird, da er ſonſt, unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verſchiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums nothwendigen Bedingung, ſich des Titels eines Grundſatzes anmaaßen konnte.

Bey allem dieſem iſt der Vortheil einer hier methodiſch = gebrauchten Metaphyſik, in Abſtellung gleichfalls metaphyſiſcher, aber nicht auf die Probe der Critik gebrachter Principien, augenſcheinlich nur **negativ**. Indirect wird gleichwohl dadurch dem Naturforſcher ſein Feld erweitert; weil die Bedingungen, durch die er es vorher ſelbſt einſchränkte, und wodurch alle urſprüngliche Bewegungskräfte wegphiloſophirt wurden, jetzt ihre Gültigkeit verlieren. Man hüte ſich aber über das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinaus zu gehen, und die beſondere oder ſo gar ſpecifiſche Beſtimmung und Verſchiedenheit derſelben **a priori** erklären zu wollen. Der Begriff der Materie wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raume keine Thätigkeit, keine Veränderung, als blos Bewegung gedacht werden kann. Allein wer will die Möglichkeit der Grundkräfte einſehen? ſie können nur angenommen werden, wenn ſie zu einem Begriff, von dem es erweislich iſt, daß er ein Grundbegriff ſey, der von keinem anderen weiter abgeleitet werden kann (wie der der Erfüllung des Raums), unvermeidlich gehören, und dieſes ſind Zurückſtoßungs- und ihnen entgegenwirkende Anziehungskräfte überhaupt. Von dieſer ihren Verknüpfung und Folgen können wir allenfalls noch wol a priori urtheilen, welche Verhältniſſe derſelben untereinander man ſich, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, denken könne, aber ſich darum doch nicht anmaaßen, eine derſelben als wirklich anzunehmen, weil zur Befugnis eine Hypotheſe zu errichten unnachlaßlich gefodert wird: daß die **Möglichkeit** deſſen, was man annimmt, völlig **gewiß** ſey, bey Grundkräften aber die Möglichkeit derſelben niemals eingeſehen werden kann. Und hierin hat die mathematiſch-mechaniſche Erklärungsart, über die metaphyſiſch-dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nämlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe, durch die mannigfaltige Geſtalt der Theile, vermittelſt eingeſtreuter leerer Zwiſchenräume, eine große ſpecifiſche Mannigfaltigkeit der Materien, ſo wohl ihrer Dichtigkeit, als Wirkungsart nach, (wenn fremde Kräfte hinzukommen) zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl als der leeren Zwiſchenräume läßt ſich mit mathematiſcher Evidenz darthun; dagegen, wenn der Stoff ſelbſt in Grundkräfte verwandelt wird (deren Geſetze a priori zu beſtimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derſelben, welche zu Erklärung der ſpeciſiſchen Verſchiedenheit der Materie zureichte, zuverläſſig anzugeben, wir nicht im Stande ſind), uns alle Mittel abgehen, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren, und, was wir allgemein dachten, in der Anſchauung als möglich darzuſtellen. Aber jenen Vortheil büßet dagegen eine blos mathematiſche Phyſik auf der anderen Seite doppelt ein, indem ſie erſtlich einen leeren Begriff (der abſoluten Undurchdringlichkeit) zum Grunde legen, zweytens alle der Materie **eigene** Kräfte aufgeben muß, und überdem noch mit ihren urſprünglichen Configurationen des Grundſtoffs und Einſtreuung der leeren Räume, nachdem es das Bedürfnis zu Erklären erfodert, der Einbildungskraft im Felde der Philoſophie mehr Freyheit, ja gar rechtmäßigen Anſpruch verſtatten muß, als ſich wol mit der Behutſamkeit der letzteren zuſammen reimen läßt.

Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leiſten vermag, will ich die Momente, worauf ihre ſpecifiſche Verſchiedenheit ſich insgeſamt a priori bringen (obgleich nicht eben ſo ihrer Möglichkeit nach begreifen) laſſen muß, wie ich hoffe, vollſtändig darſtellen. Die zwiſchen die Definitionen geſchobene Anmerkungen werden die Anwendung derſelben erläutern.

1. Ein **Körper**, in phyſiſcher Bedeutung, iſt **eine Materie zwiſchen beſtimmten Grenzen** (die alſo eine Figur hat). **Der Raum zwiſchen dieſen Grenzen,**

ſeiner Größe nach betrachtet, iſt der **Raumesinhalt** (volumen). Der Grad der Erfüllung eines Raumes von beſtimmtem Inhalt heißt **Dichtigkeit.** Sonſt wird der Ausdruck **dicht** auch abſolut gebraucht, für das, was **nicht hohl** (blaſigt, löchericht) iſt. In dieſer Bedeutung giebt es eine abſolute Dichtigkeit in dem Syſtem der abſoluten Undurchdringlichkeit, und zwar, wenn eine Materie gar keine leere Zwiſchenräume enthält. Nach dieſem Begriffe von Erfüllung des Raumes ſtellt man Vergleichungen an, und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in ſich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer iſt, vollkommen dicht heißt. Des letzteren Ausdrucks kann man ſich nur nach dem blos mathematiſchen Begriffe der Materie bedienen, allein im dynamiſchen Syſtem einer blos relativen Undurchdringlichkeit giebt es kein Maximum oder Minimum der Dichtigkeit, und gleichwol kann jede noch ſo dünne Materie doch völlig dicht heißen, wenn ſie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere Zwiſchenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum iſt; allein ſie iſt doch in Vergleichung mit einer andern weniger dicht, in dynamiſcher Bedeutung, wenn ſie ihren Raum zwar ganz, aber nicht in gleichem Grade erfüllt. Allein auch in dem letzteren Syſtem iſt es unſchicklich, ſich ein Verhältnis der Materien ihrer Dichtigkeit nach zu denken, wenn man ſie ſich nicht untereinander als ſpecifiſch gleichartig vorſtellt, ſo daß eine aus der andern durch bloße Zuſammendrückung erzeugt werden kann. Da nun das letztere nicht eben nothwendig zur Natur aller Materie an ſich erforderlich zu ſeyn ſcheint, ſo kann zwiſchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anſehung ihrer Dichtigkeit füglich ſtattfinden, z. B. zwiſchen Waſſer und Queckſilber, obzwar es im Gebrauche iſt.

2. **Anziehung, ſofern ſie blos als in der Berührung wirkſam gedacht wird,** heißt **Zuſammenhang** (Zwar thut man durch ſehr gute Verſuche dar, daß dieſelbe Kraft, die in der Berührung Zuſammenhang heißt, auch in ſehr kleiner Entfernung wirkſam befunden werde; allein die Anziehung heißt doch nur Zuſammenhang, ſo fern ich ſie blos in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäß, bey welcher ſie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zuſammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenſchaft der Materie angenommen, nicht, als ob man zu ihr ſchon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, ſondern weil die Erfahrung ſie allerwerts darthut. Allein dieſe Allgemeinheit muß nicht **collectiv** verſtanden werden, als ob jede Materie durch dieſe Art der Anziehung auf jede andere im Weltraume **zugleich** wirkte, — dergleichen die der Gravitation iſt — ſondern blos **disjunctiv**, nämlich auf eine oder die andere, von welcher Art Materien ſie auch ſeyn mag, die mit ihr in Berührung kommt. Um deswillen, und da dieſe Anziehung, wie es verſchiedene Beweisgründe darthun können, nicht durchdringend, ſondern nur Flächenkraft iſt, da ſie ſelbſt als ſolche nicht einmal allerwerts nach der Dich-

tigkeit ſich richtet, da zur völligen Stärke des Zuſammenhanges ein vorhergehender Zuſtand der Flüſſigkeit der Materien und der nachmaligen Erſtarrung derſelben erfoderlich iſt und die allergenauſte Berührung gebrochener feſter Materien in eben denſelben Flächen, mit denen ſie vorher ſo ſtark zuſammenhingen, z. B. eines Spiegelglaſes, wo es einen Riß hat, dennoch bey weitem den Grad der Anziehung nicht mehr verſtattet, den es von ſeiner Erſtarrung nach dem Fluſſe her hatte, ſo halte ich dieſe Attraction in der Berührung für keine Grundkraft der Materie, ſondern eine nur abgeleitete; wovon weiter unten ein Mehreres). Eine Materie, deren Theile, unerachtet ihres noch ſo ſtarken Zuſammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch ſo kleinen bewegenden Kraft an einander können verſchoben werden, iſt flüſſig. Theile einer Materie werden aber an einander verſchoben, wenn ſie ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, dieſe unter einander zu verwechſeln. Theile, mithin auch Materien, werden getrennt, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechſelt, ſondern aufgehoben, oder ihr Quantum vermindert wird. Ein feſter — beſſer ein ſtarrer — Körper (corpus rigidum) iſt der, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können — die folglich mit einem gewiſſen Grade von Kraft dem Verſchieben widerſtehen — Das Hindernis des Verſchiebens der Materien

terien an einander iſt die **Reibung**. Der Widerſtand gegen die **Trennung** ſich berührender Materien iſt der **Zuſammenhang**. Flüſſige Materien erleiden alſo in ihrer Theilung keine Reibung, ſondern, wo dieſe angetroffen wird, werden die Materien als ſtarr — in gröſſerem oder minderem Grade, deren die letzte **Klebrigkeit** (viſcoſitas) heißt, wenigſtens ihren kleineren Theilen nach, angenommen. **Der ſtarre Körper iſt ſpröde, wenn ſeine Theile nicht können an einander verſchoben werden, ohne zu reiſſen** — mithin wenn der Zuſammenhang derſelben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden. (Man ſetzt ſehr unrichtig den Unterſchied der flüſſigen und feſten Materien in dem verſchiedenen Grade des Zuſammenhanges ihrer Theile. Denn, um eine Materie flüſſig zu nennen, kommt es nicht auf den Grad des Widerſtandes an, den ſie dem Zerreißen, ſondern nur dem Verſchieben ihrer Theile an einander entgegenſetzt. Jener kann ſo groß ſeyn, als man will, ſo iſt dieſer doch jederzeit in einer flüſſigen Materie = 0. Man betrachte einen Tropfen Waſſer. Wenn ein Theilchen innerhalb demſelben durch eine noch ſo große Attraction der Nebentheile, die es berühren, nach der einen Seite gezogen wird, ſo wird eben daſſelbe doch auch gerade eben ſo viel nach der entgegengeſetzten gezogen, und, da die Attractionen beiderſeitig ihre Wirkungen aufheben, iſt das Partikelchen eben ſo leicht beweglich, als ob es im leeren Raume ſich befände, nemlich die Kraft, die es bewegen ſoll, hat keinen Zuſammenhang

hang zu überwinden, ſondern nur die ſogenannte Trägheit, die ſie bey aller Materie, wenn ſie gleich gar nicht womit zuſammenhinge, überwinden müßte. Daher wird ein kleines mikroſcoviſches Thierchen ſich ſo leicht darinn bewegen, als ob gar kein Zuſammenhang zu trennen wäre. Denn es hat wirklich keinen Zuſammenhang des Waſſers aufzuheben und die Berührung deſſelben unter ſich zu vermindern, ſondern nur zu verändern. Denket euch aber eben dieſes Thierchen, als ob es ſich durch die äuſſere Oberfläche des Tropfens durcharbeiten wollte, ſo iſt erſtlich zu merken, das die wechſelſeitige Anziehung der Theile dieſes Waſſerklümpchens es macht, daß ſie ſich ſo lange bewegen, bis ſie in die größte Berührung untereinander, mithin in die kleinſte Berührung mit dem leeren Raum gekommen ſind, oder eine Kugelgeſtalt gebildet haben. Wenn nun das genannte Inſect ſich über die Oberfläche des Tropfens hinaus zu arbeiten beſtrebt iſt, ſo muß es die Kugelgeſtalt verändern, folglich mehr Berührung des Waſſers mit dem leeren Raum und alſo auch weniger Berührung der Theile deſſelben untereinander bewirken, d. i. ihren Zuſammenhang vermindern, und da widerſteht ihm das Waſſer allererſt durch ſeinen Zuſammenhang, aber nicht innerhalb dem Tropfen, wo die Berührung der Theile untereinander gar nicht vermindert, ſondern nur in die Berührung mit andern Theilen verändert wird, mithin dieſe nicht im mindeſten getrennt, ſondern nur verſchoben worden. Auch kann man auf das mikroſcopiſche Thierchen und zwar aus ähnlichen Gründen anwenden, was Newton vom Lichtſtrahl ſagt, daß er nicht durch die dichte Materie, ſondern nur durch den leeren Raum zurückgeſchlagen werde. Es iſt alſo klar: daß die Vergröſſerung des Zuſammenhanges der Theile einer Materie ihrer Flüſſigkeit nicht den mindeſten Abbruch thue. Waſſer hängt in ſeinen Theilen weit ſtärker zuſammen, als man gemeiniglich glaubt, wenn man ſich auf den Verſuch einer von der Oberfläche des Waſſers losgeriſſenen metallenen Platte verläßt, welcher nichts entſcheidet, weil hier das Waſſer nicht in der ganzen Fläche der erſten Berührung, ſondern in einer viel kleineren reißt, zu welcher es nämlich durch das Verſchieben ſeiner Theile endlich gelangt iſt, wie etwa ein Stab von weichem Wachſe ſich durch ein angehängt Gewichte erſtlich dünner ziehen läßt, und alsdenn in einer weit kleineren Fläche reißen muß, als man anfänglich annahm. Was aber in Anſehung unſers Begriffs der Flüſſigkeit ganz entſcheidend iſt; iſt dieſes: daß flüſſige Materien auch als ſolche erklärt werden können, **deren jeder Punct nach allen Directionen mit eben derſelben Kraft ſich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird**; eine Eigenſchaft, auf der das erſte Geſetz der Hydrodynamik beruht, die aber einer Anhäufung von glatten und dabey feſten Körperchen, wie eine ganz leichte Auflöſung ihres Drucks nach Geſetzen der zuſammengeſetzten Bewegung zeigen kann, niemals beigelegt werden kann, und dadurch die Originalität der Eigenſchaft der Flüſſigkeit beweiſet. Würde nun die flüſſige Materie das mindeſte Hinderniß des Verſchiebens, mithin auch nur die kleinſte Reibung erleiden, ſo würde dieſe mit der Stärke des Druckes, womit die Theile derſelben an einander gepreßt werden, wachſen und endlich ein Druck ſtattfinden, bey welchem die Theile dieſer Materie ſich nicht an einander durch jede kleine Kraft verſchieben laſſen, z. B. in einer gebogenen Röhre von zwey Schenkeln, deren der eine ſo weit ſeyn mag, als man will, der andere ſo enge als man will, außer daß er nur nicht ein Haarröhrchen iſt — würde, wenn man beide Schenkel einige hundert Fuß hoch denkt, die flüſſige Materie in der engen eben ſo hoch ſtehen als in der weiten, nach Geſetzen der Hydroſtatik. Weil aber der Druck auf den Boden der Röhren und alſo auch auf den Theil, der beide in Gemeinſchaft ſtehende Röhren verbindet, in Proportion der Höhen ins Unendliche immer gröſſer gedacht werden kann, ſo müßte, wenn die mindeſte Reibung zwiſchen den Theilen des Flüſſigen ſtattfände, eine Höhe der Röhren gefunden werden können, bey der eine kleine Quantität Waſſer in die engere Röhre gegoſſen, das in der weiteren nicht aus ſeiner Lage verrücken, mithin die Waſſerſeule in dieſer höher zu ſtehen kommen würde, als in jener, weil ſich die unteren Theile, bey ſo großem Drucke derſelben gegen einander, nicht mehr durch ſo kleine bewegende Kraft, als das zugeſetzte Gewicht Waſſer iſt, verſchieben ließen, welches der Erfahrung und ſelbſt dem Begriffe des Flüſſigen zuwider iſt. Eben daſſelbe gilt, wenn man ſtatt des Drucks durch die Schwere den Zuſammenhang der Theile ſetzt, er mag ſo groß ſeyn wie er will. Die angeführte zweyte Definition der Flüſſigkeit, worauf das Grundgeſetz der Hydroſtatik beruht, nämlich daß ſie die Eigenſchaft einer Materie ſey, da ein jeder Theil derſelben ſich nach allen Seiten mit eben derſelben Kraft zu bewegen beſtrebt iſt, womit er in einer gegebenen Direction gedrückt wird, folgt aus der erſten Definition, wenn man damit den Grundſatz der allgemeinen Dynamik verbindet, daß alle Materie urſprünglich elaſtiſch ſey, da denn dieſe nach jeder Seite des Raums, darin ſie zuſammengedrückt iſt, mit derſelben Kraft ſich zu erweitern, d. i. (wenn die Theile einer Materie ſich an einander durch jede Kraft ohne Hindernis verſchieben laſſen, wie es bey der flüſſigen ſo wirklich iſt,) ſich zu bewegen beſtrebt ſeyn muß, womit der Druck in einer jeden Richtung, welche es auch ſey, geſchiehet. Alſo ſind es eigentlich nur die ſtarren Materien, (deren Möglichkeit noch außer dem Zuſammenhange der Theile eines anderen Erklärungsgrundes bedarf) denen man Reibung beylegen darf, und die Reibung ſetzt ſchon die Eigenſchaft der Rigidität voraus. Warum aber gewiſſe Materien, ob ſie gleich vielleicht nicht größere, vielleicht wol gar kleinere Kraft des Zuſammenhanges haben, als andere flüſſige, dennoch dem Verſchieben der Theile ſo mächtig widerſtehen, und daher nicht anders, als durch Aufhebung des Zuſammenhanges aller Theile in einer gegebenen Fläche zugleich, ſich trennen laſſen, welches denn den

Schein eines vorzüglichen Zuſammenhanges giebt, wie alſo ſtarre Körper möglich ſeyn, das iſt immer noch ein unaufgelöſetes Problem, ſo leicht als auch die gemeine Naturlehre damit fertig zu werden glaubt.

3. **Elaſticität** (Springkraft) iſt das Vermögen einer Materie, ihre **durch eine andere bewegende Kraft veränderte Größe oder Geſtalt, bey Nachlaſſung derſelben wiederum anzunehmen.** Sie iſt entweder **expanſive**, oder **attractive** Elaſticität; jene, um nach der Zuſammendrückung das vorige gröſſere, dieſe, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen. (Die attractive Elaſticität iſt, wie es ſchon der Ausdruck zeigt, offenbar abgeleitet. Ein eiſerner Drath, durch angehängte Gewichte gedehnt, ſpringt, wenn man das Band abſchneidet, in ſein Volumen zurück, Vermöge derſelben Attraction, die die Urſache ſeines Zuſammenhanges iſt, oder bey flüſſigen Materien, wenn die Wärme dem Queckſilber plötzlich entzogen würde, würde die Materie deſſelben eilen, um das vorige kleinere Volumen wieder anzunehmen. Die Elaſticität, die blos in Herſtellung der vorigen Figur beſteht, iſt jederzeit attractiv, wie an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen Fläche auseinander gezerret, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten, und ſo kann auch ein kleiner Tropfen Queckſilber elaſtiſch genannt werden. Aber die expanſive Elaſticität kann eine urſprüngliche, ſie kann aber auch eine abgeleitete ſeyn. So hat die Luft eine abgeleitete Elaſticität, vermit-

telſt der Materie der Wärme, welche mit ihr innigſt vereinigt iſt, und deren Elaſticität vielleicht urſprünglich iſt. Dagegen muß der Grundſtoff des Flüſſigen, welches wir Luft nennen, dennoch als Materie überhaupt ſchon an ſich Elaſticität haben, welche urſprünglich heißt. Von welcher Art eine wahrgenommene Elaſticität ſey, iſt in vorkommenden Fällen nicht möglich mit Gewißheit zu entſcheiden.)

4. **Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heißt mechaniſch; die der Materien aber, ſo fern ſie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechſelſeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heißt chemiſch.** Dieſer chemiſche Einfluß heißt **Auflöſung**, ſo fern er **die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat** (die mechaniſche Theilung, z. B. durch einen Keil, der zwiſchen die Theile einer Materie getrieben wird, iſt alſo, weil der Keil nicht durch eigene Kraft wirkt, von einer chemiſchen gänzlich unterſchieden): derjenige aber, der die Abſonderung zweyer durch einander aufgelöſeten Materien zur Wirkung hat, iſt die **Scheidung**. Die Auflöſung ſpecifiſch verſchiedener Materien durch einander, darinn kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern von ihr ſpecifiſch unterſchiedenen in derſelben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre, iſt die **abſolute Auflöſung**, und kann auch die **chemiſche Durchdringung** genannt werden. (Ob die auflöſenden Kräfte, die

in der Natur wirklich anzutreffen ſind, eine vollſtändige Auflöſung zu bewirken vermögen, mag unausgemacht bleiben. Hier iſt nur die Frage davon, ob ſich eine ſolche nur denken laſſe. Nun iſt offenbar, daß, ſo lange die Theile einer aufgelöſeten Materie noch Klümpchen (moleculae) ſind, nicht minder eine Auflöſung derſelben möglich ſey, als die der gröſſeren, ja daß dieſe wirklich ſo lange fortgehen müſſe, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil alſo in ſolchem Falle kein Theil von dem Volumen der Auflöſung ſeyn kann, der nicht einen Theil des auflöſenden Mittels enthielte, ſo muß dieſes, als ein Continuum, das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil kein Theil eben deſſelben Volumens der Solution ſeyn kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muß dieſe auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwey Materien, und zwar jede derſelben ganz, einen und denſelben Raum erfüllen, ſo **durchdringen** ſie einander. Alſo würde eine vollkommene chemiſche Auflöſung eine Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre, indem bey der letzten gedacht wird, daß bey der größern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiegen, und eine, oder beide ihre Ausdehnung auf nichts bringen können; da hingegen hier die Ausdehnung bleibt, nur daß die Materien nicht außer einander, ſondern in einander d. i. durch **Intusſuſception** (wie man es zu nennen pflegt,) zuſammen einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäßen Raum einnehmen. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine **vollendete** Theilung ins Unendliche enthält, die in dieſem Falle doch keinen Widerſpruch in ſich faßt, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Acceleration geſchieht, überdem durch die Theilung die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materien wachſen, und, da die auflöſende Kraft continuirlich wirkt, die gänzliche Auflöſung in einer **anzugebenden** Zeit vollendet werden kann. Die Unbegreiflichkeit einer ſolchen chemiſchen Durchdringung zweyer Materien iſt auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben. Geht man von dieſer vollſtändigen Auflöſung ab, ſo muß man annehmen, ſie ginge nur bis gewiſſen kleinen Klumpen der aufzulöſenden Materie, die in dem Auflöſungsmittel in geſetzten Weiten von einander ſchwimmen, ohne daß man den mindeſten Grund angeben kann, warum dieſe Klümpchen, da ſie doch immer theilbare Materien ſind, nicht gleichfalls aufgelöſet werden. Denn, daß das Auflöſungsmittel nicht weiter wirke, mag immer in der Natur, ſo weit Erfahrung reicht, ſeine gute Richtigkeit haben; es iſt hier aber nur die Rede von der Möglichkeit einer auflöſenden Kraft, die auch dieſes Klümpchen und ſo ferner jedes andere, was noch übrig bleibt, auflöſe, bis die Solution vollendet iſt. Das Volumen, was die Auflöſung einnimmt, kann der Summe der Räume, die die einander auflöſende Materien vor der Miſchung einnahmen, gleich, oder kleiner, oder auch größer ſeyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die Zurückſtoßungen in Verhältnis ſtehen. Sie machen in der Auflöſung jedes für ſich und beide vereinigt **ein elaſtiſches Medium** aus. Dieſes kann auch **allein** einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöſete Materie ſich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöſenden Mittel ſcheide. Denn die Anziehung des letzteren, da ſie nach allen Seiten gleich ſtark geſchieht, hebt ihren Widerſtand ſelbſt auf, und eine gewiſſe Klebrigkeit im Flüſſigen anzunehmen, ſtimmt auch gar nicht mit der großen Kraft, die dergleichen aufgelöſete Materien, z. B. die Säuren mit Waſſer verdünnt, auf metalliſche Körper ausüben, an die ſie ſich nicht blos anlegen, wie es geſchehen müßte, wenn ſie blos in ihrem Medium ſchwömmen, ſondern die ſie mit großer Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Vehikels verbreiten. Geſetzt auch, daß die Kunſt keine chemiſche Auflöſungskräfte dieſer Art, die eine vollſtändige Auflöſung bewirkten, in ihrer Gewalt hätte, ſo könnte doch vielleicht die Natur ſie in ihren vegetabiliſchen und animaliſchen Operationen beweiſen, und dadurch vielleicht Materien erzeugen, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht zertrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt, da, wenn er ſich nur in leere Zwiſchenräume derſelben vertheilete, die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben würde, weil dieſe nichts von ihr einnehmen könnte. Imgleichen könnte man ſich ſo gar einen ſcheinbarlich freyen Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſchen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwiſchenräume in allen ſelbſt den dichteſten Materien vorzubereiten. Doch es iſt hier nicht der Ort, Hypotheſen zu beſonderen Erſcheinungen, ſondern nur das Princip, wornach ſie alle zu beurtheilen ſind, ausfindig zu machen. Alles was uns der Bedürfnis überhebt, zu leeren Räumen unſere Zuflucht zu nehmen, iſt wirklicher Gewinn für die Naturwiſſenſchaft. Denn dieſe geben gar zu viel Freyheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturkenntnis durch Erdichtung zu erſetzen. Das abſolut Leere und das abſolut Dichte ſind in der Naturlehre ohngefehr das, was der blinde Zufall und das blinde Schickſal in der metaphyſiſchen Weltwiſſenſchaft ſind, nämlich ein Schlagbaum für die herrſchende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder ſie auf dem Polſter dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde.

Was nun aber das Verfahren in der Naturwiſſenſchaft in Anſehung der vornehmſten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen **ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien** betrift, ſo kann man dabey nur zwey Wege einſchlagen: den **mechaniſchen**, durch die Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, oder einen ihm entgegengeſetzten **dynamiſchen** Weg, durch die bloße Verſchiedenheit in der Verbindung der urſprünglichen Kräfte der Zurückſtoßung und Anziehung alle Verſchiedenheiten der Materien zu erklären. Der erſte hat zu Materialien ſeiner Ableitung die **Atomen** und das **Leere**. Ein Atom' iſt ein kleiner Theil der Materie, der phyſiſch untheilbar iſt. **Phyſiſch untheilbar** iſt eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zuſammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann. Ein Atom', ſo fern er ſich durch ſeine Figur von andern ſpecifiſch unterſcheidet, heißt ein **erſtes Körperchen**. Ein Körper (oder Körperchen), deſſen bewegende Kraft von ſeiner Figur abhängt, heißt **Maſchine**. Die Erklärungsart der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien durch die Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile, als Maſchinen, iſt die **mechaniſche Naturphiloſophie**: diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maſchinen, d. i. bloßen Werkzeugen äußerer bewegenden Kräfte, ſondern ihnen urſprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückſtoßung die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie ableitet, kann die **dynamiſche Naturphiloſophie** genannt werden. (Die mechaniſche Erklärungsart, da ſie der Mathematik am fugſamſten iſt, hat unter dem Namen der **Atomiſtik** oder **Corpuſcularphiloſophie** mit weniger Abänderung vom alten **Democrit** an bis auf **Carteſen** und ſelbſt bis zu unſeren Zeiten immer ihr Anſehen und Einfluß auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten. Das Weſentliche derſelben beſteht in der Vorausſetzung der **abſoluten Undurchdringlichkeit** der primitiven Materie, in der **abſoluten Gleichartigkeit** dieſes Stoffs und dem allein übrig gelaſſenen Unterſchiede in der Geſtalt, und in der **abſoluten Unüberwindlichkeit** des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen ſelbſt. Dies waren die **Materialien** zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwol verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bey Hand zu haben, ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen, (denen nichts weiter, als eine äußerlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherley Naturwirkungen **mechaniſch** zu erklären. Die erſte und vornehmſte Beglaubigung dieſes Syſtems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen **Nothwendigkeit, zum ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit** der Materien **leere Räume** zu brauchen, die man innerhalb der Materien und zwiſchen jenen Partikeln vertheilt, in einer Proportion, wie man ſie nöthig fand, zum Behuf einiger Erſcheinungen gar ſo groß, daß der erfüllete Theil des Volumens, auch der dichteſten Materie, gegen den leeren beynahe für nichts zu halten iſt, annahm. — Um nun eine dynamiſche Erklärungsart einzuführen, (die der Experimentalphiloſophie weit angemeſſener und beförderlicher iſt, indem ſie geradezu darauf leitet, die den Materien eigene bewegende Kräfte und deren Geſetze auszufinden, die Freyheit dagegen einſchränkt, leere Zwiſchenräume und Grundkörperchen von beſtimmten Geſtalten anzunehmen, die ſich beide durch kein Experiment beſtimmen und ausfindig machen laſſen,) iſt es gar nicht nöthig neue Hypotheſen zu ſchmieden, ſondern allein das Poſtulat der blos mechaniſchen Erklärungsart: **daß es unmöglich ſey, ſich einen ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ohne Beymiſchung leerer Räume zu denken**, durch die bloße Anführung einer Art, wie er ſich ohne Widerſpruch denken laſſe, zu widerlegen. Denn wenn das gedachte Poſtulat, worauf die blos mechaniſche Erklärungsart fußet, nur erſt als Grundſatz für ungültig erkläret worden, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß man es als Hypotheſe in der Naturwiſſenſchaft nicht aufnehmen müſſe, ſo lange noch eine Möglichkeit übrig bleibt, den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeiten ſich auch ohne alle leere Zwiſchenräume zu denken. Dieſe Nothwendigkeit aber beruht darauf, daß die Materie nicht (wie blos mechaniſche Naturforſcher annehmen) durch abſolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, ſondern durch repulſive Kraft, die ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann, und, da er für ſich nichts mit der Anziehungskraft, welche der Quantität der Materie gemäß iſt, gemein hat, ſie bey einerley Anziehungskraft in verſchiedenen Materien dem Grade nach als **urſprünglich verſchieden** ſeyn könne, folglich auch der Grad der Ausdehnung dieſer Materien bey derſelben Quantität der Materie und umgekehrt die Quantität der Materie unter demſelben Volumen, d. i. die Dichtigkeit derſelben urſprünglich gar große ſpecifiſche Verſchiedenheiten zulaſſe. Auf dieſe Art würde man es nicht unmöglich finden, ſich eine Materie zu denken, (wie man ſich etwa den Aether vorſtellt) die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllete und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichem Volumen, als alle Körper, die wir unſeren Verſuchen unterwerfen können. Die repulſive Kraft muß am Aether in Verhältnis auf die eigene Anziehungskraft deſſelben, ohne Vergleichung größer gedacht werden, als an allen andern uns bekannten Materien. Und das iſt denn auch das einzige, was wir blos darum annehmen, **weil es ſich denken läßt,** nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daß ſich dergleichen ohne leere Räume **nicht denken laſſe.** Denn außer dieſem darf, weder irgend ein Geſetz der anziehenden, noch zurückſtoßenden Kraft, auf Muthmaaſſungen a priori gewagt, ſondern

dern alles, ſelbſt die allgemeine Attraction, als Urſache der Schweren, muß ſammt ihrem Geſetze aus Datis der Erfahrung geſchloſſen werden. Noch weniger wird dergleichen bey den chemiſchen Verwandtſchaften anders, als durch den Weg des Experiments verſucht werden dürfen. Denn es iſt überhaupt über den Geſichtskreis unſerer Vernunft gelegen, urſprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzuſehen, vielmehr beſteht alle Naturphiloſophie in der Zurückführung gegebener, dem Anſcheine nach verſchiedener, Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zu Erklärung der Wirkungen der erſten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unſere Vernunft nicht hinaus kann. Und ſo iſt Nachforſchung der Metaphyſik, hinter dem, was dem empiriſchen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Abſicht nützlich, die Naturphiloſophie, ſo weit als es immer möglich iſt, auf die Erforſchung der dynamiſchen Erklärungsgründe zu leiten, weil dieſe allein beſtimmte Geſetze, folglich wahren Vernunftzuſammenhang der Erklärungen, hoffen laſſen.

Dies iſt nun alles, was Metaphyſik zur Conſtruction des Begrifs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft, in Anſehung der Eigenſchaften, wodurch Materie einen Raum in beſtimmtem Maaße erfüllet, nur immer leiſten kann, nämlich dieſe Eigenſchaften als dynamiſch anzuſehen und nicht als unbedingte urſprüngliche Poſitionen, wie ſie etman eine blos mathematiſche Behandlung poſtuliren würde.

Den Beſchluß kann die bekannte Frage, wegen der Zuläſſigkeit leerer Räume in der Welt, machen. Die **Möglichkeit** derſelben läßt ſich nicht ſtreiten. Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfodert, und, da da dieſer auch die Bedingungen der Geſetze der Verbreitung jener enthält, nothwendig vor aller Materie vorausgeſetzt. So wird der Materie Attractionskraft beygelegt, ſo fern ſie einen Raum um ſich durch Anziehung **einnimmt**, ohne ihn gleichwol zu **erfüllen**, der alſo ſelbſt da, wo Materie wirkſam iſt, als leer gedacht werden kann, weil ſie da nicht durch Zurückſtoßungskräfte wirkſam iſt und ihn alſo nicht erfüllt. Allein leere Räume als **wirklich** anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluß aus derſelben, oder nothwendige Hypotheſis ſie zu erklären, berechtigen. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen, welche, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenſchaft der Materie, ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausſpannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen.

Drittes Hauptſtück.

Metaphyſiſche Anfangsgründe der Mechanik.

Erklärung 1.

Materie iſt das Bewegliche, ſo fern es, als ein ſolches, bewegende Kraft hat.

Anmerkung.

Dieſes iſt nun die dritte Definition von einer Materie. Der blos dynamiſche Begriff konnte die Materie auch als in Ruhe betrachten; die bewegende Kraft, die da in Erwägung gezogen wurde, betraf blos die Erfüllung eines gewiſſen Raumes, ohne daß die Materie, die ihn erfüllete, ſelbſt als bewegt angeſehen werden durfte. Die Zurückſtoßung war daher eine urſprünglich-bewegende Kraft, um Bewegung zu ertheilen; dagegen wird in der Mechanik die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie betrachtet, um dieſe Bewegung einer anderen mitzutheilen. Es iſt aber klar, daß das Bewegliche durch ſeine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht urſprünglich-bewegende Kräfte beſäße, dadurch es vor aller eigener Bewegung in jedem Orte, da es ſich befindet, wirkſam iſt, und daß keine Materie eine andere, die ihrer Bewegung in der geraden Linie **vor ihr** im Wege liegt, gleichmäßige Bewegung eindrücken würde, wenn beide nicht urſprüngliche Geſetze der Zurückſtoßung beſäßen, noch daß ſie eine andere durch ihre Bewegung nöthigen könne in der geraden Linie **ihr zu folgen**, (ſie nachſchleppen könnte) wenn beide nicht Anziehungskräfte beſäßen. Alſo ſetzen alle mechaniſche Geſetze die dynamiſche voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelſt ihrer Zurückſtoßung oder Anziehung, auf welche und mit welchen ſie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer anderen mittheilt. Man wird es mir nachſehen, daß ich der Mittheilung der Bewegung durch Anziehung (z. B. wenn etwa ein Comet, von ſtärkerem Anziehungsvermögen als die Erde, im Vorbeygehen vor derſelben ſie nach ſich fortſchleppte) hier nicht weiter Erwähnung thun werde, ſondern nur der Vermittelung der repulſiven Kräfte, alſo durch Druck, (wie vermittelſt geſpannter Federn,) oder durch Stoß, da ohnedem die Anwendung der Geſetze der einen auf die der anderen nur in Anſehung der Richtungslinie verſchieden, übrigens aber in beiden Fällen einerley iſt.

Erklärung 2.

Die Quantität der Materie iſt die Menge des Beweglichen in einem beſtimmten Raum. Dieſelbe, ſo fern alle ihre Theile in ihrer Bewe-

gung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heißt die **Maſſe**, und man ſagt, eine Materie **wirke in Maſſe**, wenn alle ihre Theile in einerley Richtung bewegt auſſer ſich **zugleich** ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt, heißt ein **Körper** (in mechaniſcher Bedeutung). **Die Gröſſe der Bewegung** (mechaniſch geſchätzt) iſt diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt wird; **Phoronomiſch** beſteht ſie blos in dem Grade der Geſchwindigkeit.

Lehrſatz 1.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bey gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden.

Beweis.

Die Materie iſt ins Unendliche theilbar, folglich kann keiner ihre Quantität durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar beſtimmt werden. Denn wenn dieſes auch in der Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen geſchieht, in welchem Falle die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportional iſt, ſo iſt dieſes doch der Foderung des Lehrſatzes, daß ſie in Vergleichung mit jeder anderen (auch ſpecifiſch verſchiedenen) geſchätzt werden ſoll, zuwider. Alſo kann die Materie, weder unmittelbar, noch mittelbar, in Vergleichung mit jeder andern gültig geſchätzt werden, ſo lange man von ihrer eigenen Bewegung abſtrahirt. Folglich iſt kein anderes allgemein gültiges Maaß derſelben als die Quantität ihrer Bewegung übrig. In dieſer aber kann der Unterſchied der Bewegung, der auf der verſchiedenen Quantität der Materien beruht, nur alsdenn gegeben werden, wenn die Geſchwindigkeit unter den verglichenen Materien als gleich angenommen wird, folglich u. ſ. w.

Zuſatz.

Die Quantität der Bewegung der Körper iſt in zuſammengeſetztem Verhältnis aus dem der Quantität ihrer Materie und ihrer Geſchwindigkeit, d. i. es iſt einerley, ob ich die Quantität der Materie eines Körpers doppelt ſo groß mache, und die Geſchwindigkeit behalte, oder ob ich die Geſchwindigkeit verdoppele und eben dieſe Maſſe behalte. Denn der beſtimmte Begriff von einer Größe iſt nur durch die Conſtruction des Quantum möglich. Dieſe iſt aber in Anſehung des Begriffs der Quantität nichts als die Zuſammenſetzung des Gleichgeltenden; folglich iſt die Conſtruction der Quantität einer Bewegung die Zuſammenſetzung vieler einander gleichgeltender Bewegungen.

Nun iſt es nach den phoronomiſchen Lehrſätzen einerley, ob ich einem Beweglichen einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit oder vielen gleich beweglichen alle kleinere Grade der Geſchwindigkeit ertheile, die aus der durch die Menge des Beweglichen dividirten gegebenen Geſchwindigkeit herauskommen. Hieraus entſpringt zuerſt ein, dem Anſcheine nach, phoronomiſcher Begriff von der Quantität einer Bewegung, als zuſammengeſetzt aus viel Bewegungen auſſer einander, aber doch in einem Ganzen vereinigter, beweglicher Puncte. Werden nun dieſe Puncte als etwas gedacht, was durch ſeine Bewegung bewegende Kraft hat, ſo entſpringt daraus der mechaniſche Begriff von der Quantität der Bewegung. In der Phoronomie aber iſt es nicht thunlich, ſich eine Bewegung als aus vielen auſſerhalb einander befindlichen zuſammengeſetzt vorzuſtellen, weil das Bewegliche, da es daſelbſt ohne alle bewegende Kraft vorgeſtellt wird, in aller Zuſammenſetzung mit mehreren ſeiner Art keinen Unterſchied der Gröſſe der Bewegung giebt, als die mithin blos in der Geſchwindigkeit beſteht. Wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines anderen, ſo verhält ſich auch die Gröſſe ihrer Wirkung, aber wohl zu verſtehen, der ganzen Wirkung. Diejenige, welche blos die Gröſſe eines mit Widerſtande erfülleten Raums (z. B. die Höhe, zu welcher ein Körper mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit wider die Schwere ſteigen, oder die

die Tiefe, zu der derſelbe in weiche Materien dringen kann,) zum Maaſſe der ganzen Wirkung annahmen, brachten ein anderes Geſetz der bewegenden Kräfte bey wirklichen Bewegungen heraus, nämlich das des zuſammengeſetzten Verhältniſſes aus dem der Quantität der Materien und der Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten; allein ſie überſahen die Gröſſe der Wirkung in der gegebenen Zeit, in welcher der Körper ſeinen Raum mit kleinerer Geſchwindigkeit zurücklegt, und dieſe kann doch allein das Maaß einer durch einen gegebenen gleichförmigen Widerſtand erſchöpften Bewegung ſeyn. Es kann alſo auch kein Unterſchied zwiſchen lebendigen und todten Kräften ſtattfinden, wenn die bewegende Kräfte mechaniſch, d. i. als diejenige, die die Körper haben ſo fern ſie ſelbſt bewegt ſind, betrachtet werden, es mag nun die Geſchwindigkeit ihrer Bewegung endlich oder unendlich klein ſeyn (bloße Beſtrebung zur Bewegung); vielmehr würde man weit ſchicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie, wenn man auch von ihrer eigenen Bewegung, auch ſo gar von der Beſtrebung ſich zu bewegen gänzlich abſtrahirt, in andere wirkt, folglich die urſprünglich bewegende Kräfte der Dynamik todte Kräfte, alle mechaniſch d. i. durch eigene Bewegung bewegende Kräfte dagegen, lebendige Kräfte nennen können, ohne auf den Unterſchied der Geſchwindigkeit zu ſehen, deren Grad auch unendlich klein ſeyn darf, wenn ja noch dieſe Benennungen todter und lebendiger Kräfte beybehalten zu werden verdienten.

Anmerkung.

Wir wollen, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Erläuterung der vorſtehenden drey Sätze in einer Anmerkung zuſammenfaſſen.

Daß die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (auſſerhalb einander) könne gedacht werden, wie die Definition es ausſagt, iſt ein merkwürdiger und Fundamentalſatz der allgemeinen Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt: daß Materie keine andere Gröſſe habe, als die, welche in der **Menge** des Mannigfaltigen **auſſerhalb einander** beſteht, folglich auch keinen **Grad** der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von dieſer Menge unabhängig wäre und blos als intenſive Gröſſe betrachtet werden könnte, welches allerdings ſtattfinden würde, wenn die Materie aus Monaden beſtände, deren Realität in aller Beziehung einen Grad haben muß, welcher größer oder kleiner ſeyn kann, ohne von einer Menge der Theile auſſer einander abzuhängen. Was den Begriff der Maſſe in eben derſelben Erklärung betrift, ſo kann man ihn nicht, wie gewöhnlich, mit dem der Quantität für einerley halten. Flüſſige Materien können durch ihre eigene Bewegung in Maſſe, ſie können aber auch im Fluſſe wirken. Im ſogenannten Waſſerhammer wirkt das anſtoßende Waſſer in Maſſe, d. i. mit allen ſeinen Theilen zugleich; eben das geſchieht auch im Waſſer, welches, in einem Gefäße eingeſchloſſen, durch ſein Gewicht auf die Wagſchale, darauf es ſteht, drückt. Dagegen wirkt das Waſſer eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterſchlägigen Waſſerrades nicht in Maſſe, d. i. mit allen ſeinen Theilen, die gegen dieſe anlaufen, zugleich, ſondern nur nach einander. Wenn alſo hier die Quantität der Materie, die, mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat, beſtimmt werden ſoll, ſo muß man allererſt den **Waſſerkörper**, d. i. diejenige Quantität der Materie, die, wenn ſie in Maſſe mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit wirkt (mit ihrer Schwere), dieſelbe Wirkung hervorbringen kann, ſuchen. Daher verſteht man auch gewöhnlich unter dem Worte **Maſſe** die Quantität der Materie eines **feſten Körpers** (das Gefäß, darin ein Flüſſiges eingeſchloſſen iſt, vertritt auch die Stelle der Feſtigkeit deſſelben). Was endlich den Lehrſatz mit dem angehängten Zuſatz zuſammen betrift, ſo liegt darin etwas befremdliches: daß, nach dem erſteren, die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geſchwindigkeit, nach dem zweyten aber wiederum die Quantität der Bewegung (eines Körpers; denn die eines Puncts beſteht blos aus dem Grade der Geſchwindigkeit) bey derſelben Geſchwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geſchätzt werden müſſe, welches im Cirkel herum zu gehen und weder von einem noch dem anderen einen beſtimmten Begriff zu verſprechen ſcheint. Allein dieſer vermeinte Cirkel würde es würklich ſeyn, wenn er eine wechſelſeitige Ableitung zweyer identiſchen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerſeits die Erklärung eines Begriffs, anderer Seits die der Anwendung deſſelben auf Erfahrung. Die Quantität des Beweglichen im Raume iſt die Quantität der Materie; aber dieſe Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) beweiſet ſich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bey gleicher Geſchwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).

Noch iſt zu merken, daß die Quantität der Materie die Quantität der Subſtanz im Beweglichen ſey, folglich nicht die Größe einer gewiſſen Qualität derſelben (der Zurückſtoßung, oder Anziehung, die in der Dynamik angeführt werden), und daß das Quantum der Subſtanz hier nichts anderes als die bloße Menge des Beweglichen bedeute, welches die Materie ausmacht. Denn nur dieſe Menge des Bewegten kann bey derſelben Geſchwindigkeit einen Unterſchied in der Quantität der Bewegung geben. Daß aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Subſtanz beweiſe, beruht auf dem Begriffe der letzteren als dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern iſt) im Raume, welches eben darum keine andere Größe haben kann, als die der Menge des Gleichartigen außerhalb einander. Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat iſt, welches ihr Subject (das Bewegliche) beſtimmt, und an einer Materie, als einer Menge des Be-

wegli

weglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bey gleicher Geſchwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, welches bey dynamiſchen Eigenſchaften, deren Größe auch die Größe der Wirkung von einem einzigen Subjecte ſeyn kann (z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elaſticität haben kann), nicht der Fall iſt, ſo erhellet daraus, wie die Quantität der Subſtanz an einer Materie nur mechaniſch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derſelben, und nicht dynamiſch, durch die Größe der urſprünglich bewegenden Kräfte, geſchätzt werden müſſe. Gleichwohl kann die **urſprüngliche Anziehung**, als die Urſache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maaß der Quantität der Materie und ihrer Subſtanz abgeben (wie das wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geſchieht), obgleich hier nicht eigene Bewegung der anziehenden Materie, ſondern ein dynamiſch Maaß, nämlich Anziehungskraft, zum Grunde gelegt zu ſeyn ſcheint. Aber, weil bey dieſer Kraft die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar, auf alle Theile einer andern, geſchieht, und alſo (bey gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt iſt, der ziehende Körper ſich dadurch auch ſelbſt eine Geſchwindigkeit der eigenen Bewegung ertheilt (durch den Widerſtand des Gezogenen), welche, in gleichen äuſſeren Umſtänden, gerade der Menge ſeiner Theile proportionirt iſt, ſo geſchieht die Schätzung hier, obzwar nur indirect, doch in der That mechaniſch.

Lehrſatz 2.

Erſtes Geſetz der Mechanik. Bey allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieſelbe, unvermehrt und unvermindert.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphyſik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß bey allen Veränderungen der Natur keine Subſtanz weder entſtehe noch vergehe, und hier wird nur dargethan, was in der Materie die Subſtanz ſey). In jeder Materie iſt das Bewegliche im Raume das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieſes Beweglichen außerhalb einander die Quantität der Subſtanz. Alſo iſt die Größe der Materie, der Subſtanz nach, nichts anders, als die Menge der Subſtanzen, daraus ſie beſteht. Es kann alſo die Quantität der Materie nicht vermehrt oder vermindert werden, als dadurch, daß neue Subſtanz derſelben entſteht oder vergeht. Nun entſteht und vergeht bey allem Wechſel der Materie die Subſtanz niemals; alſo wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt, noch vermindert, ſondern bleibt immer dieſelbe und zwar im Ganzen, d. i. ſo, daß ſie irgend in der Welt in derſelben Quantität fortdauert, obgleich dieſe oder jene

Materie durch Hinzukunft oder Abſonderung der Theile vermehrt oder vermindert werden kann.

Anmerkung.

Das Weſentliche, was in dieſem Beweiſe der **Subſtanz**, die nur im Raume und nach Bedingungen deſſelben, folglich als Gegenſtand **äußerer** Sinne möglich iſt, characteriſiret, iſt, daß ihre Größe nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ohne daß Subſtanz entſtehe, oder vergehe, darum, weil alle Größe eines blos im Raum möglichen Objects **aus Theilen außerhalb einander** beſtehen muß, dieſe alſo, wenn ſie real (etwas bewegliches) ſind, nothwendig Subſtanzen ſeyn müſſen. Dagegen kann das, was als Gegenſtand des inneren Sinnes betrachtet wird, als Subſtanz eine Größe haben, die **nicht aus Theilen außerhalb einander beſteht,** deren Theile alſo auch nicht Subſtanzen ſind, deren Entſtehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entſtehen oder Vergehen einer Subſtanz ſeyn darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher, dem Grundſatze von der Beharrlichkeit der Subſtanz unbeſchadet, möglich iſt. So hat nämlich das **Bewuſtſeyn,** mithin die Klarheit der Vorſtellungen meiner Seele, und, derſelben zu Folge, auch das Vermögen des Bewuſtſeyns, die Apperception, mit dieſem aber ſelbſt die Subſtanz der Seele einen **Grad,** der größer oder kleiner werden kann, ohne daß irgend eine Subſtanz zu dieſem Behuf entſtehen oder vergehen dürfte. Weil aber, bey allmäliger Verminderung dieſes Vermögens der Apperception, endlich ein gänzliches Verſchwinden derſelben erfolgen müßte, ſo würde doch ſelbſt die Subſtanz der Seele einem allmäligen Vergehen unterworfen ſeyn, ob ſie ſchon einfacher Natur wäre, weil dieſes Verſchwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zertheilung (Abſonderung der Subſtanz von einem Zuſammengeſetzten), ſondern gleichſam durch Erlöſchen, und auch dieſes nicht in einem Augenblicke, ſondern durch allmälige Nachlaſſung des Grades derſelben, es ſey aus welcher Urſache es wolle, erfolgen könnte. Das **Ich**, das allgemeine Correlat der Apperception und ſelbſt blos ein Gedanke, bezeichnet, als ein bloßes Vorwort, ein Ding von unbeſtimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die dieſe Vorſtellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterſchiede, alſo Subſtanz, von der man, was ſie ſey, durch dieſen Ausdruck keinen Begriff hat. Dagegen der Begriff einer Materie als Subſtanz der Begriff des Beweglichen **im Raume** iſt. Es iſt daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Subſtanz bewieſen werden kann, von der erſteren aber nicht, weil bey der Materie ſchon aus ihrem **Begriffe**, nämlich daß ſie das Bewegliche ſey, das nur im Raume möglich iſt, fließt, daß das, was in ihr Größe hat, eine Vielheit des Realen **außer einander**, mithin der Subſtanzen, enthalte, und folglich die Quantität derſelben nur durch Zertheilung, welche kein Verſchwinden iſt, vermindert werden könne, und das letztere in ihr nach dem Geſetze der Stetigkeit auch unmögſich ſeyn würde. Der Gedanke Ich iſt dagegen gar **kein Begriff**, ſondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann alſo auch gar nichts, (auſſer der gänzliche Unterſchied eines Gegenſtandes des inneren Sinnes von dem was blos als Gegenſtand äußerer Sinne gedacht wird) folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Subſtanz, gefolgert werden.

Lehrſatz 3.

Zweytes Geſetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äuſſere Urſache. (Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung, in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äußere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen.)

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphyſik wird der Satz zum Grunde gelegt, daß alle Veränderung eine Urſache habe; hier ſoll von der Materie nur bewieſen werden, daß ihre Veränderung jederzeit eine **äußere** Urſache haben müſſe). Die Materie, als bloßer Gegenſtand äußerer Sinne, hat keine andere Beſtimmungen, als die der äußeren Verhältniſſe im Raume, und erleidet alſo auch keine Veränderungen, als durch Bewegung In Anſehung dieſer, als Wechſels einer Bewegung mit einer andern, oder derſelben mit der

Ruhe, und umgekehrt, muß eine Urſache derſelben angetroffen werden (nach Princ. der Metaph.) Dieſe Urſache aber kann nicht innerlich ſeyn, denn die Materie hat keine ſchlechthin innere Beſtimmungen und Beſtimmungsgründe. Alſo iſt alle Veränderung einer Materie auf äußere Urſache gegründet (d. i. ein Körper beharret, u. ſ. w.)

Anmerkung

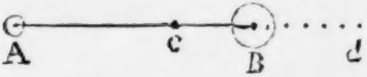
Dieſes mechaniſche Geſetz muß allein das Geſetz der **Trägheit (lex inertiae)** genannt werden, das Geſetz der einer jeden Wirkung entgegengeſetzten gleichen Gegenwirkung kann dieſen Namen nicht führen. Denn dieſes ſagt, was die Materie thut, jenes aber nur was ſie nicht thut, welches dem Ausdrucke der Trägheit beſſer angemeſſen iſt. Die Trägheit der Materie iſt und bedeutet nichts anders, als ihre **Lebloſigkeit**, als Materie an ſich ſelbſt. **Leben** heißt das Vermögen einer **Subſtanz** ſich aus einem **inneren Princip** zum Handeln, einer **endlichen Subſtanz** ſich zur Veränderung, und einer **materiellen Subſtanz** ſich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zuſtandes, zu beſtimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Subſtanz, ihren Zuſtand zu verändern, als das **Begehren**, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als **Denken**, mit dem, was davon abhängt, **Gefühl** der Luſt oder Unluſt und **Begierde** oder Willen. Dieſe Beſtimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorſtellungen äußerer Sinne und alſo auch nicht zu den Beſtimmungen der Materie als Materie. Alſo iſt alle Materie als ſolche **leblos**. Das ſagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr. Wenn wir die Urſache irgend einer Veränderung der Materie im Leben ſuchen, ſo werden wir es auch ſo fort in einer anderen, von der Materie verſchiedenen, obzwar mit ihr verbundenen Subſtanz zu ſuchen haben. Denn in der Naturkenntniß iſt es nöthig, zuvor die Geſetze der Materie als einer ſolchen zu kennen und ſie von dem Beytritte aller anderen wirkenden Urſachen zu läutern, ehe man ſie damit verknüpft, um wohl zu unterſcheiden, was, und wie jede derſelben für ſich allein wirke. Auf dem Geſetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Subſtanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwiſſenſchaft ganz und gar. Das Gegentheil des erſtern, und daher auch der Tod aller Naturphiloſophie, wäre der **Hylozoiſm**. Aus eben demſelben Begriffe der Trägheit, als bloßer **Lebloſigkeit**, fließt von ſelbſt, daß ſie nicht ein **poſitives Beſtreben** ſeinen Zuſtand zu erhalten bedeute. Nur lebende Weſen werden in dieſem letzteren Verſtande träg genannt, weil ſie eine Vorſtellung von einem anderen Zuſtande haben, den ſie verabſcheuen, und ihre Kraft dagegen anſtrengen.

Lehrſatz 4.

Drittes mechaniſches Geſetz. In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphyſik muß der Satz entlehnt werden, daß alle äußere Wirkung in der Welt Wechſelwirkung ſey. Hier ſoll, um in den Schranken der Mechanik zu bleiben, nur gezeigt werden, daß dieſe Wechſelwirkung (actio mutua) zugleich Gegenwirkung (reactio) ſey; allein ich kann, ohne der Vollſtändigkeit der Einſicht Abbruch zu thun, jenes metaphyſiſche Geſetz der Gemeinſchaft hier doch nicht ganz weglaſſen). Alle thätige Verhältniſſe der Materien im Raume und alle Veränderungen dieſer Verhältniſſe, ſo fern ſie Urſachen von gewiſſen Wirkungen ſeyn können, müſſen jederzeit als wechſelſeitig vorgeſtellt werden, d. i. weil alle Veränderung derſelben Bewegung iſt, ſo kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen abſolut-ruhigen, der dadurch auch in Bewegung geſetzt werden ſoll, gedacht werden, vielmehr muß dieſer nur als relativ-ruhig in Anſehung des Raums, auf den man ihn bezieht, zuſamt dieſem Raume aber in entgegengeſetzter Richtung als mit eben derſelben Quantität der Bewegung im abſoluten Raume bewegt vorgeſtellt werden, als der Bewegte in eben demſelben gegen ihn hat. Denn die Veränderung des Verhältniſſes (mithin die Bewegung) iſt zwiſchen beiden durchaus wechſelſeitig; ſo viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, ſo viel nähert ſich der andere jedem Theil des erſteren, und, weil es hier nicht auf den empiriſchen Raum, der beide Körper umgiebt, ſondern nur auf die Linie, die zwiſchen ihnen liegt, ankommt, (indem dieſe Körper lediglich in Relation auf einander, nach dem Einfluſſe, den die Bewegung des einen auf die Veränderung des Zuſtandes des anderen, mit Abſtraction von aller Relation zum empiriſchen Raume, haben kann, betrachtet werden,) ſo wird ihre Bewegung als blos im abſoluten Raume beſtimmbar betrachtet, in welchem jeder der beiden Körper an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume beygelegt wird, gleichen Antheil haben muß, indem kein Grund da iſt, einem von beiden mehr davon, als dem anderen, beyzulegen. Auf dieſem Fuß wird die Bewegung eines Körpers A gegen einen anderen ruhigen B, in Anſehung deſſen er dadurch bewegend ſeyn kann, auf den abſoluten Raum reducirt, d. i. als Verhältnis wirkender Urſachen blos auf einander bezogen, ſo betrachtet, wie beide an der Bewegung, welche in der Erſcheinung dem Körper A allein beygelegt wird, gleichen Antheil haben, welches nicht anders geſchehen kann, als ſo, daß die Geſchwindigkeit, die im relativen Raume blos dem Körper A beygelegt wird, unter A und B in umgekehrtem Verhältniß der Maſſen, dem A allein die ſeinige im abſoluten Raume, dem B dagegen zuſamt dem relativen Raume, worin er ruht, in entgegengeſetzter Richtung ausgetheilt werde, wodurch dieſelbe Erſcheinung der Bewegung vollkommen beybehalten, die Wirkung aber in der Gemeinſchaft beider Körper auf folgende Art conſtruirt wird.



Es ſey ein Körper A mit einer Geſchwindigkeit = AB in Anſehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Anſehung eben deſſelben Raums ruhig iſt, im Anlaufe. Man theile die Geſchwindigkeit AB in zwey Theile, Ac und Bc, die ſich umgekehrt wie die Maſſen B und A gegen einander verhalten, und ſtelle ſich A mit der Geſchwindigkeit Ac im abſoluten Raume, B aber mit der Geſchwindigkeit Bc in entgegengeſetzter Richtung zuſamt dem relativen Raume bewegt vor: ſo ſind beide Bewegungen einander entgegengeſetzt und gleich, und, da ſie einander wechſelſeitig aufheben, ſo verſetzen ſich beide Körper beziehungsweiſe auf einander, d. i. im abſoluten Raume, in Ruhe. Nun war aber B mit der Geſchwindigkeit Bc in der Richtung BA, die der des Körpers A, nämlich AB, gerade entgegengeſetzt iſt, zuſamt dem relativen Raume in Bewegung. Wenn alſo die Bewegung des Körpers B durch den Stoß aufgehoben wird, ſo wird darum doch die Bewegung des relativen Raums nicht aufgehoben. Alſo bewegt ſich nach dem Stoße der relative Raum in Anſehung beider Körper A und B, (die nunmehr im abſoluten Raume ruhen,) in der Richtung BA mit der Geſchwindigkeit Bc, oder, welches einerley iſt, beide Körper bewegen ſich nach dem Stoße mit gleicher Geſchwindigkeit $Bd = Bc$ in der Richtung des Stoßenden AB. Nun iſt aber, nach dem vorigen, die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und mit der Geſchwindigkeit Bc, mithin auch die in der Richtung Bd mit derſelben Geſchwindigkeit, der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geſchwindigkeit und in der Richtung Ac gleich: folglich iſt die Wirkung, d. i. die Bewegung Bd, die der Körper B durch den Stoß im relativen Raume erhält, und alſo auch die Handlung des Körpers A mit der Geſchwindigkeit Ac der Gegenwirkung Bc jederzeit gleich. Da eben daſſelbe Geſetz (wie die mathematiſche Mechanik lehrt) keine Abänderung erleidet, wenn, anſtatt des Stoßes auf einen ruhigen, ein Stoß deſſelben Körpers auf einen gleichfalls bewegten Körper angenommen wird, imgleichen die Mittheilung der Bewegung durch den Stoß von der durch den Zug nur in der Richtung, nach welcher die Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, unterſchieden iſt: ſo folgt, daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſeyn (daß jeder Stoß nur vermittelſt eines gleichen Gegenſtoßes, jeder Druck vermittelſt eines gleichen Gegendrucks, imgleichen jeder

Zug nur durch einen gleichen Gegenzug die Bewegung eines Körpers dem andern mittheilen könne.) *)

Zuſatz

*) In der Phoronomie, da die Bewegung eines Körpers blos in Anſehung des Raums, als Veränderung der Relation in demſelben, betrachtet wurde, war es ganz gleichgültig, ob ich den Körper im Raume, oder, an ſtatt deſſen, dem relativen Raume eine gleiche aber entgegengeſetzte Bewegung zugeſtehen wollte; beides gab völlig einerley Erſcheinung. Die Quantität der Bewegung des Raums war blos die Geſchwindigkeit, und daher die des Körpers gleichfalls nichts als ſeine Geſchwindigkeit (weswegen er als ein bloßer beweglicher Punct betrachtet werden konnte). In der Mechanik aber, da ein Körper in Bewegung gegen einen anderen betrachtet wird, gegen den er durch ſeine Bewegung ein **Cauſalverhältnis** hat, nämlich das, ihn ſelbſt zu bewegen, indem es entweder bey ſeiner Annäherung durch die Kraft der Undurchdringlichkeit, oder ſeiner Entfernung durch die Kraft der Anziehung, mit ihm in Gemeinſchaft kommt, da iſt es nicht mehr gleichgültig, ob ich einem dieſer Körper, oder dem Raume eine entgegengeſetzte Bewegung zueignen will. Denn nunmehro kommt ein anderer Begriff der Quantität der Bewegung ins Spiel, nämlich nicht derjenigen, die blos in Anſehung des Raumes gedacht wird und allein in der Geſchwindigkeit beſteht, ſondern derjenigen, wobey zugleich die Quantität der Subſtanz (als bewegende Urſache) in Anſchlag gebracht werden muß, und es iſt hier nicht mehr beliebig, ſondern **nothwendig**, jeden der beiden Körper als bewegt anzunehmen, und zwar mit gleicher Quantität der Bewegung in entgegengeſetzter Richtung;

wenn

Zuſatz 1.

Hieraus folgt das, für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige, Naturgeſetz: daß ein jeder Körper, wie groß auch ſeine Maſſe ſey, durch den Stoß eines jeden anderen, wie klein auch ſeine Maſſe oder Geſchwindigkeit ſeyn mag, beweglich ſeyn müſſe. Denn der Bewegung von A in der Richtung AB correſpondirt

---

wenn aber der eine relative in Anſehung des Raumes in Ruhe iſt, ihm die erfoderliche Bewegung zuſamt dem Raume beyzulegen. Denn einer kann auf den anderen durch ſeine eigene Bewegung nicht wirken, als entweder bey der Annäherung vermittelſt der Zurückſtoßungskraft, oder bey der Entfernung vermittelſt der Anziehung. Da beide Kräfte nun jederzeit beiderſeitig in entgegengeſetzten Richtungen und gleich wirken, ſo kann kein Körper vermittelſt ihrer durch ſeine Bewegung auf einen anderen wirken, ohne gerade ſo viel, als der andere mit gleicher Quantität der Bewegung entgegenwirkt. Alſo kann kein Körper einem ſchlechthin-ruhigen durch ſeine Bewegung Bewegung ertheilen, ſondern dieſer muß gerade mit derſelben Quantität der Bewegung (zuſamt dem Raume) in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſeyn, als diejenige iſt, die er durch die Bewegung des erſteren und in der Richtung deſſelben erhalten ſoll. — Der Leſer wird leicht inne werden, daß, unerachtet des etwas Ungewöhnlichen, welches dieſe Vorſtellungsart der Mittheilung der Bewegung an ſich hat, ſie ſich dennoch in das hellſte Licht ſtellen laſſe, wenn man die Weitläuftigkeit der Erläuterung nicht ſcheuet.

dirt nothwendiger Weiſe eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung von B in der Richtung BA. Beide Bewegungen heben durch den Stoß einander im abſoluten Raume auf. Dadurch aber erhalten beide Körper eine Geſchwindigkeit Bd = Bc in der Richtung des Stoßenden, folglich iſt der Körper B für jede noch ſo kleine Kraft des Anſtoßes beweglich.

Zuſatz 2.

Dies iſt alſo das mechaniſche Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht: daß keine Mittheilung der Bewegung ſtattfinde, auſſer ſofern eine Gemeinſchaft dieſer Bewegungen vorausgeſetzt wird, daß alſo kein Körper einen anderen ſtoße, der in Anſehung ſeiner ruhig iſt, ſondern, iſt dieſer es in Anſehung des Raums, nur ſo fern er zuſamt dieſem Raume in gleichem Maaße, aber in entgegengeſetzter Richtung bewegt, mit der Bewegung, die alsdenn dem erſteren zu ſeinem relativen Antheil fällt, zuſammen, allererſt die Quantität der Bewegung gebe, die wir dem erſten im abſoluten Raume beylegen würden. Denn keine Bewegung, die in Anſehung eines anderen Körpers bewegend ſeyn ſoll, kann abſolut ſeyn: iſt ſie aber relativ in Anſehung des letzteren, ſo giebts keine Relation im Raume, die nicht wechſelſeitig und gleich ſey. — Es giebt aber noch ein anderes, nämlich ein dynamiſches Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht ſo fern eine der anderen ihre Bewegung mittheilt, ſondern dieſer urſprünglich ertheilt und durch deren Widerſtreben zugleich in ſich hervorbringt. Dieſe läßt ſich auf ähnliche Art leicht darthun. Denn, wenn die Materie A die Materie B zieht, ſo nöthigt ſie dieſe ſich ihr zu nähern, oder, welches einerley iſt, jene widerſteht der Kraft, womit dieſe ſich zu entfernen trachten möchte. Weil es aber einerley iſt, ob B ſich von A, oder A von B entferne: ſo iſt dieſer Widerſtand zugleich ein Widerſtand, den der Körper B gegen A ausübt, ſo fern er ſich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin ſind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben ſo, wenn A die Materie B zurückſtößt, ſo widerſteht A der Annäherung von B. Da es aber einerley iſt, ob ſich B dem A oder A dem B nähere, ſo widerſteht B auch eben ſo viel der Annäherung von A; Druck und Gegendruck ſind alſo auch jederzeit einander gleich.

Anmerkung 1.

Dies iſt alſo die Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung derſelben, bey ſich führet, welches **Newton** ſich gar nicht getrauete **a priori** zu beweiſen, ſondern ſich deßhalb auf **Erfahrung** berief, welchem zu Gefallen andere eine beſondere Kraft der Materie, unter dem von **Keplern** zuerſt angeführten Namen der **Trägheitskraft** (vis inertiae), in der Naturwiſſenſchaft einführeten, und alſo im Grunde es auch von Erfahrung ableiteten, endlich noch andere in dem Begriffe einer bloßen Mittheilung der Bewegung ſetzten, welche ſie, wie einen allmäligen Uebergang der Bewegung des einen Körpers in den andern anſahen, wobey der bewegende gerade ſo viel einbüßen müſſe, als er dem bewegten ertheilt, bis er dem letzteren keine weiter eindrückt, (wenn er nämlich mit dieſem ſchon bis zur Gleichheit der Geſchwindigkeit in derſelben Richtung gekommen iſt,) *) wodurch ſie im Grunde alle Gegenwirkung aufhoben,

---

*) Die Gleichheit der Wirkung mit der in dieſem Falle fälſchlich ſogenannten Gegenwirkung kommt eben ſo wohl heraus, wenn man bey der Hypotheſe der Transfuſion der Bewegungen aus einem Körper in den anderen, den bewegten Körper A dem ruhigen in einem Augenblicke ſeine ganze Bewegung überliefern läßt, ſo, daß er nach dem Stoße ſelber ruhe, welcher Fall unausbleiblich war, ſo bald man beide Körper als abſolut-hart (welche Eigenſchaft von der Elaſticität unterſchieden werden muß) dachte. Da dieſes Bewegungsgeſetz aber weder mit der Erfahrung, noch mit ſich ſelbſt in der Anwendung zuſammenſtimmen wollte, ſo wußte man ſich nicht anders zu helfen, als dadurch, daß man die Exiſtenz abſolut-harter Körper leugnete, welches ſo viel hieß, als die Zufälligkeit dieſes Geſetzes zugeſtehen, indem es auf der beſonderen Qualität der Materie beruhen ſollte, die einander bewegen. In unſerer Darſtellung dieſes Geſetzes iſt es dagegen ganz einerley, ob man die Körper, die einander ſtoßen, abſolut-hart oder nicht denken will. Wie aber die Trans-

den, d. i. alle wirklich entgegenwirkende Kraft des geſtoßenen gegen den ſtoßenden (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu ſpannen), und außerdem, daß ſie das nicht beweiſen, was in dem genannten Geſetze eigentlich gemeint iſt, die **Mittheilung** der Bewegung ſelbſt, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht erklärten. Denn der Name vom **Uebergang** der Bewegung von einem Körper auf den andern erklärt nichts, und, wenn man ihn nicht etwa (dem Grundſatze accidentia non migrant e ſubſtantiis in ſubſtantias zuwider) buchſtäblich nehmen will, als wenn Bewegung von einem Körper in einen anderen, wie Waſſer aus einem Glaſe in das andere, gegoſſen würde, ſo iſt es hier eben die Aufgabe, wie dieſe Möglichkeit begreiflich zu machen ſey, deren Erklärung nun gerade auf demſelben Grunde beruht, woraus das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird. Man kann ſich

gar

Transfuſioniſten der Bewegung die Bewegung elaſtiſcher Körper durch den Stoß nach ihrer Art erklären wollen, iſt mir ganz unbegreiflich. Denn da iſt klar, daß der ruhende Körper nicht als blos ruhend Bewegung bekomme, die der Stoßende einbüßt, ſondern, daß er im Stoße wirkliche Kraft in entgegengeſetzter Richtung gegen den Stoßenden ausübe, um gleichſam die Feder zwiſchen beiden zuſammen zu drücken, welches von ſeiner Seite eben ſo wohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengeſetzter Richtung) erfodert, als der bewegende Körper ſeiner Seits dazu nöthig hat.

gar nicht denken, wie die Bewegung eines Körpers A mit der Bewegung eines anderen B nothwendig verbunden ſeyn müſſe, als ſo, daß man ſich Kräfte an beiden denkt, die ihnen (dynamiſch) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückſtoßung, und nun beweiſen kann, daß die Bewegung des Körpers A durch Annäherung gegen B mit der Annäherung von B gegen A, und, wenn B als ruhig angeſehen wird, mit der Bewegung deſſelben, **zuſamt ſeinem Raume** gegen A nothwendig verbunden ſey, ſo fern ein Körper mit ihren (urſprünglich) bewegenden Kräften blos relativ auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieſes letztere kann völlig a priori dadurch eingeſehen werden, daß, es mag nun der Körper B in Anſehung des empiriſch kennbaren Raumes ruhig, oder bewegt ſeyn, er doch in Anſehung des Körpers A nothwendig als bewegt, und zwar in entgegengeſetzter Richtung als bewegt, angeſehen werden müſſe; weil ſonſt kein Einfluß deſſelben auf die repulſive Kraft beider ſtattfinden würde, ohne welchen ganz und gar keine mechaniſche Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stoß, möglich iſt.

Anmerkung 2.

Die Benennung der Trägheitskraft (vis inertiae) muß alſo, unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers, aus der Naturwiſſenſchaft gänzlich weggeſchafft werden, nicht allein weil ſie einen Widerſpruch im Ausdrucke ſelbſt bey ſich führt, oder auch deswegen, weil das Geſetz der

Trägheit (Lebloſigkeit) dadurch leicht mit dem Geſetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung verwechſelt werden könnte, ſondern vornehmlich, weil dadurch die irrige Vorſtellung derer, die der mechaniſchen Geſetze nicht recht kundig ſind, erhalten und beſtärkt wird, nach welcher die Gegenwirkung der Körper, von der unter dem Namen der Trägheitskraft die Rede iſt, darinn beſtehe, daß die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt, vermindert oder vertilgt, nicht aber die bloße Mittheilung derſelben dadurch bewirkt werde, indem nämlich der bewegende Körper einen Theil ſeiner Bewegung blos dazu aufwenden müßte, um die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches denn reiner Verluſt wäre), mit dem übrigen Theile allein könne er den letzteren in Bewegung ſetzen; bliebe ihm aber nichts übrig, ſo würde er durch ſeinen Stoß den letzteren, ſeiner großen Maſſe wagen, gar nicht in Bewegung bringen. Einer Bewegung kann nichts widerſtehen, als entgegengeſetzte Bewegung eines anderen, keinesweges aber deſſen Ruhe. Hier iſt alſo nicht Trägheit der Materie, d. i. bloßes Unvermögen ſich von ſelbſt zu bewegen, die Urſache eines Widerſtandes. Eine beſondere ganz eigenthümliche Kraft, blos um zu widerſtehen, ohne einen Körper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man könnte alſo die drey Geſetze der allgemeinen Mechanik ſchicklicher ſo benennen: das Geſetz der **Selbſtſtändigkeit**, der **Trägheit**, und der **Gegenwirkung** der Materien

rien (lex Subſiſtentiae, Inertiae, et Antagoniſmi) bey allen ihren Veränderungen derſelben. Daß dieſe, mithin die geſamten Lehrſätze gegenwärtiger Wiſſenſchaft, den Categorien der **Subſtanz**, der **Cauſalität** und der **Gemeinſchaft**, ſo fern dieſe Begriffe auf Materie angewandt werden, genau antworten, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Allgemeine Anmerkung

zur

Mechanik.

Die Mittheilung der Bewegung geſchieht nur vermittelſt ſolcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beywohnen (Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke iſt die **Solicitation** deſſelben, die gewirkte Geſchwindigkeit des letzteren durch die Solicitation, ſo fern ſie in gleichem Verhältnis mit der Zeit wachſen kann, iſt das **Moment** der Acceleration. (Das Moment der Acceleration muß alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil ſonſt der Körper durch daſſelbe in einer gegebenen Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen würde, welche unmöglich iſt. Uebrigens beruht die Möglichkeit der **Beſchleunigung** überhaupt, durch ein fortwährendes Moment derſelben, auf dem Geſetze der Trägheit). Die Solicitation der Materie durch expanſive

Kraft (z. B. einer zuſammengedrückten Luft, die ein Gewichte trägt) geſchieht jederzeit mit einer endlichen Geſchwindigkeit, die Geſchwindigkeit aber, die dadurch einem anderen Körper eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein ſeyn; denn jene iſt nur eine Flächenkraft, oder, welches einerley iſt, die Bewegung eines unendlich kleinen Quantum von Materie, die folglich mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehen muß, um der Bewegung eines Körpers von endlicher Maſſe mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit (einem Gewichte) gleich zu ſeyn. Dagegen iſt die Anziehung eine durchdringende Kraft und als mit einer ſolchen übt ein endliches Quantum der Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum einer andern bewegende Kraft aus. Die Solicitation der Anziehung muß alſo unendlich klein ſeyn, weil ſie dem Moment der Acceleration (welches jederzeit unendlich klein ſeyn muß) gleich iſt, welches bey der Zurückſtoßung, da ein unendlich kleiner Theil der Materie einem endlichen ein Moment eindrücken ſoll, der Fall nicht iſt. Es läßt ſich keine Anziehung mit einer endlichen Geſchwindigkeit denken, ohne daß die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft ſich ſelbſt **durchdringen** müßte. Denn die Anziehung, welche eine endliche Quantität Materie auf eine endliche mit einer endlichen Geſchwindigkeit ausübt, muß eine jede endliche Geſchwindigkeit, womit die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, aber nur mit einem unendlich kleinen Theil der Quantität ihrer Materie entgegenwirkt, in allen Puncten der Zuſammendrückung überlegen ſeyn. Wenn die Anziehung nur eine Flächenkraft iſt, wie man ſich den Zuſammenhang denkt, ſo würde das Gegentheil von dieſem erfolgen. Allein es iſt unmöglich ihn ſo zu denken, wenn er wahre Anziehung (und nicht blos äußere Zuſammendrückung) ſeyn ſoll.

Ein abſolut-harter Körper würde derjenige ſeyn, deſſen Theile einander ſo ſtark zögen, daß ſie durch kein Gewicht getrennt, noch **in ihrer Lage** gegen einander verändert werden könnten. Weil nun die Theile der Materie eines ſolchen Körpers ſich mit einem Moment der Acceleration ziehen müßten, welches gegen das der Schwere unendlich, der Maſſe aber, welche dadurch getrieben wird, endlich ſeyn würde, ſo müßte der Widerſtand durch Undurchdringlichkeit, als expanſive Kraft, da er jederzeit mit einer unendlich-kleinen Quantität der Materie geſchieht, mit mehr als endlicher Geſchwindigkeit der Solicitation geſchehen, d. i. die Materie würde ſich mit unendlicher Geſchwindigkeit auszudehnen trachten, welches unmöglich iſt. Alſo iſt ein abſolut-harter Körper, d. i. ein ſolcher, der einem mit endlicher Geſchwindigkeit bewegten Körper im Stoße einen Widerſtand, der der ganzen Kraft deſſelben gleich wäre, **in einem Augenblick** entgegenſetzte, unmöglich. Folglich leiſtet eine Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder Zuſammenhang, gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerſtand. Hieraus folgt nun das mechaniſche Geſetz der Stetigkeit (lex continui mechanica), nämlich:

an keinem Körper wird der Zuſtand der Ruhe, oder der Bewegung, und an dieſer, der Geſchwindigkeit oder der Richtung, durch den Stoß in einem Augenblicke verändert, ſondern nur in einer gewiſſen Zeit, durch eine unendliche Reihe von Zwiſchenzuſtänden, deren Unterſchied von einander kleiner iſt, als der des erſten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie ſtößt, wird alſo durch deren Widerſtand nicht auf einmal, ſondern nur durch continuirliche Retardation zur Ruhe, oder der, ſo in Ruhe war, nur durch continuirliche Acceleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geſchwindigkeit in einen andern nur nach derſelben Regel verſetzt; imgleichen wird die Richtung ſeiner Bewegung in eine ſolche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders als vermittelſt aller möglichen dazwiſchen liegenden Richtungen, d. i. vermittelſt der Bewegung in einer krummen Linie, verändert (welches Geſetz aus einem ähnlichen Grunde auch auf die Veränderung des Zuſtandes eines Körpers durch Anziehung erweitert werden kann). Dieſe lex continui gründet ſich auf dem Geſetze der Trägheit der Materie, da hingegen das **metaphyſiſche** Geſetz der Stetigkeit auf alle Veränderung (innere ſo wohl als äuſſere) überhaupt ausgedehnt ſeyn müßte, und alſo auf dem bloßen **Begriffe einer Veränderung überhaupt**, als Größe, und der Erzeugung derſelben, (die nothwendig in einer gewiſſen Zeit continuirlich, ſo wie die Zeit ſelbſt, vorginge,) gegründet ſeyn würde, hier alſo keinen Platz findet.

Viertes Hauptſtück.

Metaphyſiſche Anfangsgründe der Phänomenologie.

Erklärung.

Materie iſt das Bewegliche, ſo fern es, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann.

Anmerkung.

Bewegung iſt, ſo wie alles, was durch Sinne vorgeſtellt wird, nur als Erſcheinung gegeben. Damit ihre Vorſtellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfodert, daß etwas durch den Verſtand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorſtellung dem **Subjecte** inhärirt, noch die Beſtimmung eines **Objects** durch dieſelbe. Alſo wird das Bewegliche, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung, wenn ein gewiſſes **Object** (hier alſo ein materielles Ding) in Anſehung des **Prädicats** der Bewegung als **beſtimmt** gedacht wird. Nun iſt aber Bewegung Veränderung der Relation im Raume. Es ſind alſo hier immer zwey Correlata, deren einem in der Erſcheinung **erſtlich** eben ſo gut wie dem anderen die Veränderung beygelegt, und **daſſelbe** entweder, oder das **andere** bewegt genannt werden kann, weil beides gleichgültig iſt, aber

zweytens, deren eines in der Erfahrung mit Ausſchließſung des anderen als bewegt gedacht werden muß, oder **drittens**, deren beide nothwendig durch Vernunft als zugleich bewegt vorgeſtellt werden müſſen. In der Erſcheinung, die nichts als die Relation in der Bewegung (ihrer Veränderung nach) enthält, iſt nichts von dieſen Beſtimmungen enthalten; wenn aber das Bewegliche **als ein ſolches**, nämlich ſeiner Bewegung nach, beſtimmt gedacht werden ſoll, d. i. zum Behuf einer möglichen Erfahrung, iſt es nöthig die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen der Gegenſtand (die Materie) auf eine oder andere Art durch das Prädicat der Bewegung beſtimmt werden müſſe. Hier iſt nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, ſondern der Erſcheinung in Erfahrung; denn beym Scheine iſt der Verſtand mit ſeinen einen Gegenſtand beſtimmenden Urtheilen jederzeit im Spiele, obzwar er in Gefahr iſt das Subjective für objectiv zu nehmen; in der Erſcheinung aber iſt gar kein Urtheil des Verſtandes anzutreffen; welches nicht blos hier, ſondern in der ganzen Philoſophie anzumerken nöthig iſt, weil man ſonſt, wenn von Erſcheinungen die Rede iſt, und man nimmt dieſen Ausdruck für einerley der Bedeutung nach mit dem des Scheins, jederzeit übel verſtanden wird.

Lehrſatz 1.

Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anſehung eines empiriſchen Raumes iſt, zum

Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein blos **mögliches** Prädicat. Eben daſſelbe in gar keiner Relation auf eine Materie auſſer ihr, d. i. **als abſolute Bewegung** gedacht, iſt **unmöglich**.

Beweis.

Ob ein Körper im relativen Raume bewegt, dieſer aber ruhig genannt werde, oder, umgekehrt, dieſer in entgegengeſetzter Richtung gleich geſchwinde bewegt, dagegen jener ruhig genannt werden ſolle, iſt kein Streit über das, was dem Gegenſtande, ſondern nur ſeinem Verhältniſſe zum Subject, mithin der Erſcheinung und nicht der Erfahrung, zukommt. Denn, ſtellt ſich der Zuſchauer in demſelben Raume als ruhig, ſo heißt ihm der Körper bewegt; ſtellt er ſich (wenigſtens in Gedanken) in einem andern und jenen umfaſſenden Raum, in Anſehung deſſen der Körper gleichfalls ruhig iſt, ſo heißt jener relative Raum bewegt. Alſo iſt in der Erfahrung (einer Erkenntnis, die das Object für alle Erſcheinungen gültig beſtimmt,) gar kein Unterſchied zwiſchen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im abſoluten und der entgegengeſetzten gleichen Bewegung des relativen Raums. Nun iſt die Vorſtellung eines Gegenſtandes durch eines von zweyen Prädicaten, die in Anſehung des Objects gleichgeltend ſind und ſich nur in Anſehung des Subjects und ſeiner Vorſtellungsart von einander unterſcheiden, nicht die Beſtimmung nach einem disjunctiven, ſondern blos die Wahl nach einem alternativen Urtheile, (deren das erſtere von zweyen objectiv entgegengeſetzten Prädicaten eines mit Ausſchlieſſung des Gegentheils, das andere aber von objectiv zwar gleichgeltenden, ſubjectiv aber einander entgegengeſetzten Urtheilen, ohne Ausſchlieſſung des Gegentheils vom Object, — alſo durch bloße Wahl — eines zur Beſtimmung deſſelben annimmt) *); das heißt: durch den Begrif der Bewegung, als Gegenſtandes der Erfahrung, iſt es an ſich unbeſtimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieſer in Anſehung jenes als bewegt vorgeſtellt werde. Nun iſt dasjenige, was in Anſehung zweyer einander entgegengeſetzter Prädicate an ſich unbeſtimmt iſt, ſo fern blos möglich. Alſo iſt die geradlinigte Bewegung einer Materie im empiriſchen Raume, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten gleichen Bewegung des Raumes, in der Erfahrung ein blos mögliches Prädicat; welches das erſte war.

Da ferner eine Relation, mithin auch eine Veränderung derſelben, d. i. Bewegung, nur ſo fern ein Gegen-

---

*) Von dieſem Unterſchiede der disjunctiven und alternativen Entgegenſetzung ein Mehreres in der allgemeinen Anmerkung zu dieſem Hauptſtücke.

Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, als beide Correlate Gegenſtände der Erfahrung ſind; der reine Raum aber, den man auch, im Gegenſatze gegen den relativen (empiriſchen), den abſoluten Raum nennt, kein Gegenſtand der Erfahrung und überall nichts iſt: ſo iſt die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empiriſches, d. i. die abſolute Bewegung, ſchlechterdings unmöglich, welches das zweyte war.

Anmerkung

Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Phoronomie.

Lehrſatz 2.

Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein **wirkliches** Prädicat derſelben; dagegen iſt die entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein.

Beweis.

Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten, und, da dieſe ſelbſt eine continuirliche Veränderung der Relation in Anſehung des äuſſeren Raumes iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung dieſer äuſſeren Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Weil nun nach dem Geſetze der Trägheit eine Bewegung, ſo fern ſie entſteht, eine äuſſere Urſache haben muß, gleichwol aber der Körper in jedem Puncte dieſes Kreiſes (nach eben demſelben Geſetze) für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie fortzugehen beſtrebt iſt, welche Bewegung jener äuſſeren Urſache entgegenwirkt, ſo beweiſet jeder Körper in der Kreisbewegung durch ſeine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun iſt die Bewegung des Raumes, zum Unterſchiede der Bewegung des Körpers blos phoronomiſch, und hat keine bewegende Kraft. Folglich iſt das Urtheil, daß hier entweder der Körper, oder der Raum, in entgegengeſetzter Richtung bewegt ſey, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, geſetzt iſt, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeſchloſſen wird; alſo iſt die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterſchiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, folglich die letztere, wenn ſie gleich der Erſcheinung nach mit der erſteren übereinkommt, dennoch im Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der möglichen Erfahrung, dieſer widerſtreitend, alſo nichts als bloßer Schein

Anmerkung.

Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der **Dynamik**; denn eine Bewegung, die nicht ohne den Einfluß einer continuirlich wirkenden äuſſern bewegenden Kraft ſtattfinden kann, beweiſet mittelbar oder unmittelbar, urſprüngliche Bewegkräfte der Materie, es ſey der Anziehung oder Zurückſtoßung. — Uebrigens kann **Newtons** Scholium zu den Definitionen, die er ſeinen Princ. Phil. Nat. Math. vorangeſetzt hat, gegen das Ende, hierüber nachgeſehen werden, aus welchem erhellet, daß die Kreisbewegung zweyer Körper um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achſendrehung der Erde) ſelbſt im leeren Raume, alſo ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem äuſſeren Raume, dennoch vermittelſt der Erfahrung könne erkannt werden, daß alſo eine Bewegung, die eine Veränderung der äuſſeren Verhältniſſe im Raume iſt, empiriſch gegeben werden könne, obgleich dieſer Raum ſelbſt nicht empiriſch gegeben und kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, welches Paradoxon aufgelöſet zu werden verdient.

Lehrſatz 3.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anſehung eines anderen bewegend iſt, iſt eine entgegengeſetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig.

Beweis.

Nach dem dritten Geſetze der Mechanik (lehrſ. 4.) iſt die Mittheilung der Bewegung der Körper nur durch die Gemeinſchaft ihrer urſprünglich bewegenden Kräfte und dieſe nur durch beiderſeitige entgegengeſetzte und gleiche Bewegung möglich Die Bewegung beider iſt alſo wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieſer Bewegung nicht (wie im zweyten lehrſatze) auf dem Einfluſſe äußerer Kräfte beruht, ſondern aus dem Begriffe der Relation des **Bewegten** im Raume zu jedem anderen dadurch **Beweglichen** unmittelbar und unvermeidlich folgt, ſo iſt die Bewegung des letzteren **nothwendig**.

Anmerkung.

Dieſer Lehrſatz beſtimmt die Modalität der Bewegung in Anſehung der Mechanik. — Daß übrigens dieſe drey Lehrſätze die Bewegung der Materie in Anſehung ihrer **Möglichkeit**, **Wirklichkeit** und **Nothwendigkeit**, mithin in Anſehung aller dreyen Categorien der **Modalität** beſtimmen, fällt von ſelbſt in die Augen.

Allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie.

Es zeigen ſich alſo hier drey Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiſſenſchaft unvermeidlich, deren genaue Beſtimmung um deswillen nothwendig, obgleich eben nicht ſo leicht und faßlich iſt, nämlich der Begriff der **Bewegung im relativen** (beweglichen) **Raume**, zweytens der Begriff der **Bewegung im abſoluten** (unbeweglichen) **Raume**, drittens der Begriff der **relativen Bewegung** überhaupt, zum Unterſchiede von der abſoluten. Allen wird der Begriff des abſoluten Raumes zum Grunde gelegt. Wie kommen wir aber zu dieſem ſonderbaren Begriffe, und worauf beruht die Nothwendigkeit ſeines Gebrauchs?

Er kann kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn; denn der Raum ohne Materie iſt kein Object der Wahrnehmung, und dennoch iſt er ein nothwendiger Vernunftbegrif, mithin nichts weiter, als eine bloße **Idee**. Denn, damit Bewegung auch nur als Erſcheinung gegeben werden könne, dazu wird eine empiriſche Vorſtellung des Raums, in Anſehung deſſen das Bewegliche ſein Verhältniß verändern ſoll, erfodert, der Raum aber, der wargenommen werden ſoll, muß material, mithin, dem Begriffe einer Materie überhaupt zu Folge, ſelbſt beweglich ſeyn. Um ihn nun bewegt zu denken, darf man ihn nur als in einem Raume von größerem Umfange enthalten denken und dieſen als ruhig annehmen. Mit dieſem aber läßt ſie eben daſſelbe in Anſehung eines noch mehr erweiterten Raumes veranſtalten und ſo ins Unendliche, ohne jemals zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu ge-

gelangen, in Anſehung deſſen irgend einer Materie ſchlechthin Bewegung oder Ruhe beygelegt werden könne, ſondern der Begriff dieſer Verhältnisbeſtimmungen wird beſtändig abgeändert werden müſſen, nachdem man das Bewegliche mit einem oder dem anderen dieſer Räume in Verhältnis betrachten wird. Da nun die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzuſehen, im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt iſt, ſo erhellet daraus **erſtlich**: daß alle Bewegung oder Ruhe blos relativ und keine abſolut ſeyn könne, d. i. daß Materie blos in Verhältnis auf Materie, niemals aber in Anſehung des bloßen Raumes ohne Materie, als bewegt oder ruhig gedacht werden könne, mithin abſolute Bewegung, d. i. eine ſolche, die ohne alle Beziehung einer Materie auf eine andere gedacht wird, ſchlechthin unmöglich ſey: **zweytens**, daß auch eben darum kein **für alle Erſcheinung** gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ſey, ſondern man ſich einen Raum, in welchem dieſer ſelbſt als bewegt gedacht werden könne, der aber ſeiner Beſtimmung nach weiter von keinem anderen empiriſchen Raume abhängt und daher nicht wiederum bedingt iſt, d. i. einen abſoluten Raum, auf den alle relative Bewegungen bezogen werden können, denken müſſe, in welchem alles Empiriſche beweglich iſt, eben darum, damit in demſelben alle Bewegung des Materiellen, als blos relativ gegen einander, als alternativ = wechſelſeitig *), keine aber als abſolute Bewegung oder Ruhe (d. i. indem das eine bewegt heißt, das andere, worauf in Beziehung

ziehung

---

*) In der Logik bezeichnet das Entweder = Oder jederzeit ein disjunctives Urtheil; da denn, wenn das eine wahr iſt, das andere falſch ſeyn muß. Z. B. ein Körper iſt entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Denn man redet da lediglich von dem Verhältnis des Erkenntniſſes zum Objecte. In der Erſcheinungslehre, wo es auf das Verhältnis zum Subject ankommt, um darnach das Verhältnis der Objecte zu beſtimmen, iſt es anders. Denn da iſt der Satz: der Körper iſt entweder bewegt und der Raum ruhig, oder umgekehrt, nicht ein disjunctiver Satz in objectiver, ſondern nur in ſubjectiver Beziehung, und beide darin enthaltene Urtheile gelten alternativ. In eben derſelben Phänomenologie, wo die Bewegung nicht blos phoronomiſch, ſondern vielmehr dynamiſch betrachtet wird, iſt dagegen der disjunctive Satz in objectiver Bedeutung zu nehmen; d. i. an die Stelle der Umdrehung eines Körpers kann ich nicht die Ruhe deſſelben und dagegen die entgegengeſetzte Bewegung des Raums annehmen. Wo aber die Bewegung ſogar mechaniſch betrachtet wird, (wie wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft) iſt ſogar das der Form nach disjunctive Urtheil in Anſehung des Objects diſtributiv zu gebrauchen, ſo daß die Bewegung nicht entweder dem einen oder dem andern, ſondern einem jeden ein gleicher Antheil daran beygelegt werden muß. Dieſe Unterſcheidung der alternativen, disjunctiven und diſtributiven Beſtimmung eines Begriffs, in Anſehung entgegengeſetzter Prädicate, hat ihre Wichtigkeit, kann aber hier nicht weiter erörtert werden.

ziehung jenes bewegt iſt, gleichwol als ſchlechthin ruhig vorgeſtellt wird) gelten möge. Der abſolute Raum iſt alſo nicht, als ein Begriff von einem wirklichen Object, ſondern als eine Idee, welche zur Regel dienen ſoll, alle Bewegung in ihm blos als relativ zu betrachten, nothwendig, und alle Bewegung und Ruhe muß auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll.

So wird die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, jenen Raum aber im abſoluten (der nicht in die Sinne fällt) in entgegengeſetzter Richtung bewegt, und dieſe Vorſtellung als diejenige denke, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle mögliche Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen, die ein Körper allenfalls zugleich haben mag, auf den Erfahrungsbegriff, der ſie insgeſamt vereinigt, nämlich den der blos relativen Bewegung und Ruhe, zurückgeführt werden.

Die Kreisbewegung, weil ſie, nach dem zweyten Lehrſatze, auch ohne Beziehung auf den äuſſeren empiriſch-gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann, ſcheint doch in der That abſolute Bewegung zu ſeyn. Denn die relative in Anſehung des äußeren Raums (z. B. die Achſendrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels), iſt eine **Erſcheinung,** an deren Stelle die entgegengeſetzte Bewegung dieſes Raums (des Himmels) in derſelben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, geſetzt werden kann, die aber nach dieſem Lehrſatze in der Erfahrung durchaus nicht an deren Stelle geſetzt werden darf, mithin auch jene Kreisdrehung nicht als äußerlich relativ vorgeſtellt werden ſoll, welches ſo lautet, als ob dieſe Art der Bewegung für abſolut anzunehmen ſey.

Allein es iſt wohl zu merken: daß hier von der wahren (wirklichen) **Bewegung**, die doch nicht als ſolche **erſcheint**, die alſo, wenn man ſie blos nach empiriſchen Verhältniſſen zum Raume beurtheilen wolte, für **Ruhe** könnte gehalten werden, d. i. von der **wahren Bewegung**, zum Unterſchiede vom **Schein**, nicht aber von ihr als abſoluten Bewegung im Gegenſatze der relativen die Rede ſey, mithin die Kreisbewegung, ob ſie zwar in der Erſcheinung keine Stellen-Veränderung, d. i. keine phoronomiſche, des Verhältniſſes des Bewegten **zum** (empiriſchen) **Raume**, zeigt, dennoch eine durch Erfahrung erweisliche continuirliche dynamiſche Veränderung des Verhältniſſes der Materie **in ihrem Raume**, z. B. eine beſtändige Verminderung der Anziehung durch eine Beſtrebung zu entfliehen, als Wirkung der Kreisbewegung, zeige und dadurch den Unterſchied derſelben vom Schein ſicher bezeichne. Man kann ſich z. B. die Erde im unendlichen leeren Raum als um die Achſe gedreht vorſtellen, und dieſe Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältnis der Theile der Erde untereinander, noch zum Raume außer ihr, phoronomiſch, d. i. in der Erſcheinung verändert wird. Denn in Anſehung des erſteren als empiriſchen Raumes verändert nichts auf und in der Erde ſeine Stelle, und in Beziehung des zweyten, der ganz leer iſt, kann überall kein äußeres verändertes Verhältnis, mithin auch keine Erſcheinung einer Bewegung ſtattfinden. Allein, wenn ich mir eine zum Mittelpunct der Erde hingehende tiefe Höle vorſtelle, und laſſe einen Stein darin fallen, finde aber, daß, obzwar in jeder Weite vom Mittelpuncte die Schwere immer nach dieſem hingerichtet iſt, der fallende Stein dennoch von ſeiner ſenkrechten Richtung im fallen continuirlich und zwar von Weſt nach Oſt abweiche, ſo ſchließe ich, die Erde ſey von Abend gegen Morgen um die Achſe gedreht. Oder wenn ich auch außerhalb den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, und er bleibt nicht über demſelben Puncte der Oberfläche, ſondern entfernt ſich von demſelben von Oſten nach Weſten, ſo werde ich auf eben dieſelbe vorhergenannte Achſendrehung der Erde ſchließen und beiderley Wahrnehmungen werden zum Beweiſe der Wirklichkeit dieſer Bewegung hinreichend ſeyn, wozu die Veränderung des Verhältniſſes zum äußeren Raume (dem beſtirnten Himmel) nicht hinreicht, weil ſie bloße Erſcheinung iſt, die von zwey in der That entgegengeſetzten Gründen herrühren kann und nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erſcheinungen dieſer Veränderung abgeleitetes Erkenntnis, d. i. Erfahrung, iſt. Daß aber dieſe Begung, ob ſie gleich keine Veränderung des Verhältniſſes zum empiriſchen Raume iſt, dennoch keine abſolute Bewegung, ſondern continuirliche Veränderung der Relationen der Materien zu einander, obzwar im abſoluten Raume vorgeſtellt, mithin wirklich nur relative und ſogar darum allein wahre Bewegung ſey, das beruht auf der Vorſtellung der wechſelſeitigen continuirlichen **Entfernung** eines jeden Theils der Erde (außerhalb der Achſe) von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegenüber liegenden. Denn dieſe Bewegung iſt im abſoluten Raume wirklich, indem dadurch der Abgang der gedachten Entfernung, den die Schwere für ſich allein dem Körper zuziehen würde, und zwar ohne alle dynamiſche zurücktreibende Urſache (wie man aus dem von Newton Princ. Ph. N. pag. 10. Edit. 1714. *) gewählten Beyſpiele erſehen kann), mithin durch wirkliche, aber auf den innerhalb der bewegten Materie (nämlich des Centrum derſelben) beſchloſſenen, nicht aber auf den äußeren Raum bezogene Bewegung, continuirlich erſetzt wird.

---

*) Er ſagt daſelbſt: Motus quidem veros corporum ſingulorum cognoſcere et ab apparentibus actu diſcriminare difficillimum eſt: propterea, quod partes ſpatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in ſenſus. Cauſſa tamen non eſt prorſus deſperata. Hierauf läßt er zwey durch einen Faden verknüpfte Kugeln ſich um ihren gemeinſchaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie die Wirklichkeit ihrer Bewegung ſamt der Richtung derſelben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Ich habe dieſes auch an der um ihre Achſe bewegten Erde unter etwas veränderten Umſtänden zu zeigen geſucht.

Was den Fall **des dritten Lehrſatzes** anlangt, ſo bedarf es, um die Wahrheit der wechſelſeitig-entgegengeſetzten und gleichen Bewegung beider Körper auch ohne Rückſicht auf den empiriſchen Raum zu zeigen, nicht einmal des im zweyten Fall nöthigen durch Erfahrung gegebenen thätigen dynamiſchen Einfluſſes (der Schwere, oder eines geſpannten Fadens), ſondern die bloße dynamiſche Möglichkeit eines ſolchen Einfluſſes, als Eigenſchaft der Materie, (die Zurückſtoßung oder Anziehung) führt, bey der Bewegung der einen, die gleiche und entgegengeſetzte Bewegung der andern zugleich mit ſich, und zwar aus bloßen Begriffen einer relativen Bewegung, wenn ſie im abſoluten Raume, d. i. nach der Wahrheit betrachtet wird, und iſt daher, wie alles was aus bloßen Begriffen hinreichend erweislich iſt, ein Geſetz einer ſchlechterdings nothwendigen Gegenbewegung.

Es iſt alſo auch keine abſolute Bewegung, wenn gleich ein Körper im leeren Raume in Anſehung eines anderen als bewegt gedacht wird; die Bewegung beider wird hier nicht relativ auf den ſie umgebenden Raum, ſondern nur auf den zwiſchen ihnen, welcher ihr äußeres Verhältniß unter einander allein beſtimmt, als den abſoluten Raum betrachtet, und iſt alſo wiederum nur relativ. Abſolute Bewegung würde alſo nur diejenige ſeyn, die einem Körper ohne ein Verhältnis auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine ſolche wäre allein die geradlinigte Bewegung des **Weltganzen**, d. i. des Syſtems aller Materie. Denn, wenn außer einer Materie noch irgend eine andere, ſelbſt durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, ſo würde die Bewegung ſchon relativ ſeyn. Um deswillen iſt ein jeder Beweis eines Bewegungsgeſetzes, der darauf hinausläuft, daß das Gegentheil deſſelben eine geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes zur Folge haben müßte, ein apodictiſcher Beweis der Wahrheit deſſelben; blos weil daraus abſolute Bewegung folgen würde, die ſchlechterdings unmöglich iſt. Von der Art iſt das Geſetz des **Antagoniſms** in aller Gemeinſchaft der Materie durch Bewegung. Denn eine jede Abweichung von demſelben würde den gemeinſchaftlichen Mittelpunct der Schwere aller Materie, mithin das ganze Weltgebäude aus der Stelle rücken, welches dagegen, wenn man dieſes ſich als um ſeine Achſe gedreht vorſtellen wollte, nicht geſchehen würde, welche Bewegung alſo immer noch zu denken möglich, obzwar anzunehmen, ſo viel man abſehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen ſeyn würde.

Auf die verſchiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte haben auch die verſchiedenen Begriffe vom **leeren Raume** ihre Beziehung. Der leere Raum in **phoronomiſcher** Rückſicht, der auch der abſolute Raum heißt, ſollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden; denn er iſt nur die Idee von einem Raume, in welchem ich von aller beſonderen Materie, die ihn zum Gegenſtande der Erfahrung macht, abſtrahire, um in ihm den materiellen, oder jeden empiriſchen Raum, noch als beweglich und dadurch die Bewegung nicht blos einſeitig, als abſolutes, ſondern jederzeit wechſelſeitig, als blos relatives Prädicat zu denken. Er iſt alſo gar nichts, was zur Exiſtenz der Dinge, ſondern blos zur Beſtimmung der Begriffe gehört und ſo fern **exiſtirt** kein leerer Raum. Der leere Raum in **dynamiſcher** Rückſicht iſt der, der nicht erfüllet iſt, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerſteht, folglich keine repulſive Kraft wirkt, und er kann entweder der leere Raum **in** der Welt (vacuum mundanum), oder, wenn dieſe als begrenzt vorgeſtellt wird, der leere Raum **außer** der Welt (vacuum extramundanum) ſeyn; der erſtere auch entweder als zerſtreuter (vacuum diſſeminatum, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht), oder als gehäufter leerer Raum (vacuum coaceruatum, der die Körper, z. B. Weltkörper, von einander abſondert) vorgeſtellt werden, welche Unterſcheidung, da ſie nur auf den Unterſchied der Plätze, die man dem leeren Raum in der Welt anweiſet, beruht, eben nicht weſentlich iſt, aber doch in verſchiedener Abſicht gebraucht wird, der erſte, um den ſpecifiſchen Unterſchied der Dichtigkeit, der zweyte, um die Möglichkeit einer von allem äußeren Widerſtande freyen Bewegung im Weltraume davon abzuleiten. Daß den leeren Raum **in der erſteren Abſicht** anzunehmen nicht

nöthig ſey, iſt ſchon in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik gezeigt worden; daß er aber **unmöglich** ſey, kann aus ſeinem Begriffe allein, nach dem Satze des Widerſpruchs, keinesweges bewieſen werden. Gleichwol, wenn hier auch kein blos logiſcher Grund der Verwerfung deſſelben anzutreffen wäre, könnte doch ein allgemeiner phyſiſcher Grund, ihn aus der Naturlehre zu verweiſen, nämlich der von der Möglichkeit der Zuſammenſetzung einer Materie überhaupt, daſeyn, wenn man die letztere nur beſſer einſähe. Denn, wenn die **Anziehung**, die man zur Erklärung des Zuſammenhanges der Materie annimmt, nur ſcheinbare, nicht wahre Anziehung, vielmehr etwa blos die Wirkung einer **Zuſammendrückung** durch äußere im Weltraume allenthalben verbreitete Materie (den Aether), welche ſelbſt nur durch eine allgemeine und urſprüngliche Anziehung, nämlich die Gravitation, zu dieſem Drucke gebracht wird, ſeyn ſollte, welche Meinung manche Gründe für ſich hat, ſo würde der leere Raum innerhalb den Materien, wenn gleich nicht logiſch, doch dynamiſch und alſo phyſiſch unmöglich ſeyn, weil jede Materie ſich in die leeren Räume, die man innerhalb derſelben annähme, (da ihrer expanſiven Kraft hier nichts widerſteht) von ſelbſt ausbreiten und ſie jederzeit erfüllet erhalten würde. Ein leerer Raum **außer der Welt** würde, wenn man unter dieſer den Inbegriff aller vorzüglich attractiven Materien (der großen Weltkörper) verſteht, aus eben denſelben Gründen unmöglich ſeyn, weil nach dem Maaße als die Entfernung von dieſen zunimmt, auch die Anziehungskraft auf den Aether, (der jene Körper alle einſchließt und, von jener getrieben, ſie in ihrer Dichtigkeit durch Zuſammendrückung erhält) in umgekehrtem Verhältniſſe abnimmt, dieſer alſo ſelbſt nur ins Unendliche an Dichtigkeit abnehmen, nirgend aber den Raum ganz leer laſſen würde. Daß es indeſſen mit dieſer Wegſchaffung des leeren Raums ganz hypothetiſch zugeht, darf niemand befremden; geht es doch mit der Behauptung deſſelben nicht beſſer zu. Diejenige, welche dieſe Streitfrage dogmatiſch zu entſcheiden wagen, ſie mögen es bejahend oder verneinend thun, ſtützen ſich zuletzt auf lauter metaphyſiſche Vorausſetzungen, wie aus der Dynamik zu erſehen iſt, und es war wenigſtens nöthig, hier zu zeigen, daß dieſe über gedachte Aufgabe gar nicht entſcheiden können. Was drittens den leeren Raum in **mechaniſcher Abſicht** betrift, ſo iſt dieſer das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freye Bewegung zu verſchaffen. Man ſiehet leicht, daß die Möglichkeit oder Unmöglichkeit deſſelben nicht auf metaphyſiſchen Gründen, ſondern dem ſchwer aufzuſchließenden Naturgeheimniſſe, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken ſetze, beruhe. Gleichwol, wenn das, was in der allgem. Anmerk. zur Dynamik von der ins Unendliche möglichen größeren Ausdehnung ſpecifiſch verſchiedener Stoffe, bey derſelben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach) geſagt worden, eingeräumt wird, ſo möchte wol, um der freyen und daurenden Bewegung der Weltkörper willen, einen leeren

Raum anzunehmen, unnöthig ſeyn, weil der Widerſtand, ſelbſt bey gänzlich erfülleten Räumen, alsdenn doch ſo klein, als man will, gedacht werden kann.

Und ſo endigt ſich die metaphyſiſche Körperlehre mit dem **Leeren** und eben darum Unbegreiflichen, worin ſie einerley Schickſal mit allen übrigen Verſuchen der Vernunft hat, wenn ſie im Zurückgehen zu Principien den erſten Gründen der Dinge nachſtrebt, da, weil es ihre Natur ſo mit ſich bringt, niemals etwas anders, als ſo fern es unter gegebenen Bedingungen beſtimmt iſt, zu begreifen, folglich ſie weder beym Bedingten ſtehen bleiben, noch ſich das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wißbegierde ſie auffodert, das abſolute Ganze aller Bedingungen zu faſſen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenſtänden auf ſich ſelbſt zurückzukehren, um, anſtatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen ſich ſelbſt überlaſſenen Vermögens zu erforſchen und zu beſtimmen.

Critik
der
# reinen Vernunft

von

Immanuel Kant,

Profeſſor in Königsberg,
der Königl. Academie der Wiſſenſchaften in Berlin
Mitglied.

Kant
Critik der
reinen Vernunft

Zweyte hin und wieder verbeſſerte Auflage.

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1787.

9256

BACO DE VERVLAMIO.

Inſtauratio magna. Praefatio.

De nobis ipſis ſilemus: De re autem, quae agitur, petimus: vt homines eam non Opinionem, ſed Opus eſſe cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, ſed vtilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde vt ſuis commodis aequi — in commune conſulant — et ipſi in partem veniant. Praeterea vt bene ſperent, neque Inſtaurationem noſtram vt quiddam infinitum et vltra mortale fingant, et animo concipiant; quum reuera ſit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

Sr. Excellenz,

dem

Königl. Staatsminiſter

Freyherrn von Zedlitz.

Gnädiger Herr!

Den Wachsthum der Wiſſenſchaften an ſeinem Theile befördern, heißt an **Ew. Excellenz** eigenem Intereſſe arbeiten; denn dieſes iſt mit jenen, nicht bloß durch den erhabenen Poſten eines Beſchützers, ſondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners, innigſt verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewiſſermaßen in meinem Vermögen iſt, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit **Ew. Excellenz** mich beehren, als könne ich zu dieſer Abſicht etwas beytragen.

Demſelben gnädigen Augenmerke, deſſen **Ew. Excellenz** die erſte Auflage dieſes Werks gewürdigt haben, widme ich nun auch dieſe zweyte und hiemit zugleich alle übrige Angelegenheit meiner literäriſchen Beſtimmung, und bin mit der tiefſten Verehrung

Ew. Excellenz

Königsberg
den 23ſten April
1787.

unterthänig-gehorſamſter
Diener
Immanuel Kant.

Vorrede
zur zweyten Auflage.

Ob die Bearbeitung der Erkenntniſſe, die zum Vernunftgeſchäfte gehören, den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gehe oder nicht, das läßt ſich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn ſie nach viel gemachten Anſtalten und Zurüſtungen, ſo bald es zum Zweck kommt, in Stecken geräth, oder, um dieſen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einſchlagen muß; imgleichen wenn es nicht möglich iſt, die verſchiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinſchaftliche Abſicht erfolgt werden ſoll, einhellig zu machen: ſo kann man immer überzeugt ſeyn, daß ein ſolches Studium bey weitem noch nicht den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft eingeſchlagen, ſondern ein bloßes Herumtappen ſey, und es iſt ſchon ein Verdienſt um die Vernunft, dieſen Weg wo möglich ausfindig zu machen, ſollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müſſen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Daß die Logik dieſen ſicheren Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſey, läßt ſich daraus erſehen, daß ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegſchaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Beſtimmung des Vorgetragenen, als Verbeſſerungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wiſſenſchaft gehört. Merkwürdig iſt noch an ihr, daß ſie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und alſo allem Anſehen nach geſchloſſen und vollendet zu ſeyn ſcheint. Denn, wenn einige Neuere ſie dadurch zu erweitern dachten, daß ſie theils pſychologiſche Capitel von den verſchiedenen Erkenntnißkräften (der Einbildungskraft, dem Witze), theils **metaphyſiſche** über den Urſprung der Erkenntniß oder der verſchiedenen Art der Gewißheit nach Verſchiedenheit der Objecte (dem Idealism, Scepticism u. ſ. w.), theils **anthropologiſche** von Vorurtheilen (den Urſachen derſelben und Gegenmitteln) hineinſchoben, ſo rührt dieſes von ihrer Unkunde der eigenthümlichen Natur dieſer Wiſſenſchaft her. Es iſt nicht Vermehrung, ſondern Verunſtaltung der Wiſſenſchaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen läßt; die Grenze der Logik aber iſt dadurch ganz genau beſtimmt, daß ſie eine Wiſſenſchaft iſt, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag a priori oder empiriſch ſeyn, einen Urſprung oder Object haben, welches es wolle, in unſerem Gemüthe zufällige oder natürliche Hinderniſſe antreffen,) ausführlich darlegt und ſtrenge beweiſet.

Daß es der Logik ſo gut gelungen iſt, dieſen Vortheil hat ſie bloß ihrer Eingeſchränktheit zu verdanken, dadurch ſie berechtigt, ja verbunden iſt, von allen Objecten der Erkenntniß und ihrem Unterſchiede zu abſtrahiren, und in ihr alſo der Verſtand es mit nichts weiter, als ſich ſelbſt und ſeiner Form, zu thun hat. Weit ſchwerer mußte es natürlicher Weiſe für die Vernunft ſeyn, den ſicheren Weg der Wiſſenſchaft einzuſchlagen, wenn ſie nicht bloß mit ſich ſelbſt, ſondern auch mit Objecten zu ſchaffen hat; daher jene auch als Propädevtik gleichſam nur den Vorhof der Wiſſenſchaften ausmacht, und wenn von Kenntniſſen die Rede iſt, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derſelben vorausſetzt, aber die Erwerbung derſelben in eigentlich und objectiv ſo genannten Wiſſenſchaften ſuchen muß.

So fern in dieſen nun Vernunft ſeyn ſoll, ſo muß darin etwas a priori erkannt werden, und ihre Erkenntniß kann auf zweyerley Art auf ihren Gegenſtand bezogen werden, entweder dieſen und ſeinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muß) bloß zu

beſtimmen, oder ihn auch **wirklich zu machen.** Die erſte iſt **theoretiſche**, die andere **practiſche Erkenntniß** der Vernunft. Von beiden muß der **reine** Theil, ſo viel oder ſo wenig er auch enthalten mag, nemlich derjenige, darin Vernunft gänzlich a priori ihr Object beſtimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus anderen Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es giebt übele Wirthſchaft, wenn man blindlings ausgiebt, was einkommt, ohne nachher wenn jene in Stecken geräth, unterſcheiden zu können, welcher Theil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denſelben beſchneiden muß.

Mathematik und **Phyſik** ſind die beiden theoretiſchen Erkenntniſſe der Vernunft, welche ihre **Objecte** a priori beſtimmen ſollen, die erſtere ganz rein, die zweyte wenigſtens zum Theil rein, denn aber auch nach Maaßgabe anderer Erkenntnißquellen als der der Vernunft.

Die **Mathematik** iſt von den früheſten Zeiten her, wohin die Geſchichte der menſchlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den ſichern Weg einer Wiſſenſchaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr ſo leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit ſich ſelbſt zu thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen,

fen, oder vielmehr ſich ſelbſt zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Aegyptern) beym Herumtappen geblieben iſt, und dieſe Umänderung einer **Revolution** zuzuſchreiben ſey, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Verſuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war, und der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeſchlagen und vorgezeichnet war. Die Geſchichte dieſer Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der ſie zu Stande brachte, iſt uns nicht aufbehalten. Doch beweiſet die Sage, welche **Diogenes der Laertier** uns überliefert, der von den kleineſten, und, nach dem gemeinen Urtheil, gar nicht einmal eines Beweiſes benöthigten, Elementen der geometriſchen Demonſtrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erſte Spur der Entdeckung dieſes neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerſt wichtig geſchienen haben müſſe, und dadurch unvergeßlich geworden ſey. Dem erſten, der den **gleichſeitigen Triangel** demonſtrirte, (er mag nun **Thales** oder wie man will geheißen haben,) dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur ſahe, oder auch dem bloßen Begriffe derſelben nachſpüren und gleichſam davon ihre Eigenſchaften ablernen, ſondern durch das, was er nach Begriffen ſelbſt a priori hineindachte und darſtellete, (durch Conſtruction) hervorbringen müſſe, und daß er, um ſicher etwas a priori zu wiſſen, er der Sache nichts beylegen müſſe, als was aus dem nothwendig folgte, was er ſeinem Begriffe gemäß ſelbſt in ſie gelegt hat

Mit der Naturwiſſenſchaft ging es weit langſamer zu, bis ſie den Heeresweg der Wiſſenſchaft traf; denn es ſind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorſchlag des ſinnreichen **Baco** von Verulam dieſe Entdeckung theils veranlaßte, theils, da man bereits auf der Spur derſelben war, mehr belebte, welche eben ſowol nur durch eine ſchnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwiſſenſchaft, ſo fern ſie auf **empiriſche** Principien gegründet iſt, in Erwägung ziehen.

Als **Galilei** ſeine Kugeln die ſchiefe Fläche mit einer von ihm ſelbſt gewählten Schwere herabrollen, oder **Torricelli** die Luft ein Gewicht, was er ſich zum voraus dem einer ihm bekannten Waſſerſäule gleich gedacht hatte, tragen ließ, oder in noch ſpäterer Zeit **Stahl** Metalle in Kalk und dieſen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab *); ſo ging allen Naturforſchern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einſieht, was ſie ſelbſt nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß ſie mit Principien ihrer Urtheile nach beſtändigen Geſetzen vorangehen und die Natur nöthigen müſſe auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber ſich von ihr allein gleichſam am Leitbande gängeln laſſen müſſe; denn ſonſt hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Geſetze zuſammen, welches doch die Vernunft ſucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erſcheinungen für Geſetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das ſie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der ſich alles vorſagen läßt, was der Lehrer will, ſondern eines beſtallten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und ſo hat ſogar Phyſik die ſo vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen,

---

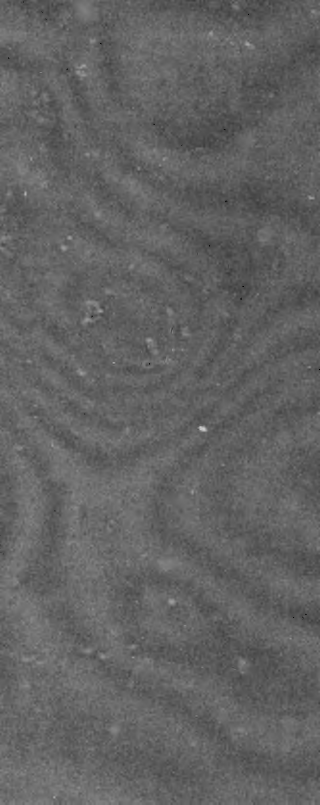
*) Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geſchichte der Experimentalmethode, deren erſte Anfänge auch nicht wohl bekannt ſind.

nigen, was die Vernunft ſelbſt in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu ſuchen, (nicht ihr anzudichten, was ſie von dieſer lernen muß, und wovon ſie für ſich ſelbſt nichts wiſſen würde. Hiedurch iſt die Naturwiſſenſchaft allererſt in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, da ſie ſo viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen geweſen war.

Der **Metaphyſik**, einer ganz iſolirten ſpeculativen Vernunfterkenntniß, die ſich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch bloße Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derſelben auf Anſchauung), wo alſo Vernunft ſelbſt ihr eigener Schüler ſeyn ſoll, iſt das Schickſal bisher noch ſo günſtig nicht geweſen, daß ſie den ſichern Gang einer Wiſſenſchaft einzuſchlagen vermogt hätte; ob ſie gleich älter iſt, als alle übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgeſamt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarey gänzlich verſchlungen werden ſollten. Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in Stecken, ſelbſt wenn ſie diejenigen Geſetze, welche die gemeinſte Erfahrung beſtätigt, (wie ſie ſich anmaaßt) a priori einſehen will. In ihr muß man unzählige mal den Weg zurück thun, weil man findet, daß er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauphauptungen betrift, ſo iſt ſie noch ſo weit davon entfernt, daß ſie vielmehr ein Kampfplatz iſt, der ganz eigentlich dazu beſtimmt zu ſeyn ſcheint, ſeine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter ſich auch den kleinſten Platz hat erkämpfen und auf ſeinen Sieg einen dauerhaften Beſitz gründen können. Es iſt alſo kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmſte iſt, unter bloßen Begriffen, geweſen ſey.

Woran liegt es nun, daß hier noch kein ſicherer Weg der Wiſſenſchaft hat gefunden werden können? Iſt er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unſere Vernunft mit der raſtloſen Beſtrebung heimgeſucht, ihm als einer ihrer wichtigſten Angelegenheiten nachzuſpüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Urſache, Vertrauen in unſere Vernunft zu ſetzen, wenn ſie uns in einem der wichtigſten Stücke unſerer Wißbegierde nicht bloß verläßt, ſondern durch Vorſpiegelungen hinhält, und am Ende betrügt! Oder iſt er bisher nur verfehlt; welche Anzeige können wir benutzen, um bey erneuertem Nachſuchen zu hoffen, daß wir glücklicher ſeyn werden, als andere vor uns geweſen ſind?

Ich ſollte meynen, die Beyſpiele der Mathematik und Naturwiſſenſchaft, die durch eine auf einmal



mal zu Stande gebrachte Revolution das geworden ſind, was ſie jetzt ſind, wäre merkwürdig genug, um dem weſentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen ſo vortheilhaft geworden iſt, nachzuſinnen, und ihnen, ſo viel ihre Analogie, als Vernunfterkenntniſſe, mit der Metaphyſik verſtattet, hierin wenigſtens zum Verſuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unſere Erkenntniß müſſe ſich nach den Gegenſtänden richten; aber alle Verſuche über ſie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unſere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieſer Vorausſetzung zu nichte. Man verſuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphyſik damit beſſer fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenſtände müſſen ſich nach unſerem Erkenntniß richten, welches ſo ſchon beſſer mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derſelben a priori zuſammenſtimmt, die über Gegenſtände, ehe ſie uns gegeben werden, etwas feſtſetzen ſoll. Es iſt hiemit eben ſo, als mit den erſten Gedanken des **Copernicus** bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe ſich um den Zuſchauer, verſuchte, ob es nicht beſſer gelingen möchte, wenn er den Zuſchauer ſich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphyſik kann man nun, was die Anſchauung der Gegenſtände betrifft, es auf ähnliche Weiſe verſuchen. Wenn die Anſchauung ſich nach der Beſchaffenheit der Gegenſtände richten müßte, ſo ſehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wiſſen könne; richtet ſich aber der Gegenſtand (als Object der Sinne) nach der Beſchaffenheit unſeres Anſchauungsvermögens, ſo kann ich mir dieſe Möglichkeit ganz wohl vorſtellen. Weil ich aber bey dieſen Anſchauungen, wenn ſie Erkenntniſſe werden ſollen, nicht ſtehen bleiben kann, ſondern ſie als Vorſtellungen auf irgend etwas als Gegenſtand beziehen und dieſen durch jene beſtimmen muß, ſo kann ich entweder annehmen, die **Begriffe**, wodurch ich dieſe Beſtimmung zu Stande bringe, richten ſich auch nach dem Gegenſtande, und denn bin ich wiederum in derſelben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wiſſen könne; oder ich nehme an, die Gegenſtände, oder, welches einerley iſt, die **Erfahrung**, in welcher ſie allein (als gegebene Gegenſtände) erkannt werden, richte ſich nach dieſen Begriffen, ſo ſehe ich ſofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung ſelbſt eine Erkenntnißart iſt, die Verſtand erfodert, deſſen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenſtände gegeben werden, mithin a priori vorausſetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen ſich alſo alle Gegenſtände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinſtimmen müſſen. Was Gegenſtände betrifft, ſo fern ſie bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (ſo wenigſtens, wie die Vernunft ſie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, ſo werden die Verſuche ſie zu denken (denn denken müſſen ſie ſich doch laſſen) hernach einen herrlichen Probirſtein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nemlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir ſelbſt in ſie legen *).

Dieſer Verſuch gelingt nach Wunſch, und verſpricht der Metaphyſik in ihrem erſten Theile, da ſie ſich nemlich mit Begriffen a priori beſchäfftigt, davon die correſpondirenden Gegenſtände in der Erfahrung jenen angemeſſen gegeben werden können, den

ſiche-

---

*) Dieſe dem Naturforſcher nachgeahmte Methode beſteht alſo darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu ſuchen, was ſich durch ein Experiment beſtätigen oder widerlegen läßt. Nun läßt ſich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn ſie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwiſſenſchaft); alſo wird es nur mit Begriffen und Grundſätzen, die wir a priori annehmen, thunlich ſeyn, indem man ſie nemlich ſo einrichtet, daß dieſelben Gegenſtände einerſeits als Gegenſtände der

Sinne

ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft. Denn man kann nach dieſer Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniß a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr iſt, die Geſetze, welche a priori der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenſtände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweiſen verſehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergiebt ſich aus dieſer Deduction unſeres Vermögens a priori zu erkennen im erſten Theile der Metaphyſik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derſelben, der den zweyten Theil beſchäfftigt, dem Anſcheine nach ſehr nachtheiliges Reſultat, nemlich daß wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die weſentlichſte Angelegenheit dieſer Wiſſenſchaft iſt. Aber hierin

---

Sinne und des Verſtandes für die Erfahrung, andererſeits aber doch als Gegenſtände, die man bloß denkt, allenfalls für die iſolirte und über Erfahrungsgrenze hinausſtrebende Vernunft, mithin von zwey verſchiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es ſich nun, daß, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Geſichtspuncte betrachtet, Einſtimmung mit dem Princip der reinen Vernunft ſtattfinde, bey einerley Geſichtspuncte aber ein unvermeidlicher Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt entſpringe, ſo entſcheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterſcheidung.

liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Reſultats jener erſten Würdigung unſerer Vernunfterkenntniß a priori, daß ſie nemlich nur auf Erſcheinungen gehe, die Sache an ſich ſelbſt dagegen zwar als für ſich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen laſſe. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erſcheinungen hinaus zu gehen treibt, iſt das **Unbedingte**, welches die Vernunft in den Dingen an ſich ſelbſt nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet ſich nun, wenn man annimmt, unſere Erfahrungserkenntniß richte ſich nach den Gegenſtänden als Dingen an ſich ſelbſt, daß das Unbedingte **ohne Widerſpruch gar nicht gedacht** werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unſere Vorſtellung der Dinge, wie ſie uns gegeben werden, richte ſich nicht nach dieſen, als Dingen an ſich ſelbſt, ſondern dieſe Gegenſtände vielmehr, als Erſcheinungen, richten ſich nach unſerer Vorſtellungsart, **der Widerſpruch wegfalle**; und daß folglich das Unbedingte nicht an Dingen, ſo fern wir ſie kennen, (ſie uns gegeben werden,) wol aber an ihnen, ſo fern wir ſie nicht kennen, als Sachen an ſich ſelbſt, angetroffen werden müſſe: ſo zeiget ſich, daß, was wir Anfangs nur zum Verſuche annahmen, gegründet

det ſey. *) Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der ſpeculativen Vernunft alles Fortkommen in dieſem Felde des Ueberſinnlichen abgeſprochen worden, zu verſuchen, ob ſich nicht in ihrer practiſchen Erkenntniß Data finden, jenen transſcendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu beſtimmen, und auf ſolche Weiſe, dem Wunſche der Metaphyſik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unſerem, aber nur in practiſcher Abſicht möglichen Erkenntniſſe a priori zu gelangen. Und bey einem ſolchen Verfahren hat uns die ſpeculative Vernunft zu ſolcher Erweiterung immer doch wenigſtens Platz verſchafft, wenn ſie ihn gleich leer laſſen mußte, und es bleibt uns alſo noch unbenommen, ja wir ſind gar dazu durch ſie aufgefodert, ihn durch

---

*) Dieſes Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches ſie mannigmal den Verſuch der Reduction, im Allgemeinen aber das ſynthetiſche Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analyſis des Metaphyſikers ſchied die reine Erkenntniß a priori in zwey ſehr ungleichartige Elemente, nemlich die der Dinge als Erſcheinungen, und dann der Dinge an ſich ſelbſt. Die Dialectik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten, und findet, daß dieſe Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterſcheidung herauskomme, welche alſo die wahre iſt.

practiſche Data derſelben, wenn wir können, auszufüllen. *)

In jenem Verſuche, das bisherige Verfahren der Metaphyſik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beyſpiele der Geometer und Naturforſcher eine gänzliche Revolution mit derſelben vornehmen, beſteht nun das Geſchäffte dieſer Critik der reinen ſpeculativen Vernunft. Sie iſt ein Tractat von der Methode, nicht ein Syſtem der Wiſſenſchaft ſelbſt; aber ſie verzeichnet gleichwol den ganzen Umriß derſelben, ſo wohl in Anſehung ihrer Grenzen, als auch

den

---

*) So verſchafften die Centralgeſetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was Copernicus anfänglich nur als Hypotheſe annahm, ausgemachte Gewißheit, und bewieſen zugleich die unſichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der Newtoniſchen Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erſtere es nicht gewagt hätte, auf eine widerſinniſche, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenſtänden des Himmels, ſondern in ihrem Zuſchauer zu ſuchen. Ich ſtelle in dieſer Vorrede die in der Critik vorgetragene, jener Hypotheſe analogiſche, Umänderung der Denkart auch nur als Hypotheſe auf, ob ſie gleich in der Abhandlung ſelbſt aus der Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verſtandes, nicht hypothetiſch, ſondern apodictiſch bewieſen wird, um nur die erſten Verſuche einer ſolchen Umänderung, welche allemal hypothetiſch ſind, bemerklich zu machen.

den ganzen inneren Gliederbau derſelben. Denn das hat die reine ſpeculative Vernunft Eigenthümliches an ſich, daß ſie ihr eigen Vermögen, nach Verſchiedenheit der Art, wie ſie ſich Objecte zum Denken wählt, ausmeſſen, und auch ſelbſt die mancherley Arten, ſich Aufgaben vorzulegen, vollſtändig vorzählen, und ſo den ganzen Vorriß zu einem Syſtem der Metaphyſik verzeichnen kann und ſoll; weil, was das erſte betrift, in der Erkenntniß a priori den Objecten nichts beygelegt werden kann, als was das denkende Subject aus ſich ſelbſt hernimmt, und, was das zweyte anlangt, ſie in Anſehung der Erkenntnißprincipien eine ganz abgeſonderte für ſich beſtehende Einheit iſt, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organiſirten Körper, um aller anderen und alle um eines willen daſind, und kein Princip mit Sicherheit in **einer** Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der **durchgängigen** Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch unterſucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphyſik das ſeltene Glück, welches keiner andern Vernunftwiſſenſchaft, die es mit Objecten zu thun hat, (denn die **Logik** beſchäfftigt ſich nur mit der Form des Denkens überhaupt,) zu Theil werden kann, daß, wenn ſie durch dieſe Critik in den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft gebracht worden, ſie das ganze Feld der für ſie gehörigen Erkenntniſſe völlig befaſſen und alſo ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptſtuhl, zum Gebrauche niederlegen kann, weil ſie es bloß mit Principien und den Einſchränkungen ihres Gebrauchs zu thun hat, welche durch jene ſelbſt beſtimmt werden. Zu dieſer Vollſtändigkeit iſt ſie daher, als Grundwiſſenſchaft, auch verbunden, und von ihr muß geſagt werden können: nil actum reputans, ſi quid ſupereſſet agendum.

Aber was iſt denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenſchaft mit einer ſolchen durch Critik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zuſtand gebrachten Metaphyſik, zu hinterlaſſen gedenken? Man wird bey einer flüchtigen Ueberſicht dieſes Werks wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur **negativ** ſey, uns nemlich mit der ſpeculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das iſt auch in der That ihr erſter Nutzen. Dieſer aber wird alsbald **poſitiv**, wenn man inne wird, daß die Grundſätze, mit denen ſich ſpeculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht **Erweiterung**, ſondern, wenn man ſie näher betrachtet, **Verengung** unſeres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem ſie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der ſie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und ſo den reinen (practiſchen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher iſt eine Critik, welche die erſtere einſchränkt, ſo fern zwar **negativ**, aber, indem ſie dadurch zugleich ein Hinderniß, welches den letzteren Gebrauch einſchränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der That von **poſitivem** und ſehr wichtigem Nutzen, ſo bald man überzeugt wird, daß es einen ſchlechterdings nothwendigen practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft (den moraliſchen) gebe, in welchem ſie ſich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu ſie zwar von der ſpeculativen keiner Beyhülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung geſichert ſeyn muß, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen. Dieſem Dienſte der Critik den **poſitiven** Nutzen abzuſprechen, wäre eben ſo viel, als ſagen, daß Policey keinen poſitiven Nutzen ſchaffe, weil ihr Hauptgeſchäffte doch nur iſt, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beſorgen haben, einen Riegel vorzuſchieben, damit ein jeder ſeine Angelegenheit ruhig und ſicher treiben könne. Daß Raum und Zeit nur Formen der ſinnlichen Anſchauung, alſo nur Bedingungen der Exiſtenz der Dinge als Erſcheinungen ſind, daß wir ferner keine Verſtandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniß der Dinge haben, als ſo fern dieſen Begriffen correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenſtande als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ſo fern es Object der ſinnlichen Anſchauung iſt, d. i. als Erſcheinung, Erkenntniß haben können, wird im analytiſchen Theile der Critik bewieſen; woraus denn freylich die Einſchränkung aller nur möglichen ſpeculativen Erkenntniß der Vernunft auf bloße Gegenſtände der **Erfahrung** folgt. Gleichwol wird, welches wohl gemerkt werden muß, doch dabey immer vorbehalten, daß wir eben dieſelben Gegenſtände auch als Dinge an ſich ſelbſt, wenn gleich nicht **erkennen**, doch wenigſtens müſſen **denken** können *). Denn ſonſt würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erſcheiſcheinung ohne etwas wäre, was da erſcheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unſere Critik nothwendiggemachte Unterſcheidung der Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung, von eben denſelben, als Dingen an ſich ſelbſt, wäre gar nicht gemacht, ſo müßte der Grundſatz der Cauſalität und mithin der Naturmechanism in Beſtimmung derſelben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Urſachen gelten. Von eben demſelben Weſen alſo, z. B. der menſchlichen Seele, würde ich nicht ſagen können, ihr Wille ſey frey, und er ſey doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frey, ohne in einen offenbaren Widerſpruch zu gerathen; weil ich die Seele in beiden Sätzen in **eben derſelben Bedeutung**, nemlich als Ding überhaupt, (als Sache an ſich ſelbſt) genommen habe, und, ohne vorhergehende Critik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Critik nicht geirrt hat, da ſie das Object in **zweyerley Bedeutung** nehmen lehrt, nemlich als Erſcheinung, oder als Ding an ſich ſelbſt; wenn die Deduction ihrer Verſtandesbegriffe richtig iſt, mithin auch der Grundſatz der Cauſalität nur auf Dinge im erſten Sinne genommen, nemlich ſo fern ſie Gegenſtände der Erfahrung ſind, geht, eben dieſelbe aber nach der zweyten Bedeutung ihm nicht unterworfen ſind, ſo wird eben derſelbe Wille in der

---

*) Einen Gegenſtand erkennen, dazu wird erfodert, daß ich ſeine Möglichkeit (es ſey nach dem Zeugniß der Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweiſen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke iſt, ob ich zwar dafür nicht ſtehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten dieſem auch ein Object correſpondire oder nicht. Um einem ſolchen Begriffe aber objective Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erſtere war bloß die logiſche) beyzulegen, dazu wird etwas mehr erfodert. Dieſes Mehrere aber braucht eben nicht in theoretiſchen Erkenntnißquellen geſucht zu werden, es kann auch in practiſchen liegen.

Erſcheinung (den ſichtbaren Handlungen) als dem Naturgeſetze nothwendig gemäß und ſo fern **nicht frey**, und doch andererſeits, als einem Dinge an ſich ſelbſt angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als **frey** gedacht, ohne daß hiebey ein Widerſpruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine ſpeculative Vernunft, (noch weniger durch empiriſche Beobachtung,) mithin auch nicht die Freyheit als Eigenſchaft eines Weſens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuſchreibe, **erkennen** kann, darum weil ich ein ſolches ſeiner Exiſtenz nach, und doch nicht in der Zeit, beſtimmt erkennen müßte, (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anſchauung unterlegen kann, unmöglich iſt,) ſo kann ich mir doch die Freyheit **denken**, d. i. die Vorſtellung davon enthält wenigſtens keinen Widerſpruch in ſich, wenn unſere critiſche Unterſcheidung beider (der ſinnlichen und intellectuellen) Vorſtellungsarten und die davon herrührende Einſchränkung der reinen Verſtandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fließenden Grundſätze, Statt hat. Geſetzt nun, die Moral ſetze nothwendig Freyheit (im ſtrengſten Sinne) als Eigenſchaft unſeres Willens voraus, indem ſie practiſche in unſerer Vernunft liegende urſprüngliche Grundſätze als **Data** derſelben a priori anführt, die ohne Vorausſetzung der Freyheit

heit ſchlechterdings unmöglich wären, die ſpeculative Vernunft aber hätte bewieſen, daß dieſe ſich gar nicht denken laſſe, ſo muß nothwendig jene Vorausſetzung, nemlich die moraliſche, derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerſpruch enthält, folglich **Freyheit** und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegentheil enthält keinen Widerſpruch, wenn nicht ſchon Freyheit vorausgeſetzt wird,) dem **Naturmechanism** den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als daß Freyheit ſich nur nicht ſelbſt widerſpreche, und ſich alſo doch wenigſtens denken laſſe, ohne nöthig zu haben ſie weiter einzuſehen, daß ſie alſo dem Naturmechanism eben derſelben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniß in den Weg lege: ſo behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht Statt gefunden hätte, wenn nicht Critik uns zuvor von unſerer unvermeidlichen Unwiſſenheit in Anſehung der Dinge an ſich ſelbſt belehrt, und alles, was wir theoretiſch **erkennen** können, auf bloße Erſcheinungen eingeſchränkt hätte. Eben dieſe Erörterung des poſitiven Nutzens critiſcher Grundſätze der reinen Vernunft läßt ſich in Anſehung des Begriffs von **Gott** und der **einfachen Natur** unſerer **Seele** zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeygehe. Ich kann alſo

Gott, **Freyheit** und **Unſterblichkeit** zum Behuf des nothwendigen practiſchen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal **annehmen**, wenn ich nicht der ſpeculativen Vernunft zugleich ihre Anmaaßung überſchwenglicher Einſichten **benehme**, weil ſie ſich, um zu dieſen zu gelangen, ſolcher Grundſätze bedienen muß, die, indem ſie in der That bloß auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reichen, wenn ſie gleichwol auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, wirklich dieſes jederzeit in Erſcheinung verwandeln, und ſo alle **practiſche Erweiterung** der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte alſo das **Wiſſen** aufheben, um zum **Glauben** Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphyſik, d.i. das Vorurtheil, in ihr ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen, iſt die wahre Quelle alles der Moralität widerſtreitenden Unglaubens, der jederzeit gar ſehr dogmatiſch iſt. — Wenn es alſo mit einer nach Maaßgabe der Critik der reinen Vernunft abgefaßten ſyſtematiſchen Metaphyſik eben nicht ſchwer ſeyn kann, der Nachkommenſchaft ein Vermächtniß zu hinterlaſſen, ſo iſt dies kein für gering zu achtendes Geſchenk; man mag nun bloß auf die Cultur der Vernunft durch den ſicheren Gang einer Wiſſenſchaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundloſen Tappen und leichtſinnigen Herumſtreifen derſelben ohne Critik ſehen, oder auch auf beſſere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beym gewöhnlichen Dogmatism ſo frühe und ſo viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon ſie nichts verſteht, und darin ſie, ſo wie niemand in der Welt, auch nie etwas einſehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und ſo die Erlernung gründlicher Wiſſenſchaften zu verabſäumen; am meiſten aber, wenn man den unſchätzbarn Vortheil in Anſchlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf **ſocratiſche** Art, nemlich durch den klärſten Beweis der Unwiſſenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphyſik iſt immer in der Welt geweſen, und wird auch wol ferner, mit ihr aber auch eine Dialectik der reinen Vernunft, weil ſie ihr natürlich iſt, darin anzutreffen ſeyn. Es iſt alſo die erſte und wichtigſte Angelegenheit der Philoſophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrthümer verſtopft, allen nachtheiligen Einfluß zu benehmen.

Bey dieſer wichtigen Veränderung im Felde der Wiſſenſchaften, und dem **Verluſte**, den ſpeculative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Beſitze erleiden muß, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen menſchlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demſelben vortheilhaften Zuſtande, als es jemalen war, und der Verluſt trifft nur das **Monopol der Schulen**, keinesweges aber das **Intereſſe der Menſchen**. Ich frage den unbiegſamſten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unſerer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Subſtanz, ob der von der Freyheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanism durch die ſubtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterſcheidungen ſubjectiver und objectiver practiſcher Nothwendigkeit, oder ob der vom Daſeyn Gottes aus dem Begriffe eines allerrealeſten Weſens, (der Zufälligkeit des Veränderlichen, und der Nothwendigkeit eines erſten Bewegers,) nachdem ſie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publicum gelangen und auf deſſen Ueberzeugung den mindeſten Einfluß haben können? Iſt dieſes nun nicht geſchehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menſchenverſtandes zu ſo ſubtiler Speculation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das erſtere betrifft, die jedem Menſchen bemerkliche Anlage ſeiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen ſeiner ganzen Beſtimmung unzulänglich) nie zufrieden geſtellt werden zu können, die Hoffnung eines **künftigen Lebens**, in Anſehung des zweyten die bloße klare Darſtellung der Pflichten im Gegenſatze aller Anſprüche der Neigungen das Bewußtſeyn der **Freyheit**, und endlich, was das dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorſorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weiſen und großen **Welturheber**, die ſich aufs Publicum verbreitende Ueberzeugung, ſo fern ſie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müſſen: ſo bleibt ja nicht allein dieſer Beſitz ungeſtöhrt, ſondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Anſehn, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, ſich keine höhere und ausgebreitetere Einſicht in einem Puncte anzumaaßen, der die allgemeine menſchliche Angelegenheit betrifft, als diejenige iſt, zu der die große (für uns achtungswürdigſte) Menge auch eben ſo leicht gelangen kann, und ſich alſo auf die Cultur dieſer allgemein faßlichen und in moraliſcher Abſicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuſchränken. Die Veränderung betrifft alſo bloß die arroganten Anſprüche der Schulen, die ſich gerne hierin (wie ſonſt mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer ſolcher Wahrheiten möchten halten laſſen, von denen ſie dem Publicum nur den Gebrauch mittheilen, den Schlüſſel derſelben aber für ſich behalten (quod mecum neſcit, ſolus vult ſcire videri). Gleichwol iſt doch auch für einen billigern Anſpruch des ſpeculativen Philoſophen geſorgt. Er bleibt immer ausſchließlich Depoſitär, einer dem Publicum, ohne deſſen Wiſſen, nützlichen Wiſſenſchaft, nemlich der Critik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nöthig es zu ſeyn; weil, ſo wenig dem Volke die fein geſponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben ſo wenig kommen ihm auch die eben ſo ſubtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, ſo wie jeder ſich zur Speculation erhebende Menſch, unvermeidlich in beide geräth, jene dazu verbunden iſt, durch gründliche Unterſuchung der Rechte der ſpeculativen Vernunft einmal für allemal dem Scandal vorzubeugen, das über kurz oder lang ſelbſt dem Volke aus den Streitigkeiten aufſtoßen muß, in welche ſich Metaphyſiker (und als ſolche endlich auch wol Geiſtliche) ohne Critik unausbleiblich verwickeln, und die ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſchen. Durch dieſe kann nun allein dem **Materialism**, **Fatalism**, **Atheism**, dem freygeiſteriſchen **Unglauben**, der **Schwärmerey** und **Aberglauben**, die allgemein ſchädlich werden können, zuletzt auch dem **Idealism** und **Scepticism**, die mehr den Schulen gefährlich ſind, und ſchwerlich ins Publicum übergehen können, ſelbſt die Wurzel abgeſchnitten werden. Wenn Regierungen ſich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befaſſen gut finden, ſo würde es ihrer weiſen Vorſorge für Wiſſenſchaften ſowol als Menſchen weit gemäßer ſeyn, die Freyheit einer ſolchen Critik zu begünſtigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen feſten Fuß gebracht werden können, als den lächerlichen Despotism der Schulen zu unterſtützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geſchrey erheben, wenn man ihre Spinneweben zerreißt, von denen doch das Publicum niemals Notiz genommen hat, und deren Verluſt es alſo auch nie fühlen kann.

Die Critik iſt nicht dem **dogmatiſchen Verfahren** der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniß, als Wiſſenſchaft, entgegengeſetzt, (denn dieſe muß jederzeit dogmatiſch, d. i. aus ſicheren Principien a priori ſtrenge beweiſend ſeyn,) ſondern dem **Dogmatism**, d. i. der Anmaaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philoſophiſchen), nach Principien, ſo wie ſie die Vernunft längſt im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit ſie dazu gelanget iſt, allein fortzukommen. Dogmatism iſt alſo das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft, **ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens.** Dieſe Entgegenſetzung ſoll daher nicht der geſchwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemaaßten Namen der Popularität, oder wol gar dem Scepticism, der mit der ganzen Metaphyſik kurzen Proceß macht, das Wort reden; vielmehr iſt die Critik die nothwendige vorläufige Veranſtaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphyſik als Wiſſenſchaft, die nothwendig dogmatiſch und nach der ſtrengſten Foderung ſyſtematiſch, mithin ſchulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muß, denn dieſe Foderung an ſie, da ſie ſich anheiſchig macht, gänzlich a priori, mithin zu völliger Befriedigung der ſpeculativen Vernunft ihr Geſchäffte auszuführen, iſt unnachlaßlich. In der Ausführung alſo des Plans, den die Critik vorſchreibt, d. i. im künftigen Syſtem der Metaphyſik, müſſen wir dereinſt der ſtrengen Methode des berühmten **Wolf**, des größten unter allen dogmatiſchen Philoſophen, folgen, der zuerſt das Beyſpiel gab, (und durch dies Beyſpiel der Urheber des bisher noch nicht erloſchenen Geiſtes der Gründlichkeit in Deutſchland wurde,) wie durch geſetzmäßige Feſtſtellung der Principien, deutliche Beſtimmung der Begriffe, verſuchte Strenge der Beweiſe, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der ſichere Gang einer Wiſſenſchaft zu nehmen ſey, der auch eben darum eine ſolche, als Metaphyſik iſt, in dieſen Stand zu verſetzen vorzüglich geſchickt war, wenn es ihm beygefallen wäre, durch Critik des Organs, nemlich der reinen Vernunft ſelbſt, ſich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht ſowol ihm, als vielmehr der dogmatiſchen Denkungsart ſeines Zeitalters beyzumeſſen iſt, und darüber die Philoſophen, ſeiner ſowol als aller vorigen Zeiten, einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche ſeine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Critik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts andres im Sinne haben, als die Feſſeln der Wiſſenſchaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewißheit in Meynung, und Philoſophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was dieſe zweyte Auflage betrifft, ſo habe ich, wie billig, die Gelegenheit derſelben nicht vorbeylaſſen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit ſo viel möglich abzuhelfen, woraus manche Mißdeutungen entſprungen ſeyn mögen, welche ſcharfſinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieſes Buchs aufgeſtoßen ſind. In den Sätzen ſelbſt und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form ſowol als der Vollſtändigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich ſie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beſchaffenheit der Sache ſelbſt, nemlich der Natur einer reinen ſpeculativen Vernunft, beyzumeſſen iſt, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ iſt, nemlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um aller willen, mithin jede noch ſo kleine Gebrechlichkeit, ſie ſey ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, ſich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muß. In dieſer Unveränderlichkeit wird ſich dieſes Syſtem, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, ſondern bloß die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Reſultats im Ausgange von den mindeſten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieſes iſt für ſich durch die Endabſicht derſelben im Practiſchen gegeben) zu jedem Theile bewirkt, indem der Verſuch, auch nur den kleinſten Theil abzuändern, ſofort Widerſprüche, nicht bloß des Syſtems, ſondern der allgemeinen Menſchenvernunft herbeyführt, berechtigt mich zu dieſem Vertrauen. Allein in der **Darſtellung** iſt noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieſer Auflage Verbeſſerungen verſucht, welche theils dem Mißverſtande der Aeſthetik, vornemlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verſtandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugſamen Evidenz in den Beweiſen der Grundſätze des reinen Verſtandes, theils endlich der Mißdeutung der der rationalen Pſychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen ſollen. Bis hieher (nemlich nur bis zu Ende des erſten Hauptſtücks der transſcendentalen Dialectik) und weiter nicht erſtrecken ſich meine Abänderungen der Darſtellungsart *), weil

die

---

*) Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des pſychologiſchen Idealisms, und einen ſtrengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objectiven Realität der äußeren Anſchauung S. 275. gemacht habe. Der Idealism mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik für noch ſo unſchuldig gehalten werden, (das er in der That nicht iſt,) ſo bleibt es immer ein Scandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft, das Daſeyn der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſern inneren Sinn her haben,) bloß auf Glauben annehmen zu müſſen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenſtellen zu können. Weil ſich in den Ausdrücken des Beweiſes von der dritten Zeile bis zur ſechſten einige Dunkelheit findet: ſo bitte ich dieſen Period ſo umzuändern: „Dieſes Beharrliche aber kann nicht eine Anſchauung in mir ſeyn. Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden können, ſind Vorſtellungen, und bedürfen, als ſolche, ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben, mithin mein Daſeyn in der Zeit, darin ſie wechſeln, beſtimmt werden könne.„ Man wird gegen dieſen Beweis vermuthlich ſagen: ich bin mir doch nur deſſen, was in mir iſt, d. i. meiner Vorſtellung äußerer Dinge unmittelbar bewußt; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Correſpondirendes außer mir ſey, oder nicht. Allein ich

bin

die Zeit zu kurz und mir in Anſehung des übrigen auch kein Mißverſtand ſachkundiger und unpartei-

ſcher

---

bin mir Meines Daſeyns in der Zeit (folglich auch der Beſtimmbarkeit deſſelben in dieſer) durch innere Erfahrung bewußt, und dieſes iſt mehr, als bloß mich meiner Vorſtellung bewußt zu ſeyn, doch aber einerley mit dem empiriſchen Bewußtſeyn meines Daſeyns, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Exiſtenz verbunden, außer mir iſt, beſtimmbar iſt. Dieſes Bewußtſeyn meines Daſeyns in der Zeit, iſt alſo mit dem Bewußtſeyn eines Verhältniſſes zu etwas außer mir identiſch verbunden, und es iſt alſo Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeußere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äußere Sinn iſt ſchon an ſich Beziehung der Anſchauung auf etwas Wirkliches außer mir, und die Realität deſſelben, zum Unterſchiede von der Einbildung, beruht nur darauf, daß er mit der inneren Erfahrung ſelbſt, als die Bedingung der Möglichkeit derſelben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geſchieht. Wenn ich mit dem intellectuellen Bewußtſeyn meines Daſeyns, in der Vorſtellung Ich bin, welche alle meine Urtheile und Verſtandeshandlungen begleitet, zugleich eine Beſtimmung meines Daſeyns durch intellectuelle Anſchauung verbinden könnte, ſo wäre zu derſelben das Bewußtſeyn eines Verhältniſſes zu etwas außer mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewußtſeyn zwar vorangeht, aber die innere Anſchauung, in der mein Daſeyn allein beſtimmt werden kann, ſinnlich und an Zeitbedingung gebunden iſt, dieſe Beſtimmung aber, mithin die innere Erfahrung ſelbſt, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht iſt, folglich nur in etwas außer

mir,

ſcher Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne daß ich ſie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen darf,

mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muß, abhängt: ſo iſt die Realität des äußeren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt nothwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben ſo ſicher bewußt, daß es Dinge außer mir gebe, die ſich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewußt bin, daß ich ſelbſt in der Zeit beſtimmt exiſtire. Welchen gegebenen Anſchauungen nun aber wirklich Objecte außer mir correſpondiren, und die alſo zum äußeren Sinne gehören, welchem ſie und nicht der Einbildungskraft zuzuſchreiben ſind, muß nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (ſelbſt innere) von Einbildung unterſchieden wird, in jedem beſondern Falle ausgemacht werden, wobey der Satz: daß es wirklich äußere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorſtellung von etwas Beharrlichem im Daſeyn iſt nicht einerley mit der beharrlichen Vorſtellung; denn dieſe kann ſehr wandelbar und wechſelnd ſeyn, wie alle unſere und ſelbſt die Vorſtellungen der Materie, und bezieht ſich doch auf etwas Beharrliches, welches alſo ein von allen meinen Vorſtellungen unterſchiedenes und äußeres Ding ſeyn muß, deſſen Exiſtenz in der Beſtimmung meines eigenen Daſeyns nothwendig mit eingeſchloſſen wird, und mit derſelben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich ſtattfinden würde, wenn ſie nicht (zum Theil) zugleich äußerlich wäre. Das Wie? läßt ſich hier eben ſo wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, deſſen Zugleichſeyn mit dem Wechſelnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

darf, die Rückſicht, die ich auf ihre Erinnerungen genommen habe, ſchon von ſelbſt an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieſer Verbeſſerung aber iſt ein kleiner Verluſt für den leſer verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nemlich daß verſchiedenes, was zwar nicht weſentlich zur Vollſtändigkeit des Ganzen gehört, mancher leſer aber doch ungerne miſſen möchte, indem es ſonſt in anderer Abſicht brauchbar ſeyn kann, hat wegelaſſen oder abgekürzt vorgetragen werden müſſen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt faßlicheren Darſtellung Platz zu machen, die im Grunde in Anſehung der Sätze und ſelbſt ihrer Beweisgründe ſchlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder ſo von der vorigen abgeht, daß ſie durch Einſchaltungen ſich nicht bewerkſtelligen ließ. Dieſer kleine Verluſt, der ohnedem, nach jedes Belieben, durch Vergleichung mit der erſten Auflage erſetzt werden kann, wird durch die größere Faßlichkeit, wie ich hoffe, überwiegend erſetzt. Ich habe in verſchiedenen öffentlichen Schriften (theils bey Gelegenheit der Recenſion mancher Bücher, theils in beſondern Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, daß der Geiſt der Gründlichkeit in Deutſchland nicht erſtorben, ſondern nur durch den Modeton einer geniemäßigen Freyheit im Denken auf kurze Zeit überſchrien worden, und daß die dornichten Pfade der Critik, die zu einer ſchulgerechten, aber als ſolche allein dauerhaften und daher höchſtnothwendigen Wiſſenſchaft der reinen Vernunft führen, muthige und helle Köpfe nicht gehindert haben, ſich derſelben zu bemeiſtern. Dieſen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einſicht noch das Talent einer lichtvollen Darſtellung (deſſen ich mir eben nicht bewußt bin) ſo glücklich verbinden, überlaſſe ich meine in Anſehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, iſt in dieſem Falle keine Gefahr, wol aber nicht verſtanden zu werden. Meinerſeits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlaſſen, ob ich zwar auf alle Winke, es ſey von Freunden oder Gegnern, ſorgfältig achten werde, um ſie in der künftigen Ausführung des Syſtems dieſer Propädevtik gemäß zu benutzen. Da ich während dieſer Arbeiten ſchon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin, (in dieſem Monate ins vier und ſechzigſte Jahr,) ſo muß ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphyſik der Natur ſowol als der Sitten, als Beſtätigung der Richtigkeit der Critik der ſpeculativen ſowol als practiſchen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit ſparſam verfahren, und die Aufhellung ſowol der in dieſem Werke ke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Vertheidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es ſich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen läßt ſich jeder philoſophiſche Vortrag zwacken, (denn er kann nicht ſo gepanzert auftreten, als der mathematiſche,) indeſſen, daß doch der Gliederbau des Syſtems, als Einheit betrachtet, dabey nicht die mindeſte Gefahr läuft, zu deſſen Ueberſicht, wenn es neu iſt, nur wenige die Gewandtheit des Geiſtes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Luſt beſitzen. Auch ſcheinbare Widerſprüche laſſen ſich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zuſammenhange geriſſen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freye Rede fortgehenden Schrift, ausklauben, die in den Augen deſſen, der ſich auf fremde Beurtheilung verläßt, ein nachtheiliges Licht auf dieſe werfen, demjenigen aber, der ſich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, ſehr leicht aufzulöſen ſind. Indeſſen, wenn eine Theorie in ſich Beſtand hat, ſo dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich große Gefahr droheten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuſchleifen, und wenn ſich Männer von Unpartheilichkeit, Einſicht und wahrer Popularität damit beſchäfftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verſchaffen. **Königsberg** im Aprilmonat 1787.

Einleitung.

I.

Von dem Unterſchiede der reinen und empiriſchen Erkenntniß.

Daß alle unſere Erkenntniß mit der Erfahrung anfange, daran iſt gar kein Zweifel; denn wodurch ſollte das Erkenntnißvermögen ſonſt zur Ausübung erweckt werden, geſchähe es nicht durch Gegenſtände, die unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen bewirken, theils unſere Verſtandesthätigkeit in Bewegung bringen, dieſe zu vergleichen, ſie zu verknüpfen oder zu trennen, und ſo den rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenſtände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht alſo keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieſer fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unſere Erkenntniß *mit* der Erfahrung anhebt, ſo entſpringt ſie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung. Denn es könnte wol ſeyn, daß ſelbſt unſere Erfahrungserkenntniß ein Zuſammengeſetztes aus dem ſey, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unſer eigenes Erkenntnißvermögen (durch ſinnliche Eindrücke bloß veranlaßt,) aus ſich ſelbſt hergiebt, welchen Zuſatz wir von jenem

Grundſtoffe nicht eher unterſcheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerkſam und zur Abſonderung deſſelben geſchickt gemacht hat.

Es iſt alſo wenigſtens eine der näheren Unterſuchung noch benöthigte und nicht auf den erſten Anſchein ſogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt ſolche Erkenntniſſe *a priori*, und unterſcheidet ſie von den empiriſchen, die ihre Quellen a poſteriori, nemlich in der Erfahrung, haben.

Jener Ausdruck iſt indeſſen noch nicht beſtimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemeſſen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wol von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniß zu ſagen, daß wir ihrer a priori fähig, oder theilhaftig ſind, weil wir ſie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, ſondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwol ſelbſt doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So ſagt man von jemand, der das Fundament ſeines Hauſes untergrub: er konnte es a priori wiſſen, daß es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, daß es wirklich einfiele, warten. Allein gänzlich a priori konnte er dieſes doch auch nicht wiſſen. Denn daß die Körper ſchwer ſind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, mußte ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden alſo im Verfolg unter Erkenntniſſen a priori nicht ſolche verſtehen, die von dieſer oder jener, ſondern die ſchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig ſtattfinden. Ihnen ſind empiriſche Erkenntniſſe, oder ſolche, die nur a poſteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich ſind, entgegengeſetzt. Von den Erkenntniſſen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empiriſches beygemiſcht iſt. So iſt z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Urſache, ein Satz a priori, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff iſt, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

II.

Wir ſind im Beſitze gewiſſer Erkenntniſſe a priori, und ſelbſt der gemeine Verſtand iſt niemals ohne ſolche.

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir ſicher ein reines Erkenntniß von empiriſchen unterſcheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas ſo oder ſo beſchaffen ſey, aber nicht, daß es nicht anders ſeyn könne. Findet ſich alſo Erſtlich ein Satz, der zugleich mit ſeiner Nothwendigkeit gedacht wird, ſo iſt er ein Urtheil a priori; iſt er überdem auch von keinem abgeleitet, als der ſelbſt wiederum als ein nothwendiger Satz gültig iſt, ſo iſt er ſchlechterdings a priori. Zweytens: Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder ſtrenge, ſondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), ſo daß es eigentlich heißen muß: ſo viel wir bisher wahrgenommen

nommen haben, findet ſich von dieſer oder jener Regel keine Ausnahme. Wird alſo ein Urtheil in ſtrenger Allgemeinheit gedacht, d. i. ſo, daß gar keine Ausnahme als möglich verſtattet wird, ſo iſt es nicht von der Erfahrung abgeleitet, ſondern ſchlechterdings a priori gültig. Die empiriſche Allgemeinheit iſt alſo nur eine willkührliche Steigerung der Gültigkeit, von der, welche in den meiſten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper ſind ſchwer; wo dagegen ſtrenge Allgemeinheit zu einem Urtheile weſentlich gehört, da zeigt dieſe auf einen beſonderen Erkenntnißquell deſſelben, nemlich ein Vermögen des Erkenntniſſes a priori. Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit ſind alſo ſichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander. Weil es aber im Gebrauche derſelben bisweilen leichter iſt, die empiriſche Beſchränktheit derſelben, als die Zufälligkeit in den Urtheilen, oder es auch mannigmal einleuchtender iſt, die unbeſchränkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheile beylegen, als die Nothwendigkeit deſſelben zu zeigen, ſo iſt es rathſam, ſich gedachter beider Criterien, deren jedes für ſich unfehlbar iſt, abgeſondert zu bedienen.

Daß es nun dergleichen nothwendige und im ſtrengſten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori, im menſchlichen Erkenntniß wirklich gebe, iſt leicht zu zeigen. Will man ein Beyſpiel aus Wiſſenſchaften, ſo darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinausſehen; will man ein ſolches aus dem gemeinſten Verſtandesgebrauche, ſo kann der Satz, daß alle Veränderung eine Urſache haben müſſe, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält ſelbſt der Begriff einer Urſache ſo offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer ſtrengen Allgemeinheit der Regel, daß er gänzlich verlohren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beygeſellung deſſen was geſchieht, mit dem was vorhergeht, und einer daraus entſpringenden Gewohnheit, (mithin bloß ſubjectiven Nothwendigkeit,) Vorſtellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beyſpiele zum Beweiſe der Wirklichkeit reiner Grundſätze a priori in unſerem Erkenntniſſe zu bedürfen, dieſer ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, mithin a priori darthun. Denn wo wollte ſelbſt Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen ſie fortgeht, immer wieder empiriſch, mithin zufällig wären; daher man dieſe ſchwerlich für erſte Grundſätze gelten laſſen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unſeres Erkenntnißvermögens als Thatſache ſamt den Kennzeichen deſſelben dargelegt zu haben. Aber nicht bloß in Urtheilen, ſondern ſelbſt in Begriffen zeigt ſich ein Urſprung einiger derſelben a priori. Laſſet von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empiriſch iſt, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, ſelbſt die Undurchdringlichkeit, ſo bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verſchwunden iſt) einnahm, und den könnt ihr nicht weglaſſen. Eben ſo, wenn ihr von eurem empiriſchen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objects alle Eigenſchaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt; ſo könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Subſtanz oder einer Subſtanz anhängend denkt, (obgleich dieſer Begriff mehr Beſtimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müßt alſo, überführt durch die Nothwendigkeit, womit ſich dieſer Begriff euch aufdringt, geſtehen, daß er in eurem Erkenntnißvermögen a priori ſeinen Sitz habe.

III.

Die Philoſophie bedarf einer Wiſſenſchaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntniſſe a priori beſtimme.

Was noch weit mehr ſagen will, als alles vorige, iſt dieſes, daß gewiſſe Erkenntniſſe ſogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlaſſen, und durch Begriffe, denen überall kein entſprechender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unſerer Urtheile über alle Grenzen derſelben zu erweitern den Anſchein haben.

Und gerade in dieſen letzteren Erkenntniſſen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforſchungen unſerer Vernunft, die wir, der

Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihre Endabſicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verſtand im Felde der Erſcheinungen lernen kann, wobey wir, ſogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als daß wir ſo angelegene Unterſuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringſchätzung und Gleichgültigkeit aufgeben ſollten. Dieſe unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft ſelbſt, ſind Gott, Freyheit und Unſterblichkeit. Die Wiſſenſchaft aber, deren Endabſicht mit allen ihren Zurüſtungen eigentlich nur auf die Auflöſung derſelben gerichtet iſt, heißt Metaphyſik, deren Verfahren im Anfange dogmatiſch iſt, d. i. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer ſo großen Unternehmung zuverſichtlich die Ausführung übernimmt.

Nun ſcheint es zwar natürlich, daß, ſo bald man den Boden der Erfahrung verlaſſen hat, man doch nicht mit Erkenntniſſen, die man beſitzt, ohne zu wiſſen woher, und auf den Credit der Grundſätze, deren Urſprung man nicht kennt, ſofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung deſſelben durch ſorgfältige Unterſuchungen vorher verſichert zu ſeyn, daß man alſo vielmehr die Frage vorlängſt werde aufgeworfen haben, wie denn der Verſtand zu allen dieſen Erkenntniſſen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth ſie haben mögen. In der That iſt auch nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte natürlich das verſteht, was billiger und vernünftiger Weiſe geſchehen ſollte; verſteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maaßen geſchieht, ſo iſt hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als daß dieſe Unterſuchung lange unterbleiben mußte. Denn ein Theil dieſer Erkenntniſſe, als die mathematiſche, iſt im alten Beſitze der Zuverläſſigkeit, und giebt dadurch eine günſtige Erwartung auch für andere, ob dieſe gleich von ganz verſchiedener Natur ſeyn mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus iſt, ſo iſt man ſicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, ſeine Erkenntniſſe zu erweitern, iſt ſo groß, daß man nur durch einen klaren Widerſpruch, auf den man ſtößt, in ſeinem Fortſchritte aufgehalten werden kann. Dieſer aber kann vermieden werden, wenn man ſeine Erdichtungen nur behutſam macht, ohne daß ſie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes Beyſpiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniß a priori bringen können. Nun beſchäftigt ſie ſich zwar mit Gegenſtänden und Erkenntniſſen bloß ſo weit, als ſich ſolche in der Anſchauung darſtellen laſſen. Aber dieſer Umſtand wird leicht überſehen, weil gedachte Anſchauung ſelbſt a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterſchieden wird. Durch einen ſolchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, ſieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem ſie im freyen Fluge die Luft theilt, deren Widerſtand ſie fühlt, könnte die Vorſtellung faſſen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel beſſer gelingen werde. Eben ſo verließ Plato die Sinnenwelt, weil ſie dem Verſtande ſo enge Schranken ſetzt, und wagte ſich jenſeit derſelben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verſtandes. Er bemerkte nicht, daß er durch ſeine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichſam zur Unterlage, worauf er ſich ſteifen, und woran er ſeine Kräfte anwenden konnte, um den Verſtand von der Stelle zu bringen. Es iſt aber ein gewöhnliches Schickſal der menſchlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude ſo früh, wie möglich, fertig zu machen, und hintennach allererſt zu unterſuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt ſey. Alsdenn aber werden allerley Beſchönigungen herbeygeſucht, um uns wegen deſſen Tüchtigkeit zu tröſten, oder auch eine ſolche ſpäte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweiſen. Was uns aber während dem Bauen von aller Beſorgniß und Verdacht frey hält, und mit ſcheinbarer Gründlichkeit ſchmeichelt, iſt dieſes. Ein großer Theil, und vielleicht der größte, von dem Geſchäfte unſerer Vernunft, beſteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir ſchon von Gegenſtänden haben. Dieſes liefert uns eine Menge von Erkenntniſſen, die, ob ſie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen ſind, was in unſern Begriffen (wiewol noch auf verworrene Art) ſchon gedacht worden, doch wenigſtens der Form nach neuen Einſichten gleich geſchätzt werden, wiewol ſie der Materie, oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, ſondern nur aus einander ſetzen.

Da dieſes Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniß a priori giebt, die einen ſichern und nützlichen Fortgang hat, ſo erſchleicht die Vernunft, ohne es ſelbſt zu merken, unter dieſer Vorſpiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar a priori hinzu thut, ohne daß man weiß, wie ſie dazu gelange, und ohne ſich eine ſolche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu laſſen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterſchiede dieſer zwiefachen Erkenntnißart handeln.

IV.

Von dem Unterſchiede analytiſcher und ſynthetiſcher Urtheile.

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahende erwege, denn auf die verneinende iſt nachher die Anwendung leicht,) iſt dieſes Verhältniß auf zweyerley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in dieſem Begriffe A (verſteckter Weiſe) enthalten iſt; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demſelben in Verknüpfung ſteht. Im erſten Fall nenne ich das Urtheil analytiſch, in dem andern ſynthetiſch. Analytiſche Urtheile (die bejahende) ſind alſo diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenige aber, in denen dieſe Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, ſollen ſynthetiſche Urtheile heißen. Die erſtere könnte man auch Erläuterungs-, die andere Erweiterungsurtheile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, ſondern dieſen nur durch Zergliederung in ſeine Theilbegriffe zerfällen, die in ſelbigen ſchon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung deſſelben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo iſt dies ein analytiſch Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demſelben verknüpft, zu finden, ſondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieſes Prädicat darin anzutreffen; es iſt alſo ein analytiſches Urtheil. Dagegen, wenn ich ſage: alle Körper ſind ſchwer, ſo iſt das Prädicat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines ſolchen Prädicats giebt alſo ein ſynthetiſch Urtheil.

Erfahrungsurtheile, als ſolche, ſind insgeſamt ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſey, iſt ein Satz, der a priori feſtſteht, und kein Erfahrungsurtheil.

urtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile ſchon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerſpruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewußt werden kann, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich ſchon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einſchließe, ſo bezeichnet jener doch einen Gegenſtand der Erfahrung durch einen Theil derſelben, zu welchem ich alſo noch andere Theile eben derſelben Erfahrung, als zu dem erſteren gehöreten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytiſch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt ꝛc. die alle in dieſem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurückſehe, von welcher ich dieſen Begriff des Körpers abgezogen hatte, ſo finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge alſo dieſe als Prädicat zu jenem Begriffe ſynthetiſch hinzu. Es iſt alſo die Erfahrung, worauf ſich die Möglichkeit der Syntheſis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten iſt, dennoch als Theile eines Ganzen, nemlich der Erfahrung, die ſelbſt eine ſynthetiſche Verbindung der Anſchauungen iſt, zu einander, wiewol nur zufälliger Weiſe, gehören.

Aber bey ſynthetiſchen Urtheilen a priori fehlt dieſes Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen ſoll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen, was iſt das, worauf ich mich ſtütze, und wodurch die Syntheſis möglich wird? da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzuſehen. Man nehme den Satz: Alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dem Begriff von Etwas, das geſchieht, denke ich zwar ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht ꝛc. und daraus laſſen ſich analytiſche Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Urſache liegt ganz außer jenem Begriffe, und zeigt etwas von dem, was geſchieht, Verſchiedenes an, iſt alſo in dieſer letzteren Vorſtellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geſchiehet, etwas davon ganz verſchiedenes zu ſagen, und den Begriff der Urſache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu und ſo gar nothwendig gehörig, zu erkennen. Was iſt hier das Unbekannte = x, worauf ſich der Verſtand ſtützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demſelben fremdes Prädicat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwol damit verknüpft zu ſeyn erachtet? Erfahrung kann es nicht ſeyn, weil der angeführte Grundſatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit, ſondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen, dieſe zweyte Vorſtellungen zu der erſteren hinzugefügt. Nun beruht auf ſolchen ſynthetiſchen d. i. Erweiterungs-Grundſätzen die ganze Endabſicht unſerer ſpeculativen Erkenntniß a priori; denn die analytiſchen ſind zwar höchſt wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer ſicheren und ausgebreiteten Syntheſis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich iſt.

V.

In allen theoretiſchen Wiſſenſchaften der Vernunft ſind ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien enthalten.

1. Mathematiſche Urtheile ſind insgeſamt ſynthetiſch. Dieſer Satz ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengeſetzt zu ſeyn, ob er gleich unwiderſprechlich gewiß und in der Folge ſehr wichtig iſt. Denn weil man fand, daß die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerſpruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktiſchen Gewißheit erfodert,) ſo überredete man ſich, daß auch die Grundſätze aus dem Satze des Widerſpruchs erkannt würden; worin ſie ſich irreten; denn ein ſynthetiſcher Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daß ein anderer ſynthetiſcher Satz vorausgeſetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an ſich ſelbſt.

Zuvörderſt muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematiſche Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empiriſch ſeyn, weil ſie Nothwendigkeit bey ſich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.

Will man aber dieſes nicht einräumen, wohlan, ſo ſchränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es ſchon mit ſich bringt, daß ſie nicht empiriſche, ſondern bloß reine Erkenntniß a priori enthalte.

Man ſollte anfänglich zwar denken: daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytiſcher Satz ſey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerſpruches erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, ſo findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, die beide zuſammenfaßt. Der Begriff von Zwölf iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Punkte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Denn ich nehme zuerſt die Zahl 7, und, indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anſchauung zu Hülfe nehme, ſo thue ich die Einheiten, die ich vorher zuſammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und ſehe ſo die Zahl 12 entſpringen. Daß 7 zu 5 hinzugethan werden ſollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe = 7 + 5 gedacht, aber nicht, daß dieſe Summe der Zahl 12 gleich ſey. Der arithmetiſche Satz iſt alſo jederzeit ſynthetiſch; welches man deſto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unſere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anſchauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelſt der bloßen Zergliederung unſerer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben ſo wenig iſt irgend ein Grundſatz der reinen Geometrie analytiſch. Daß die gerade Linie zwiſchen zweyen Puncten die kürzeſte ſey, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, ſondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzeſten kommt alſo gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anſchauung muß alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis möglich iſt.

Einige wenige Grundſätze, welche die Geometer vorausſetzen, ſind zwar wirklich analytiſch und beruhen auf dem Satze des Widerſpruchs; ſie dienen aber auch nur, wie identiſche Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze iſt ſich ſelber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze iſt größer als ſein Theil. Und doch auch dieſe ſelbſt, ob ſie gleich nach bloßen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelaſſen, weil ſie in der Anſchauung können dargeſtellet werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat ſolcher apodictiſchen Urtheile ſchon in unſerm Begriffe, und das Urtheil ſey alſo analytiſch, iſt bloß die Zweydeutigkeit des Ausdrucks. Wir ſollen nemlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewiſſes Prädicat hinzudenken, und dieſe Nothwendigkeit haftet ſchon an den Begriffen. Aber die Frage iſt nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken ſollen, ſondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt ſich, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht als im Begriffe ſelbſt gedacht, ſondern vermittelſt einer Anſchauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muß, anhänge.

2. Naturwiſſenſchaft (Phyſica) enthält ſynthetiſche Urtheile a priori als Principien in ſich. Ich will nur ein Paar Sätze zum Beyſpiel anführen, als den Satz: daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß, in aller Mittheilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich ſeyn müſſen. An beiden iſt nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Urſprung a priori, ſondern auch, daß ſie ſynthetiſche

Sätze ſind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, ſondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung deſſelben. Alſo gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz iſt alſo nicht analytiſch, ſondern ſynthetiſch und dennoch a priori gedacht, und ſo in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwiſſenſchaft.

3. In der Metaphyſik, wenn man ſie auch nur für eine bisher bloß verſuchte, dennoch aber durch die Natur der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft anſieht, ſollen ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori enthalten ſeyn, und es iſt ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytiſch zu erläutern, ſondern wir wollen unſere Erkenntniß a priori erweitern, wozu wir uns ſolcher Grundſätze bedienen müſſen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was in ihm nicht enthalten war, und durch ſynthetiſche Urtheile a priori wol gar ſo weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung ſelbſt nicht ſo weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen erſten Anfang haben, u. a. m. und ſo beſteht Metaphyſik wenigſtens ihrem Zwecke nach aus lauter ſynthetiſchen Sätzen a priori.

VI.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch ſchon ſehr viel, wenn man eine Menge von Unterſuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man ſich nicht allein ſelbſt ſein eigenes Geſchäfte, indem man es ſich genau beſtimmt, ſondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unſerem Vorhaben ein Gnüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft iſt nun in der Frage enthalten: **Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?**

Daß die Metaphyſik bisher in einem ſo ſchwankenden Zuſtande der Ungewißheit und Widerſprüche geblieben iſt, iſt lediglich der Urſache zuzuſchreiben, daß man ſich dieſe Aufgabe und vielleicht ſogar den Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflöſung dieſer Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweiſe, daß die Möglichkeit, die ſie erklärt zu wiſſen verlangt, in der That gar nicht ſtattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphyſik. David Hume, der dieſer Aufgabe unter allen Philoſophen noch am nächſten trat, ſie aber ſich bey weitem nicht beſtimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, ſondern bloß bey dem ſynthetiſchen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Urſachen (Principium cauſalitatis) ſtehen blieb, glaubte heraus zu bringen, daß ein ſolcher Satz a priori gänzlich unmöglich ſey, und nach ſeinen Schlüſſen würde alles, was wir Metaphyſik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunfteinſicht deſſen hinauslaufen, was in der That bloß aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philoſophie zerſtöhrende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unſere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingeſehen haben würde, daß, nach ſeinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil dieſe gewiß ſynthetiſche Sätze a priori enthält, für welcher Behauptung ihn alsdenn ſein guter Verſtand wol würde bewahrt haben.

In der Auflöſung obiger Aufgabe iſt zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wiſſenſchaften, die eine theoretiſche Erkenntniß a priori von Gegenſtänden enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie iſt reine Mathematik möglich?
Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

Von dieſen Wiſſenſchaften, da ſie wirklich gegeben ſind, läßt ſich nun wol geziemend fragen: *wie* ſie möglich ſind; denn daß ſie möglich ſeyn müſſen, wird durch ihre Wirklichkeit bewieſen *) Was aber Metaphyſik betrifft,

---

*) Von der reinen Naturwiſſenſchaft könnte mancher dieſes letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verſchiedenen

trifft, ſo muß ihr bisheriger ſchlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren weſentlichen Zweck angeht, ſagen kann, ſie ſey wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln laſſen.

Nun iſt aber dieſe Art von Erkenntniß in gewiſſem Sinne doch auch als gegeben anzuſehen, und Metaphyſik iſt, wenn gleich nicht als Wiſſenſchaft, doch als Naturanlage (metaphyſica naturalis) wirklich Denn die menſchliche Vernunft geht unaufhaltſam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwiſſens ſie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniß getrieben bis zu ſolchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und ſo iſt wirklich in allen Menſchen, ſo bald Vernunft ſich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphyſik zu aller Zeit geweſen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun iſt auch von dieſer die Frage:

ſchiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empiriſchen) Phyſik vorkommen, nachſehen, als den von der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung u. ſ. w. ſo wird man bald überzeugt werden, daß ſie eine Phyſicam puram (oder rationalem) ausmachen, die es wol verdient, als eigene Wiſſenſchaft, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgeſondert aufgeſtellt zu werden.

Wie iſt Metaphyſik als Naturanlage möglich? d. i. wie entſpringen die Fragen, welche reine Vernunft ſich aufwirft, und die ſie, ſo gut als ſie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfniß getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menſchenvernunft?

Da ſich aber bey allen bisherigen Verſuchen, dieſe natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her ſey, u. ſ. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widerſprüche gefunden haben, ſo kann man es nicht bey der bloßen Naturanlage zur Metaphyſik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen ſelbſt, woraus zwar immer irgend eine Metaphyſik (es ſey welche es wolle) erwächſt, bewenden laſſen, ſondern es muß möglich ſeyn, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im Wiſſen oder Nicht-Wiſſen der Gegenſtände, d. i. entweder der Entſcheidung über die Gegenſtände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Anſehung ihrer etwas zu urtheilen, alſo entweder unſere reine Vernunft mit Zuverläſſigkeit zu erweitern, oder ihr beſtimmte und ſichere Schranken zu ſetzen. Dieſe letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht dieſe ſeyn: **Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?**

Die Critik der Vernunft führt alſo zuletzt nothwendig zur Wiſſenſchaft; der dogmatiſche Gebrauch derſelben ohne Critik dagegen auf grundloſe Behauptungen, denen man eben ſo ſcheinbare entgegenſezen kann, mithin zum Scepticismus.

Auch kan̄ dieſe Wiſſenſchaft nicht von großer abſchreckender Weitläuftigkeit ſeyn, weil ſie es nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich iſt, ſondern es bloß mit ſich ſelbſt, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schooße entſpringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterſchieden ſind, ſondern durch ihre eigene vorgelegt ſind, zu thun hat; da es denn, wenn ſie zuvor ihr eigen Vermögen in Anſehung der Gegenſtände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollſtändig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen verſuchten Gebrauchs vollſtändig und ſicher zu beſtimmen.

Man kann alſo und muß alle bisher gemachte Verſuche, eine Metaphyſik dogmatiſch zu Stande zu bringen, als ungeſchehen anſehen; denn was in der einen oder der anderen Analytiſches, nemlich bloße Zergliederung der Begriffe iſt, die unſerer Vernunft a priori beywohnen, iſt noch gar nicht der Zweck, ſondern nur eine Veranſtaltung zu der eigentlichen Metaphyſik, nemlich ſeine Erkenntniß a priori ſynthetiſch zu erweitern, und iſt zu dieſem untauglich, weil ſie bloß zeigt, was in dieſen Begriffen enthalten iſt, nicht aber, wie wir a priori zu ſolchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren gültigen Gebrauch in Anſehung der Gegenſtände aller Erkenntniß überhaupt beſtimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbſtverleugnung dazu, alle dieſe Anſprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatiſchen Verfahren auch unvermeidliche Widerſprüche der Vernunft mit ſich ſelbſt jede bisherige Metaphyſik ſchon längſt um ihr Anſehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nöthig ſeyn, ſich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerſtand äußerlich nicht abhalten zu laſſen, eine der menſchlichen Vernunft unentbehrliche Wiſſenſchaft, von der man wol jeden hervorgeſchoſſenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengeſetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeylichen und fruchtbaren Wuchſe zu befördern.

VII.

Idee und Eintheilung einer beſonderen Wiſſenſchaft, unter dem Namen einer Critik der reinen Vernunft.

Aus dieſem allem ergiebt ſich nun die Idee einer beſondern Wiſſenſchaft, die Critik der reinen Vernunft heißen kann. Denn iſt Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand giebt. Daher iſt reine Vernunft diejenige, welche die Principien, etwas ſchlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien ſeyn, nach denen alle reine Erkenntniſſe a priori können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines ſolchen Organon würde ein Syſtem der reinen Vernunft verſchaffen. Da dieſes aber ſehr viel verlangt iſt, und es noch dahin ſteht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß und in welchen Fällen ſie möglich ſey; ſo können wir eine Wiſſenſchaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädevtik zum Syſtem der reinen Vernunft anſehen. Eine ſolche würde nicht eine Doctrin, ſondern nur Critik der reinen Vernunft heißen müſſen, und ihr Nutzen würde in Anſehung der Speculation wirklich nur negativ ſeyn, nicht zur Erweiterung, ſondern nur zur Läuterung unſerer Vernunft dienen, und ſie von Irrthümern frey halten, welches ſchon ſehr viel gewonnen iſt. Ich nenne alle Erkenntniß transſcendental, die ſich nicht ſo wol mit Gegenſtänden, ſondern mit unſerer Erkenntnißart von Gegenſtänden, ſo fern dieſe a priori möglich ſeyn ſoll, überhaupt beſchäftigt. Ein Syſtem ſolcher Begriffe würde Transſcendental Philoſophie heißen. Dieſe iſt aber wiederum für den Anfang noch zu viel. Denn, weil eine ſolche Wiſſenſchaft ſo wol die analytiſche Erkenntniß, als die ſynthetiſche a priori vollſtändig enthalten müßte, ſo iſt ſie, ſo weit es unſere Abſicht betrift, von zu weitem Umfange, indem wir die Analyſis nur ſo weit treiben dürfen, als ſie unentbehrlich nothwendig iſt, um die Principien der Syntheſis a priori, als warum es uns nur zu thun iſt, in ihrem ganzen Umfange einzuſehen. Dieſe Unterſuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, ſondern nur transſcendentale Critik nennen können, weil ſie nicht die Erweiterung der Erkenntniſſe ſelbſt, ſondern nur die Berichtigung derſelben zur Abſicht hat, und den Probirſtein des Werths oder Unwerths aller Erkenntniſſe a priori abgeben ſoll, iſt das, womit wir uns jetzt beſchäftigen. Eine ſolche Critik iſt demnach eine Vorbereitung wo möglich, zu einem Organon, und wenn dieſes nicht gelingen ſollte, wenigſtens zu einem Canon derſelben, nach welchem allenfalls dereinſt das vollſtändige Syſtem der Philoſophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder bloßer Begrenzung ihrer Erkenntniß beſtehen, ſo wol analytiſch als ſynthetiſch dargeſtellt werden könnte. Denn daß dieſes möglich ſey, ja daß ein ſolches Syſtem von nicht gar großem Umfange ſeyn könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, läßt ſich ſchon zum voraus daraus ermeſſen, daß hier nicht die Natur der Dinge, welche unerſchöpflich iſt, ſondern der Verſtand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieſer wiederum nur in Anſehung ſeiner Erkenntniß a priori, den Gegenſtand ausmacht, deſſen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig ſuchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allem Vermuthen nach klein genug iſt, um vollſtändig aufgenommen, nach ſeinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden.

den. Noch weniger darf man hier eine Critik der Bücher und Syſteme der reinen Vernunft erwarten, ſondern die des reinen Vernunftvermögens ſelbſt. Nur allein, wenn dieſe zum Grunde liegt, hat man einen ſicheren Probirſtein, den philoſophiſchen Gehalt alter und neuer Werke in dieſem Fache zu ſchätzen; widrigenfalls beurtheilt der unbefugte Geſchichtſchreiber und Richter grundloſe Behauptungen anderer, durch ſeine eigene, die eben ſo grundlos ſind.

Die Transſcendental-Philoſophie iſt die Idee einer Wiſſenſchaft, wozu die Critik der reinen Vernunft den ganzen Plan architectoniſch, d. i. aus Principien, entwerfen ſoll, mit völliger Gewährleiſtung der Vollſtändigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieſes Gebäude ausmachen. Sie iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft. Daß dieſe Critik nicht ſchon ſelbſt Transſcendental-Philoſophie heißt, beruhet lediglich darauf, daß ſie, um ein vollſtändig Syſtem zu ſeyn, auch eine ausführliche Analyſis der ganzen menſchlichen Erkenntniß a priori enthalten müßte. Nun muß zwar unſere Critik allerdings auch eine vollſtändige Herzehlung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniß ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analyſis dieſer Begriffe ſelbſt, wie auch der vollſtändigen Recenſion der daraus abgeleiteten, enthält ſie ſich billig, theils weil dieſe Zergliederung nicht zweckmäßig wäre, indem ſie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bey der Syntheſis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Critik da iſt, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, ſich mit der Verantwortung der Vollſtändigkeit einer ſolchen Analyſis und Ableitung zu befaſſen, deren man in Anſehung ſeiner Abſicht doch überhoben ſeyn konnte. Dieſe Vollſtändigkeit der Zergliederung ſowol, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori, iſt indeſſen leicht zu ergänzen, wenn ſie nur allererſt als ausführliche Principien der Syntheſis daſind, und in Anſehung dieſer weſentlichen Abſicht nichts ermangelt.

Zur Critik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transſcendental-Philoſophie ausmacht, und ſie iſt die vollſtändige Idee der Transſcendental-Philoſophie, aber dieſe Wiſſenſchaft noch nicht ſelbſt; weil ſie in der Analyſis nur ſo weit geht, als es zur vollſtändigen Beurtheilung der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori erforderlich iſt.

Das vornehmſte Augenmerk bey der Eintheilung einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt: daß gar keine Begriffe hineinkommen müſſen, die irgend etwas Empiriſches in ſich enthalten; oder daß die Erkenntniß a priori völlig rein ſey. Daher, obzwar die oberſten Grundſätze der Moralität und die Grundbegriffe derſelben, Erkenntniſſe a priori ſind, ſo gehören ſie doch nicht in die Transſcendental-Philoſophie, weil ſie die Begriffe der Luſt und Unluſt, der Begierden und Neigungen ꝛc., die insgeſamt empiriſchen Urſprungs ſind, zwar ſelbſt nicht zum Grunde ihrer Vorſchriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden ſoll, nothwendig in die Abfaſſung des Syſtems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müſſen. Daher iſt die Transſcendental Philoſophie eine Weltweisheit der reinen bloß ſpeculativen Vernunft. Denn alles Practiſche, ſo fern es Triebfedern enthält, bezieht ſich auf Gefühle, welche zu empiriſchen Erkenntnißquellen gehören.

Wenn man nun die Eintheilung dieſer Wiſſenſchaft aus dem allgemeinen Geſichtspuncte eines Syſtems überhaupt anſtellen will, ſo muß die, welche wir jetzt vortragen, erſtlich eine Elementar-lehre, zweitens eine Methoden lehre der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieſer Haupttheile würde ſeine Unterabtheilung haben, deren Gründe ſich gleichwol hier noch nicht vortragen laſſen. Nur ſo viel ſcheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nöthig zu ſeyn, daß es zwey Stämme der menſchlichen Erkenntniß gebe, die vielleicht aus einer gemeinſchaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entſpringen, nemlich Sinnlichkeit und Verſtand, durch deren erſteren uns Gegenſtände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So fern nun die Sinnlichkeit Vorſtellungen a priori enthalten ſollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenſtände gegeben werden, ſo würde ſie zur Transſcendental-Philoſophie gehören. Die transſcendentale Sinnenlehre würde zum erſten Theile der Elementar-Wiſſenſchaft gehören müſſen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen ſelbige gedacht werden.

Critik
der
reinen Vernunft.

I.
Transſcendentale
Elementarlehre.

Der Transſcendentalen Elementarlehre

Erſter Theil.

Die Transſcendentale Aeſthetik.

§. 1.

Auf welche Art und durch welche Mittel ſich auch immer eine Erkenntniß auf Gegenſtände beziehen mag, ſo iſt doch diejenige, wodurch ſie ſich auf dieſelbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anſchauung. Dieſe findet aber nur ſtatt, ſo fern uns der Gegenſtand gegeben wird; dieſes aber iſt wiederum, uns Menſchen wenigſtens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewiſſe Weiſe afficire. Die Fähigkeit, (Receptivität) Vorſtellungen durch die Art, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelſt der Sinnlichkeit alſo werden uns Gegenſtände gegeben, und ſie allein liefert uns Anſchauungen; durch den Verſtand aber werden ſie gedacht, und von ihm entſpringen Begriffe. Alles Denken aber muß ſich, es ſey geradezu (directe), oder im Umſchweife (indirecte), vermittelſt gewiſſer Merkmale, zuletzt auf Anſchauungen, mithin, bey uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenſtandes auf die Vorſtellungsfähigkeit, ſo fern wir von demſelben afficirt werden, iſt Empfindung. Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heißt empiriſch. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung, heißt Erſcheinung.

In der Erſcheinung nenne ich das, was der Empfindung correſpondirt, die Materie derſelben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erſcheinung in gewiſſen Verhältniſſen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erſcheinung. Da das, worinnen ſich die Empfindungen allein ordnen, und in gewiſſe Form geſtellet werden können, nicht ſelbſt wiederum Empfindung ſeyn kann, ſo iſt uns zwar die Materie aller Erſcheinung nur a poſteriori gegeben, die Form derſelben aber muß zu ihnen insgeſamt im Gemüthe a priori bereit liegen, und dahero abgeſondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorſtellungen rein (im transſcendentalen Verſtande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form ſinnlicher Anſchauungen überhaupt im Gemüthe a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erſcheinungen in gewiſſen Verhältniſſen angeſchauet wird. Dieſe reine Form der Sinnlichkeit wird auch ſelber reine

Anſchauung heißen. So, wenn ich von der Vorſtellung eines Körpers das, was der Verſtand davon denkt, als Subſtanz, Kraft, Theilbarkeit ꝛc. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe ꝛc. abſondere, ſo bleibt mir aus dieſer empiriſchen Anſchauung noch etwas übrig, nemlich Ausdehnung und Geſtalt. Dieſe gehören zur reinen Anſchauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenſtand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüthe ſtattfindet.

Eine Wiſſenſchaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transſcendentale Aeſthetik *). Es muß alſo eine ſolche Wiſſenſchaft geben, die den

---

*) Die Deutſchen ſind die einzigen, welche ſich jetzt des Worts Aeſthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andre Critik des Geſchmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortrefliche Analyſt Baumgarten faßte, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Bemühung iſt vergeblich. Denn gedachte Regeln, oder Criterien, ſind ihren vornehmſten Quellen nach bloß empiriſch, und können alſo niemals zu beſtimmten Geſetzen a priori dienen, wornach ſich unſer Geſchmacksurtheil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probirſtein der Richtigkeit der erſteren aus. Um

den erſten Theil der transſcendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegenſatz derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transſcendentale Logik genannt wird.

In der transſcendentalen Aeſthetik alſo werden wir zuerſt die Sinnlichkeit iſoliren, dadurch, daß wir alles abſondern, was der Verſtand durch ſeine Begriffe dabey denkt, damit nichts als empiriſche Anſchauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieſer noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anſchauung und die bloße Form der Erſcheinungen übrig bleibe, welches das einzige iſt, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bey dieſer Unterſuchung wird ſich finden, daß es zwey reine Formen ſinnlicher Anſchauung, als Principien der Erkenntniß a priori gebe, nemlich Raum und Zeit, mit deren Erwegung wir uns jetzt beſchäftigen werden.

Der

Um deswillen iſt es rathſam, dieſe Benennung entweder wiederum eingehen zu laſſen, und ſie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wiſſenſchaft iſt, (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bey denen die Eintheilung der Erkenntniß in αἰσθητὰ καὶ νοητὰ ſehr berühmt war) oder ſich in die Benennung mit der ſpeculativen Philoſophie zu theilen und die Aeſthetik theils im transſcendentalen Sinne, theils in pſychologiſcher Bedeutung zu nehmen.

Der
Transſcendentalen Aeſthetik
Erſter Abſchnitt.
Von dem Raume.

§. 2.

Metaphyſiſche Erörterung dieſes Begriffs.

Vermittelſt des äußeren Sinnes, (einer Eigenſchaft unſres Gemüths,) ſtellen wir uns Gegenſtände als außer uns, und dieſe insgeſamt im Raume vor. Darinnen iſt ihre Geſtalt, Größe und Verhältniß gegen einander beſtimmt, oder beſtimmbar. Der innere Sinn, vermittelſt deſſen das Gemüth ſich ſelbſt, oder ſeinen inneren Zuſtand anſchauet, giebt zwar keine Anſchauung von der Seele ſelbſt, als einem Object; allein es iſt doch eine beſtimmte Form, unter der die Anſchauung ihres innern Zuſtandes allein möglich iſt, ſo, daß alles, was zu den innern Beſtimmungen gehört, in Verhältniſſen der Zeit vorgeſtellt wird. Aeußerlich kann die Zeit nicht angeſchaut werden, ſo wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es zwar nur Beſtimmungen, oder auch Verhältniſſe der Dinge, aber doch ſolche, welche ihnen auch an ſich zukommen würden, wenn ſie auch nicht angeſchaut würden, oder ſind ſie ſolche, die nur an der Form der Anſchauung allein haften, und mithin an der ſubjectiven Beſchaffenheit unſeres Gemüths, ohne welche dieſe Prädicate gar keinem Dinge beygeleget werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerſt den Begriff des Raumes erörtern. Ich verſtehe aber unter Erörterung (expoſitio) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorſtellung deſſen, was zu einem Begriffe gehört; metaphyſiſch aber iſt die Erörterung, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darſtellt.

1) Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewiſſe Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden, (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich ſie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verſchieden, ſondern als in verſchiedenen Orten vorſtellen könne, dazu muß die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorſtellung des Raumes nicht aus den Verhältniſſen der äußern Erſcheinung durch Erfahrung erborgt ſeyn, ſondern dieſe äußere Erfahrung iſt ſelbſt nur durch gedachte Vorſtellung allererſt möglich.

2) Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, a priori, die allen äußeren Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann ſich niemals eine Vorſtellung davon machen, daß kein Raum ſey, ob man ſich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenſtände darin ange-

troffen werden. Er wird alſo als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Beſtimmung angeſehen, und iſt eine Vorſtellung a priori, die nothwendiger Weiſe äußeren Erſcheinungen zum Grunde liegt.

3) Der Raum iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt, ſondern eine reine Anſchauung. Denn erſtlich kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen, und wenn man von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes. Dieſe Theile können auch nicht vor dem einigen allbefaſſenden Raume gleichſam als deſſen Beſtandtheile (daraus ſeine Zuſammenſetzung möglich ſey) vorhergehen, ſondern nur in ihm gedacht werden. Er iſt weſentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einſchränkungen. Hieraus folgt, daß in Anſehung ſeiner eine Anſchauung a priori (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſche Grundſätze, z. E. daß in einem Triangel zwey Seiten zuſammen größer ſeyn, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, ſondern aus der Anſchauung und zwar a priori mit apodictiſcher Gewißheit abgeleitet.

4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgeſtellt. Nun muß man zwar einen jeden Be-

griff als eine Vorſtellung denken, die in einer unendlichen Menge von verſchiedenen möglichen Vorſtellungen (als ihr gemeinſchaftliches Merkmal) enthalten iſt, mithin dieſe unter ſich enthält; aber kein Begriff, als ein ſolcher, kann ſo gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorſtellungen in ſich enthielte. Gleichwol wird der Raum ſo gedacht (denn alle Theile des Raumes ins unendliche ſind zugleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung a priori, und nicht Begriff.

§. 3.

Transſcendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

Ich verſtehe unter einer transſcendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert, 1) daß wirklich dergleichen Erkenntniſſe aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſetzung einer gegebenen Erklärungsart dieſes Begriffs möglich ſind.

Geometrie iſt eine Wiſſenſchaft, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch a priori beſtimmt. Was muß die Vorſtellung des Raumes denn ſeyn, damit eine ſolche Erkenntniß von ihm möglich ſey? Er muß urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn aus einem bloßen Begriffe laſſen ſich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geſchieht (Einleitung V.). Aber dieſe Anſchauung muß a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empiriſche Anſchauung ſeyn. Denn die geometriſchen Sätze ſind insgeſamt apodictiſch, d. i. mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drey Abmeſſungen; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ihnen geſchloſſen werden (Einleit. II.).

Wie kann nun eine äußere Anſchauung dem Gemüthe beywohnen, die vor den Objecten ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori beſtimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als ſo fern ſie bloß im Subjecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorſtellung derſelben d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz hat, alſo nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt.

Alſo macht allein unſere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieſes nicht liefert, wenn ſie gleich dem Anſcheine nach mit ihr einige Aehnlichkeit hätte, kann an dieſen Kennzeichen am ſicherſten von ihr unterſchieden werden.

Schlüſſe aus obigen Begriffen.

a) Der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft irgend einiger Dinge an ſich, oder ſie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine Beſtimmung derſelben, die an Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung abſtrahirte. Denn weder abſolute, noch relative Beſtimmungen können vor dem Daſeyn der Dinge, welchen ſie zukommen, mithin nicht a priori angeſchaut werden.

b) Der Raum iſt nichts anders, als nur die Form aller Erſcheinungen äußerer Sinne, d. i. die ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anſchauung möglich iſt. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenſtänden afficirt zu werden, nothwendiger Weiſe vor allen Anſchauungen dieſer Objecte vorhergeht, ſo läßt ſich verſtehen, wie die Form aller Erſcheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben ſeyn könne, und wie ſie als eine reine Anſchauung, in der alle Gegenſtände beſtimmt werden müſſen, Principien der Verhältniſſe derſelben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpuncte eines Menſchen, vom Raum, von ausgedehnten Weſen ꝛc. reden. Gehen wir von der ſubjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anſchauung bekommen können, ſo wie wir nemlich von den Gegenſtänden afficirt werden mögen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume me gar nichts. Dieſes Prädicat wird den Dingen nur in ſo fern beygelegt, als ſie uns erſcheinen, d. i. Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind. Die beſtändige Form dieſer Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, iſt eine nothwendige Bedingung aller Verhältniſſe, darinnen Gegenſtände als außer uns angeſchauet werden, und, wenn man von dieſen Gegenſtänden abſtrahirt, eine reine Anſchauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die beſonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, ſondern nur ihrer Erſcheinungen machen können, ſo können wir wol ſagen, daß der Raum alle Dinge befaſſe, die uns äußerlich erſcheinen mögen, aber nicht alle Dinge an ſich ſelbſt, ſie mögen nun angeſchaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anſchauungen anderer denkenden Weſen gar nicht urtheilen, ob ſie an die nemlichen Bedingungen gebunden ſeyn, welche unſere Anſchauung einſchränken und für uns allgemein gültig ſind. Wenn wir die Einſchränkung eines Urtheils zum Begriff des Subjects hinzufügen, ſo gilt das Urtheil alsdenn unbedingt. Der Satz: Alle Dinge ſind neben einander im Raum, gilt unter der Einſchränkung, wenn dieſe Dinge als Gegenſtände unſerer ſinnlichen Anſchauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und ſage: Alle Dinge, als äußere Erſcheinungen, ſind neben einander im Raum, ſo gilt dieſe Regel allgemein und ohne Einſchränkung. Unſere

ſere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Anſehung alles deſſen, was äußerlich als Gegenſtand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Anſehung der Dinge, wenn ſie durch die Vernunft an ſich ſelbſt erwogen werden, d. i. ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten alſo die empiriſche Realität des Raumes (in Anſehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob zwar die transſcendentale Idealität deſſelben, d. i. daß er Nichts ſey, ſo bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, und ihn als etwas, was den Dingen an ſich ſelbſt zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch außer dem Raum keine andere ſubjective und auf etwas äußeres bezogene Vorſtellung, die a priori objectiv heißen könnte. Denn man kann von keiner derſelben ſynthetiſche Sätze a priori, wie von der Anſchauung im Raume, herleiten §. 3. Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob ſie gleich darin mit der Vorſtellung des Raumes übereinkommen, daß ſie bloß zur ſubjectiven Beſchaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Geſichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil ſie bloß Empfindungen und nicht Anſchauungen ſind, an ſich kein Object, am wenigſten a priori, erkennen laſſen.

Die Abſicht dieſer Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bey weitem unzulängliche Beyſpiele zu erläutern ſich einfallen laſſe, da nemlich etwa Farben, Geſchmack ꝛc. mit Recht nicht als Beſchaffenheiten der Dinge, ſondern bloß als Veränderungen unſeres Subjects, die ſo gar bey verſchiedenen Menſchen verſchieden ſeyn können, betrachtet werden. Denn in dieſem Falle gilt das, was urſprünglich ſelbſt nur Erſcheinung iſt, z. B. eine Roſe, im empiriſchen Verſtande für ein Ding an ſich ſelbſt, welches doch jedem Auge in Anſehung der Farbe anders erſcheinen kann. Dagegen iſt der transſcendentale Begriff der Erſcheinungen im Raume eine critiſche Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeſchaut wird, eine Sache an ſich, noch daß der Raum eine Form der Dinge ſey, die ihnen etwa an ſich ſelbſt eigen wäre, ſondern daß uns die Gegenſtände an ſich gar nicht bekannt ſeyn, und, was wir äußere Gegenſtände nennen, nichts anders als bloße Vorſtellungen unſerer Sinnlichkeit ſeyn, deren Form der Raum iſt, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an ſich ſelbſt, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
Transſcendentalen Aeſthetik
Zweiter Abſchnitt.
Von der Zeit.

§. 4.
Metaphyſiſche Erörterung des Begriffs der Zeit.

Die Zeit iſt 1) kein empiriſcher Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichſeyn oder Aufeinanderfolgen würde ſelbſt nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorſtellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Vorausſetzung kann man ſich vorſtellen: daß einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) ſey.

2) Die Zeit iſt eine nothwendige Vorſtellung, die allen Anſchauungen zum Grunde liegt. Man kann in Anſehung der Erſcheinungen überhaupt die Zeit ſelbſten nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erſcheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit iſt alſo a priori gegeben. In ihr allein iſt alle Wirklichkeit der Erſcheinungen möglich. Dieſe können insgeſamt wegfallen, aber ſie ſelbſt (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit,) kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf dieſe Nothwendigkeit a priori gründet ſich auch die Möglichkeit apodictiſcher Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur Eine Dimenſion: verſchiedene Zeiten ſind nicht zugleich, ſondern nach einander (ſo wie verſchiedene Räume nicht nach einander, ſondern zugleich ſind). Dieſe Grundſätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn dieſe würde weder ſtrenge Allgemeinheit, noch apodictiſche Gewißheit geben. Wir würden nur ſagen können: ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: ſo muß es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind, und belehren uns vor derſelben, und nicht durch dieſelbe.

4) Die Zeit iſt kein diſcurſiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Verſchiedene Zeiten ſind nur Theile eben derſelben Zeit. Die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt aber Anſchauung. Auch würde ſich der Satz, daß verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſeyn können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten laſſen. Der Satz iſt ſynthetiſch, und kann aus Begriffen allein nicht entſpringen. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle beſtimmte Größe der Zeit nur durch

Einſchränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich ſey. Daher muß die urſprüngliche Vorſtellung Zeit als uneingeſchränkt gegeben ſeyn. Wovon aber die Theile ſelbſt, und jede Größe eines Gegenſtandes, nur durch Einſchränkung beſtimmt vorgeſtellt werden können, da muß die ganze Vorſtellung nicht durch Begriffe gegeben ſeyn, (denn die enthalten nur Theilvorſtellungen,) ſondern es muß ihnen unmittelbare Anſchauung zum Grunde liegen.

§. 5.

Transſcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit.

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3. berufen, wo ich, um kurz zu ſeyn, das, was eigentlich transſcendental iſt, unter die Artikel der metaphyſiſchen Erörterung geſetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich iſt: daß, wenn dieſe Vorſtellung nicht Anſchauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch ſey, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate (z. B. das Seyn an einem Orte und das Nichtſeyn eben deſſelben Dinges an demſelben Orte) in einem und demſelben Objecte begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradictoriſch-entgegengeſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nemlich nach einander, anzutreffen ſeyn. Alſo erklärt unſer Zeitbegriff die Möglichkeit ſo vieler ſynthetiſcher Erkenntniß a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar iſt, darlegt.

§. 6.

Schlüſſe aus dieſen Begriffen.

a) Die Zeit iſt nicht etwas, was für ſich ſelbſt beſtünde, oder den Dingen als objective Beſtimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen ſubjectiven Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt: denn im erſten Fall würde ſie etwas ſeyn, was ohne wirklichen Gegenſtand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, ſo könnte ſie als eine den Dingen ſelbſt anhangende Beſtimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenſtänden als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch ſynthetiſche Sätze erkannt und angeſchaut werden. Dieſe letztere findet dagegen ſehr wohl ſtatt, wenn die Zeit nichts als die ſubjective Bedingung iſt, unter der alle Anſchauungen in uns ſtattfinden können. Denn da kann dieſe Form der innern Anſchauung vor den Gegenſtänden, mithin a priori, vorgeſtellt werden.

b) Die Zeit iſt nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anſchauens unſerer ſelbſt und unſers innern Zuſtandes. Denn die Zeit kann keine Beſtimmung äußerer Erſcheinungen ſeyn; ſie gehöret weder zu einer Geſtalt, oder Lage ꝛc. dagegen beſtimmt ſie das Verhältniß der Vorſtellungen in unſerm innern Zuſtande. Und, eben weil dieſe innre Anſchauung keine Geſtalt giebt, ſuchen wir auch dieſen Mangel durch Analogien zu erſetzen, und ſtellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimenſion iſt, und ſchließen aus den Eigenſchaften dieſer Linie auf alle Eigenſchaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der erſtern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander ſind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorſtellung der Zeit ſelbſt Anſchauung ſey, weil alle ihre Verhältniſſe ſich an einer äußern Anſchauung ausdrücken laſſen.

c) **Die Zeit iſt die formale Bedingung a priori aller Erſcheinungen überhaupt.** Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anſchauung iſt als Bedingung a priori bloß auf äußere Erſcheinungen eingeſchränkt. Dagegen weil alle Vorſtellungen, ſie mögen nun äußere Dinge zum Gegenſtande haben, oder nicht, doch an ſich ſelbſt, als Beſtimmungen des Gemüths, zum innern Zuſtande gehören: dieſer innere Zuſtand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anſchauung, mithin der Zeit gehöret, ſo iſt die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erſcheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unſerer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erſcheinungen.

Wenn ich a priori ſagen kann: alle äußere Erſcheinungen ſind im Raume, und nach den Verhältniſſen des Raumes a priori beſtimmt, ſo kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein ſagen: alle Erſcheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenſtände der Sinne, ſind in der Zeit, und ſtehen nothwendiger Weiſe in Verhältniſſen der Zeit.

Wenn wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äußere Anſchauungen in der Vorſtellungs-Kraft zu befaſſen, abſtrahiren, und mithin die Gegenſtände nehmen, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, ſo iſt die Zeit nichts. Sie iſt nur von objectiver Gültigkeit in Anſehung der Erſcheinungen, weil dieſes ſchon Dinge ſind, die wir als Gegenſtände unſrer Sinne annehmen; aber ſie iſt nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unſrer Anſchauung, mithin derjenigen Vorſtellungsart, welche uns eigenthümlich iſt, abſtrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit iſt alſo lediglich eine ſubjective Bedingung unſerer (menſchlichen) Anſchauung, (welche jederzeit ſinnlich iſt, d. i. ſo fern wir von Gegenſtänden afficirt werden,) und an ſich, außer dem Subjecte, nichts. Nichts deſto weniger iſt ſie in Anſehung aller Erſcheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weiſe objectiv. Wir können nicht ſagen: alle Dinge ſind in der Zeit, weil bey dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anſchauung derſelben abſtrahirt wird, dieſe aber die eigentliche Bedingung iſt, unter der die Zeit in die Vorſtellung der Gegenſtände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erſcheinungen (Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung), ſind in der Zeit; ſo hat der Grundſatz ſeine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unſere Behauptungen lehren demnach empiriſche Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände, die jemals unſern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen beſtreiten wir der Zeit allen Anſpruch auf abſolute Realität, da ſie nemlich, auch ohne auf die Form unſerer ſinnlichen Anſchauung Rückſicht zu nehmen, ſchlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenſchaft anhinge. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin beſteht alſo die transſcendentale Idealität der Zeit, nach welcher ſie, wenn man von den ſubjectiven Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung abſtrahirt, gar nichts iſt, und den Gegenſtänden an ſich ſelbſt (ohne ihr Verhältniß auf unſere Anſchauung) weder ſubſiſtirend noch inhärirend beygezählt werden kann. Doch iſt dieſe Idealität, eben ſo wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu ſtellen, weil man doch dabey von der Erſcheinung ſelbſt, der dieſe Prädicate inhäriren, vorausſetzt, daß ſie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, ſo fern ſie bloß empiriſch iſt, d. i. den Gegenſtand ſelbſt bloß als Erſcheinung anſieht: wovon die obige Anmerkung des erſteren Abſchnitts nachzuſehen iſt.

§. 7.

Erläuterung.

Wider dieſe Theorie, welche der Zeit empiriſche Realität zugeſtehet, aber die abſolute und transſcendentale beſtreitet, habe ich von einſehenden Männern einen Einwurf ſo einſtimmig vernommen, daß ich daraus abnehme, er müſſe ſich natürlicher Weiſe bey jedem Leſer, dem dieſe Betrachtungen ungewohnt ſind, vorfinden. Er lautet alſo: Veränderungen ſind wirklich (dies beweiſet der Wechſel unſerer eigenen Vorſtellungen, wenn man gleich alle äußere Erſcheinungen, ſamt deren Veränderungen, leugnen wollte). Nun ſind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich iſt die Zeit etwas wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit iſt allerdings etwas Wirkliches, nemlich die wirkliche Form der innern Anſchauung. Sie hat alſo ſubjective Realität in Anſehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorſtellung von der Zeit und meinen Beſtimmungen in ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Object, ſondern als die Vorſtellungsart meiner ſelbſt als Objects anzuſehen. Wenn aber ich ſelbſt, oder ein ander Weſen mich, ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit, anſchauen könnte, ſo würden eben dieſelben Beſtimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorſtellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorſtellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt alſo ihre empiriſche Realität als Bedingung aller unſrer Erfahrungen. Nur die abſolute Realität kann ihr nach dem oben angeführten nicht zugeſtanden werden. Sie iſt nichts, als die Form unſrer inneren Anſchauung *). Wenn man von ihr die beſondere Bedingung unſerer Sinnlichkeit wegnimmt, ſo verſchwindet auch der Begriff der Zeit, und ſie hängt nicht an den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern bloß am Subjecte, welches ſie anſchauet.

Die Urſache aber, weswegen dieſer Einwurf ſo einſtimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwol gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts

Ein-

---

*) Ich kann zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir ſind uns ihrer, als in in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes, bewußt. Die Zeit iſt darum nicht etwas an ſich ſelbſt, auch keine den Dingen objectiv anhängende Beſtimmung.

Einleuchtendes einzuwenden wiſſen, iſt dieſe. Die abſolute Realität des Raumes hoffeten ſie nicht apodictiſch darthun zu können, weil ihnen der Idealiſmus entgegenſteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände keines ſtrengen Beweiſes fähig iſt: Dagegen die des Gegenſtandes unſerer innern Sinnen (meiner ſelbſt und meines Zuſtandes) unmittelbar durchs Bewußtſeyn klar iſt. Jene konnten ein bloßer Schein ſeyn, dieſer aber iſt, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorſtellungen beſtreiten darf, gleichwol nur zur Erſcheinung gehören, welche jederzeit zwey Seiten hat, die eine, da das Object an ſich ſelbſt betrachtet wird, (unangeſehen der Art, daſſelbe anzuſchauen, deſſen Beſchaffenheit aber eben darum jederzeit problematiſch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anſchauung dieſes Gegenſtandes geſehen wird, welche nicht in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, ſondern im Subjecte, dem derſelbe erſcheint, geſucht werden muß, gleichwol aber der Erſcheinung dieſes Gegenſtandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum ſind demnach zwey Erkenntnißquellen, aus denen a priori verſchiedene ſynthetiſche Erkenntniſſe geſchöpft werden können, wie vornemlich die reine Mathematik in Anſehung der Erkenntniſſe vom Raume und deſſen Verhältniſſen ein glänzendes Beyſpiel giebt. Sie ſind nemlich beide zuſammengenommen reine Formen aller ſinnlichen Anſchauung, und machen dadurch ſynthetiſche Sätze a priori möglich. Aber dieſe Erkenntnißquellen a priori beſtimmen ſich eben dadurch (daß ſie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit ſeyn) ihre Grenzen, nemlich, daß ſie bloß auf Gegenſtände gehen, ſo fern ſie als Erſcheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an ſich ſelbſt darſtellen. Jene allein ſind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgehet, weiter kein objectiver Gebrauch derſelben ſtattfindet. Dieſe Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniß unangetaſtet: denn wir ſind derſelben eben ſo gewiß, ob dieſe Formen den Dingen an ſich ſelbſt, oder nur unſrer Anſchauung dieſer Dinge nothwendiger Weiſe anhängen. Dagegen die, ſo die abſolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, ſie mögen ſie nun als ſubſiſtirend, oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung ſelbſt uneinig ſeyn müſſen. Denn, entſchließen ſie ſich zum erſteren, (welches gemeiniglich die Partey der mathematiſchen Naturforſcher iſt,) ſo müſſen ſie zwey ewige und unendliche vor ſich beſtehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche daſind (ohne daß doch etwas Wirkliches iſt) nur um alles Wirkliche in ſich zu befaſſen. Nehmen ſie die zweite Partey (von der einige metaphyſiſche Naturlehrer ſind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abſtrahirte, obzwar in der Abſonderung verworren vorgeſtellte, Verhältniſſe der Erſcheinungen (neben oder nach einander); ſo müſſen ſie den mathematiſchen Lehren a priori in Anſehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigſtens die apodictiſche Gewißheit beſtreiten, indem dieſe a poſteriori gar nicht ſtattfindet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit, dieſer Meinung nach, nur Geſchöpfe der Einbildungskraft ſind, deren Quell wirklich in der Erfahrung geſucht werden muß, aus deren abſtrahirten Verhältniſſen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derſelben enthält, aber ohne die Reſtrictionen, welche die Natur mit denſelben verknüpft hat, nicht ſtattfinden kann. Die erſteren gewinnen ſo viel, daß ſie für die mathematiſchen Behauptungen ſich das Feld der Erſcheinungen frey machen. Dagegen verwirren ſie ſich ſehr durch eben dieſe Bedingungen, wenn der Verſtand über dieſes Feld hinausgehen will. Die zweyten gewinnen zwar in Anſehung des letzteren, nemlich, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn ſie von Gegenſtänden nicht als Erſcheinungen, ſondern bloß im Verhältniß auf den Verſtand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematiſcher Erkenntniſſe a priori (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anſchauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungsſätze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einſtimmung bringen. In unſerer Theorie, von der wahren Beſchaffenheit dieſer zwey urſprünglichen Formen der Sinnlichkeit, iſt beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß ſchlüßlich die transſcendentale Aeſthetik nicht mehr, als dieſe zwey Elemente, nemlich Raum und Zeit, enthalten könne, iſt daraus klar, weil alle andre zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, ſelbſt der der Bewegung, welcher beide Stücke vereiniget, etwas Empiriſches vorausſetzen. Denn dieſe ſetzt die Wahrnehmung von etwas beweglichem voraus. Im Raum, an ſich ſelbſt betrachtet, iſt aber nichts bewegliches: Daher das Bewegliche etwas ſeyn muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empiriſches Datum. Eben ſo kann die transſcendentale Aeſthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit ſelbſt verändert ſich nicht, ſondern etwas, das in der Zeit iſt. Alſo wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daſeyn, und der Succeſſion ſeiner Beſtimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

§. 8.

Allgemeine Anmerkungen zur Transſcendentalen Aeſthetik.

I. Zuerſt wird es nöthig ſeyn, uns ſo deutlich, als möglich, zu erklären, was in Anſehung der Grundbeſchaffenheit der ſinnlichen Erkenntniß überhaupt unſre Meinung ſey, um aller Misdeutung derſelben vorzubeugen.

Wir haben alſo ſagen wollen: daß alle unſre Anſchauung nichts als die Vorſtellung von Erſcheinung ſey: daß die Dinge, die wir anſchauen, nicht das an ſich ſelbſt ſind, wofür wir ſie anſchauen, noch ihre Verhältniſſe ſo an ſich ſelbſt beſchaffen ſind, als ſie uns erſcheinen, und daß, wenn wir unſer Subject oder auch nur die ſubjective Beſchaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beſchaffenheit, alle Verhältniſſe der Objecte im Raum und Zeit, ja ſelbſt Raum und Zeit verſchwinden würden, und als Erſcheinungen nicht an ſich ſelbſt, ſondern nur in uns exiſtiren können. Was es für eine Bewandniß mit den Gegenſtänden an ſich und abgeſondert von aller dieſer Receptivität unſerer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unſere Art, ſie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich iſt, die auch nicht nothwendig jedem Weſen, ob zwar jedem Menſchen, zukommen muß. Mit dieſer haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit ſind die reinen Formen derſelben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und ſie heißet darum reine Anſchauung; dieſe aber iſt das in unſerm Erkenntniß, was da macht, daß ſie Erkenntniß a poſteriori d. i. empiriſche Anſchauung heißt. Jene hängen unſrer Sinnlichkeit ſchlechthin nothwendig an, welcher Art auch unſere Empfindungen ſeyn mögen; dieſe können ſehr verſchieden ſeyn. Wenn wir dieſe unſre Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir dadurch der Beſchaffenheit der Gegenſtände an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unſre Art der Anſchauung d. i. unſere Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn mögen, würde uns durch die aufgeklärteſte Erkenntniß der Erſcheinung derſelben, die uns allein gegeben iſt, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unſere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorſtellung der Dinge ſey, welche lediglich das enthält, was ihnen an ſich ſelbſt zukömmt, aber nur unter einer Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen, die wir nicht mit Bewußtſeyn auseinander ſetzen, iſt eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erſcheinung, welche die ganze Lehre derſelben unnütz und leer macht. Der Unterſchied einer undeutlichen von der deutlichen Vorſtellung iſt bloß logiſch, und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, deſſen ſich der geſunde Verſtand bedient, eben daſſelbe, was die ſubtileſte Speculation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und practiſchen Gebrauche man ſich dieſer mannigfaltigen Vorſtellungen in dieſen Gedanken, nicht bewußt iſt. Darum kann man nicht ſagen, daß der gemeine Begriff ſinnlich ſey, und eine bloße Erſcheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erſcheinen, ſondern ſein Begriff liegt im Verſtande, und ſtellet eine Beſchaffenheit (die moraliſche) der Handlungen vor, die ihnen an ſich ſelbſt zukommt. Dagegen enthält die Vorſtellung eines Cörpers in der Anſchauung gar nichts, was einem Gegenſtande an ſich ſelbſt zukommen könnte, ſondern bloß die Erſcheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und dieſe Receptivität unſerer Erkenntnißfähigkeit heißt Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniß des Gegenſtandes an ſich ſelbſt, ob man jene (die Erſcheinung) gleich bis auf den Grund durchſchauen möchte, dennoch himmelweit unterſchieden.

Die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie hat daher allen Unterſuchungen über die Natur und den Urſprung unſerer Erkenntniſſe einen ganz unrechten Geſichtspunct angewieſen, indem ſie den Unterſchied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen bloß als logiſch betrachtete, da er offenbar transſcendental iſt, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, ſondern den Urſprung und den Inhalt derſelben betrifft, ſo daß wir durch die erſtere die Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht bloß undeutlich, ſondern gar nicht erkennen, und, ſo bald wir unſre ſubjective Beſchaffenheit wegnehmen, das vorgeſtellte Object mit den Eigenſchaften, die ihm die ſinnliche Anſchauung beylegte, überall nirgend anzutreffen iſt, noch angetroffen werden kann, indem eben dieſe ſubjective Beſchaffenheit die Form deſſelben, als Erſcheinung, beſtimmt.

Wir unterſcheiden ſonſt wol unter Erſcheinungen, das, was der Anſchauung derſelben weſentlich anhängt, und für jeden menſchlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derſelben nur zufälliger Weiſe zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, ſondern nur auf eine beſondre Stellung oder Organiſation dieſes oder jenes Sinnes gültig iſt. Und da nennt man die erſtere Erkenntniß eine ſolche, die den Gegenſtand an ſich ſelbſt vorſtellt, die zweite aber nur die Erſcheinung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch. Bleibt man dabey ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchieht,) und ſieht jene empiriſche Anſchauung nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte) als bloße Erſcheinung an, ſo daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt unſer transſcendentaler Unterſchied verlohren, und wir glauben alsdenn doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung ihrer Gegenſtände mit nichts, als Erſcheinungen, zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erſcheinung bey einem Sonnregen nennen, dieſen Regen aber die Sache an ſich ſelbſt, welches auch richtig iſt, ſo fern wir den letztern Begriff nur phyſiſch verſtehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verſchiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt. Nehmen wir aber dieſes Empiriſche überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einſtimmung deſſelben mit jedem Menſchenſinne zu kehren, ob auch dieſes einen Gegenſtand an ſich ſelbſt (nicht die Regentropfen, denn die ſind denn ſchon, als Erſcheinungen, empiriſche Objecte,) vorſtelle, ſo iſt die Frage von der Beziehung der Vorſtellung auf den Gegenſtand transſcendental, und nicht allein dieſe Tropfen ſind bloße Erſcheinungen, ſondern ſelbſt ihre runde Geſtalt, ja ſo gar der Raum, in welchem ſie fallen, ſind nichts an ſich ſelbſt, ſondern bloße Modificationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung, das transſcendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unſerer transſcendentalen Aeſthetik iſt, daß ſie nicht bloß als ſcheinbare Hypotheſe einige Gunſt erwerbe, ſondern ſo gewiß und ungezweifelt ſey, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen ſoll. Um dieſe Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran deſſen Gültigkeit augenſcheinlich werden und zu mehrer Klarheit deſſen, was §. 3. angeführt worden, dienen kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit ſeyen an ſich ſelbſt objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an ſich ſelbſt, ſo zeigt ſich erſtlich: daß von beiden a priori apodictiſche und ſynthetiſche Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beyſpiel unterſuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie ſynthetiſch a priori und mit apodictiſcher Gewißheit erkannt werden, ſo frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze, und worauf ſtützt ſich unſer Verſtand, um zu dergleichen ſchlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es iſt kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anſchauungen; beide aber, als ſolche, die entweder a priori oder a poſteriori gegeben ſind. Die letztern, nemlich empiriſche Begriffe, imgleichen das, worauf ſie ſich gründen, die empiriſche Anſchauung, können keinen ſynthetiſchen Satz geben, als nur einen ſolchen, der auch bloß empiriſch d. i. ein Erfahrungsſatz iſt, mithin niemals Nothwendigkeit und abſolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Characteriſtiſche aller Sätze der Geometrie iſt. Was aber das erſtere und einzige Mittel ſeyn würde, nemlich durch bloße Begriffe oder durch Anſchauungen a priori, zu dergleichen Erkenntniſſen zu gelangen, ſo iſt klar, daß aus bloßen Begriffen gar keine ſynthetiſche Erkenntniß, ſondern lediglich analytiſche erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz: daß durch zwey gerade Linien ſich gar kein Raum einſchließen laſſe, mithin keine Figur möglich ſey, und verſucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwey abzuleiten; oder auch, daß aus dreyen geraden Linien eine Figur möglich ſey, und verſucht es eben ſo bloß aus dieſen Begriffen. Alle eure Bemühung iſt vergeblich, und ihr ſeht euch genöthiget, zur Anſchauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt euch alſo einen Gegenſtand in der Anſchauung; von welcher Art aber iſt dieſe, iſt es eine reine Anſchauung a priori oder eine empiriſche? Wäre das letzte, ſo könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodictiſcher Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt alſo euren Gegenſtand a priori in der Anſchauung geben, und auf dieſen euren ſynthetiſchen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuſchauen; wäre dieſe ſubjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der allein das Object dieſer (äußeren) Anſchauung ſelbſt möglich iſt; wäre der Gegenſtand (der Triangel) etwas an ſich ſelbſt ohne Beziehung auf euer Subject: wie könntet ihr ſagen, daß, was in euren ſubjectiven Bedingungen einen Triangel zu conſtruiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an ſich ſelbſt nothwendig zukommen müſſe? denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drey Linien) nichts neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenſtande angetroffen werden müßte, da dieſer vor eurer Erkenntniß und nicht durch dieſelbe gegeben iſt. Wäre alſo nicht der Raum (und ſo auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anſchauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenſtände ſeyn können, die ohne dieſe ſubjective Bedingungen an ſich nichts ſind; ſo könntet ihr a priori ganz und gar nichts über äußere Objecte ſynthetiſch ausmachen. Es iſt alſo ungezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich, oder auch wahrſcheinlich, daß Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äußern und innern) Erfahrung, bloß ſubjective Bedingungen aller unſrer Anſchauung ſind, im Verhältniß auf welche daher alle Gegenſtände bloße Erſcheinungen und nicht für ſich in dieſer Art gegebene Dinge ſind, von denen ſich auch um deswillen, was die Form derſelben betrifft, vieles a priori ſagen läßt, niemals aber das Mindeſte von dem Dinge an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegen mag.

II. Zur Beſtätigung dieſer Theorie von der Idealität des äußeren ſowol als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, als bloßer Erſcheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unſerem Erkenntniß zur Anſchauung gehört, (alſo Gefühl der Luſt und Unluſt, und den Willen, die gar nicht Erkenntniſſe ſind, ausgenommen,) nichts als bloße Verhältniſſe enthalte, der Oerter in einer Anſchauung (Ausdehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung), und Geſetze, nach denen dieſe Veränderung beſtimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig ſey, oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen ſelbſt wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältniſſe doch nicht eine Sache an ſich erkannt: alſo iſt wol zu urtheilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnißvorſtellungen gegeben werden, dieſer auch nur das Verhältniß eines Gegenſtandes auf das Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objecte an ſich zukommt. Mit der inneren Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorſtellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unſer Gemüth beſetzen, ſondern die Zeit, in die wir dieſe Vorſtellungen ſetzen, die ſelbſt dem Bewußtſeyn derſelben in der Erfahrung vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir ſie im Gemüthe ſetzen, zum Grunde liegt, enthält ſchon Verhältniſſe des Nacheinander-, des Zugleichſeyns, und deſſen, was mit dem Nacheinanderſeyn zugleich iſt (des Beharrlichen). Nun iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anſchauung, und, wenn ſie nichts als Verhältniſſe enthält, die Form der Anſchauung, welche, da ſie nichts vorſtellt, außer ſo fern etwas im Gemüthe geſetzt wird, nichts anders ſeyn kann, als die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nemlich dieſes

Setzen ihrer Vorſtellung, mithin durch ſich ſelbſt afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn ſeiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgeſtellt wird, iſt ſo fern jederzeit Erſcheinung, und ein innerer Sinn würde alſo entweder gar nicht eingeräumt werden müſſen, oder das Subject, welches der Gegenſtand deſſelben iſt, würde durch denſelben nur als Erſcheinung vorgeſtellt werden können, nicht wie es von ſich ſelbſt urtheilen würde, wenn ſeine Anſchauung bloße Selbſtthätigkeit, d. i. intellectuell, wäre. Hiebey beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject ſich ſelbſt innerlich anſchauen könne; allein dieſe Schwierigkeit iſt jeder Theorie gemein. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt (Apperception) iſt die einfache Vorſtellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject ſelbſtthätig gegeben wäre, ſo würde die innere Anſchauung intellectuell ſeyn. Im Menſchen erfodert dieſes Bewußtſeyn innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieſes ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muß, um dieſes Unterſchiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen ſich bewußt zu werden, das, was im Gemüthe liegt, aufſuchen (apprehendiren) ſoll, ſo muß es daſſelbe afficiren, und kann allein auf ſolche Art eine Anſchauung ſeiner ſelbſt hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beyſammen iſt, in der Vorſtellung der Zeit beſtimmt; da es denn ſich ſelbſt anſchauet, nicht wie es ſich unmittelbar ſelbſtthätig vorſtellen würde, ſondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es ſich erſcheint, nicht wie es iſt.

III. Wenn ich ſage: im Raum und der Zeit ſtellt die Anſchauung, ſo wol der äußeren Objecte, als auch die Selbſtanſchauung des Gemüths, beides vor, ſo wie es unſere Sinne afficirt, d. i. wie es erſcheint; ſo will das nicht ſagen, daß dieſe Gegenſtände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erſcheinung werden jederzeit die Objecte, ja ſelbſt die Beſchaffenheiten, die wir ihnen beylegen, als etwas wirklich gegebenes angeſehen, nur daß, ſo fern dieſe Beſchaffenheit nur von der Anſchauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenſtandes zu ihm abhängt, dieſer Gegenſtand als Erſcheinung von ihm ſelber als Object an ſich unterſchieden wird. So ſage ich nicht, die Körper ſcheinen bloß außer mir zu ſeyn, oder meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewußtſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daſeyns, gemäß ich beide ſetze, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſen Objecten an ſich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſollte, bloßen Schein machte *). Die-

---

*) Die Prädicate der Erſcheinung können dem Objecte ſelbſt beygelegt werden, in Verhältniß auf unſeren Sinn, z. B.

ſes geſchieht aber nicht nach unſerem Princip der Idealität aller unſerer ſinnlichen Anſchauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorſtellungsformen objective Realität beylegt, ſo kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an ſich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man ſich alsdenn verwickelt, indem zwey unendliche Dinge, die nicht Subſtanzen, auch nicht etwas wirklich den Subſtanzen inhärirendes, dennoch aber exiſtiren-

---

der Roſe die rothe Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenſtande beygelegt werden, eben darum, weil er, was dieſem nur in Verhältniß auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für ſich beylegt, z. B. die zwey Henkel, die man anfänglich dem Saturn beylegte. Was gar nicht am Objecte an ſich ſelbſt, jederzeit aber im Verhältniſſe deſſelben zum Subject anzutreffen und von der Vorſtellung des erſteren unzertrennlich iſt, iſt Erſcheinung, und ſo werden die Prädicate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenſtänden der Sinne, als ſolchen, beygelegt, und hierin iſt kein Schein. Dagegen, wenn ich der Roſe an ſich die Röthe, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenſtänden die Ausdehnung an ſich beylege, ohne auf ein beſtimmtes Verhältniß dieſer Gegenſtände zum Subject zu ſehen und mein Urtheil darauf einzuſchränken; alsdenn allererſt entſpringt der Schein.

des, ja die nothwendige Bedingung der Exiſtenz aller Dinge ſeyn müſſen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle exiſtirende Dinge aufgehoben werden; ſo kann man es dem guten Berkley wol nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabſetzte, ja es müßte ſo gar unſere eigene Exiſtenz, die auf ſolche Art von der für ſich beſtehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieſer in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die ſich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen laſſen.

IV. In der natürlichen Theologie, da man ſich einen Gegenſtand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenſtand der Anſchauung, ſondern der ihm ſelbſt durchaus kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung ſeyn kann, iſt man ſorgfältig darauf bedacht, von aller ſeiner Anſchauung (denn dergleichen muß alles ſein Erkenntniß ſeyn, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiſet) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuſchaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieſes thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt gemacht hat, und zwar ſolchen, die, als Bedingungen der Exiſtenz der Dinge a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge ſelbſt aufgehoben hätte: denn, als Bedingungen alles Daſeyns überhaupt, müßten ſie es auch vom Daſeyn Gottes ſeyn. Es bleibt nichts übrig, wenn man ſie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als daß man ſie zu ſubjectiven Formen unſerer äußeren ſowol als inneren Anſchauungsart macht, die darum ſinnlich heißt, weil ſie nicht urſprünglich, d. i. eine ſolche iſt, durch die ſelbſt das Daſeyn des Objects der Anſchauung gegeben wird (und die, ſo viel wir einſehen, nur dem Urweſen zukommen kann), ſondern von dem Daſeyn des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorſtellungsfähigkeit des Subjects durch daſſelbe afficirt wird, möglich iſt.

Es iſt auch nicht nöthig, daß wir die Anſchauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken; es mag ſeyn, daß alles endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe, (wiewol wir dieſes nicht entſcheiden können,) ſo hört ſie um dieſer Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu ſeyn, eben darum, weil ſie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht urſprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellectuelle Anſchauung iſt, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urweſen, niemals aber einem, ſeinem Daſeyn ſowol als ſeiner Anſchauung nach (die ſein Daſeyn in Beziehung auf gegebene Objecte beſtimmt), abhängigen Weſen zuzukommen ſcheint; wiewol die letztere Bemerkung zu unſerer äſthetiſchen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muß.

Beſchluß der transſcendentalen Aeſthetik.

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflöſung der allgemeinen Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? nemlich reine Anſchauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urtheile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wol aber in der Anſchauung, die ihm entſpricht, a priori entdeckt werden und mit jenem ſynthetiſch verbunden werden kann, welche Urtheile aber aus dieſem Grunde nie weiter, als auf Gegenſtände der Sinne reichen, und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können.

Der
Transſcendentalen Elementarlehre
Zweyter Theil.

Die transſcendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transſcendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unſre Erkenntniß entſpringt aus zwey Grundquellen des Gemüths, deren die erſte iſt, die Vorſtellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweyte das Vermögen, durch dieſe Vorſtellungen einen Gegenſtand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erſtere wird uns ein Gegenſtand gegeben, durch die zweyte wird dieſer im Verhältniß auf jene Vorſtellung (als bloße Beſtimmung des Gemüths) gedacht. Anſchauung und Begriffe machen alſo die Elemente aller unſrer Erkenntniß aus, ſo daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, noch Anſchauung ohne Begriffe, ein Erkenntniß abgeben können. Beide ſind entweder rein, oder empiriſch. Empiriſch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt) darin enthalten iſt: rein aber, wenn der Vorſtellung keine Empfindung beygemiſcht iſt. Man kann die letztere die Materie der ſinnlichen Erkenntniß nennen. Daher enthält reine

Anſchauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeſchaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenſtandes überhaupt. Nur allein reine Anſchauungen oder Begriffe ſind a priori möglich, empiriſche nur a poſteriori.

Wollen wir die Receptivität unſeres Gemüths, Vorſtellungen zu empfangen, ſo fern es auf irgend eine Weiſe afficirt wird, Sinnlichkeit nennen; ſo iſt dagegen das Vermögen, Vorſtellungen ſelbſt hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntniſſes, der Verſtand. Unſre Natur bringt es ſo mit ſich, daß die Anſchauung niemals anders als ſinnlich ſeyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenſtänden afficirt werden. Dagegen iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken, der Verſtand. Keine dieſer Eigenſchaften iſt der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenſtand gegeben, und ohne Verſtand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. Daher iſt es eben ſo nothwendig, ſeine Begriffe ſinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenſtand in der Anſchauung beyzufügen,) als ſeine Anſchauungen ſich verſtändlich zu machen (d. i. ſie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Functionen nicht vertauſchen. Der Verſtand vermag nichts anzuſchauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß ſie ſich vereinigen, kann Erkenntniß entſpringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermiſchen, ſondern man hat große Urſache, jedes von dem andern ſorgfältig abzuſondern, und zu unterſcheiden. Daher unterſcheiden wir die Wiſſenſchaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aeſthetik, von der Wiſſenſchaft der Verſtandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Abſicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des beſondern Verſtandesgebrauchs. Die erſte enthält die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtattfindet, und geht alſo auf dieſen, unangeſehen der Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche er gerichtet ſeyn mag. Die Logik des beſondern Verſtandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, dieſe aber das Organon dieſer oder jener Wiſſenſchaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädevtik der Wiſſenſchaften vorangeſchickt, ob ſie zwar, nach dem Gange der menſchlichen Vernunft, das ſpäteſte iſt, wozu ſie allererſt gelangt, wenn die Wiſſenſchaft ſchon lange fertig iſt, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muß die Gegenſtände ſchon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie ſich eine Wiſſenſchaft von ihnen zu Stande bringen laſſe.

Die allgemeine Logik iſt nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der erſteren abſtrahiren wir von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluß der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Geſetzen des Gedächtniſſes, der Macht der Gewohnheit, der Neigung ꝛc. mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Urſachen, daraus uns gewiſſe Erkenntniſſe entſpringen, oder untergeſchoben werden mögen, weil ſie bloß den Verſtand unter gewiſſen Umſtänden ſeiner Anwendung betreffen, und, um dieſe zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik, hat es alſo mit lauter Principien a priori zu thun, und iſt ein Canon des Verſtandes und der Vernunft, aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag ſeyn, welcher er wolle, (empiriſch oder transſcendental). Eine allgemeine Logik heißt aber alsdenn angewandt, wenn ſie auf die Regeln des Gebrauchs des Verſtandes unter den ſubjectiven empiriſchen Bedingungen, die uns die Pſychologie lehrt, gerichtet iſt. Sie hat alſo empiriſche Principien, ob ſie zwar in ſo fern allgemein iſt, daß ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Gegenſtände geht. Um deswillen iſt ſie auch weder ein Canon des Verſtandes überhaupt, noch ein Organon beſondrer Wiſſenſchaften, ſondern lediglich ein Catharcticon des gemeinen Verſtandes.

In der allgemeinen Logik muß alſo der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen ſoll, von demjenigen gänzlich abgeſondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erſtere iſt eigentlich nur allein Wiſſenſchaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die ſchulgerechte Darſtellung einer Elementarlehre des Verſtandes erfordert. In dieſer müſſen alſo die Logiker jederzeit zwey Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abſtrahirt ſie von allem Inhalt der Verſtandeserkenntniß, und der Verſchiedenheit ihrer Gegenſtände, und hat mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien, mithin ſchöpft ſie nichts (wie man ſich bisweilen überredet hat) aus der Pſychologie, die alſo auf den Canon des Verſtandes gar keinen Einfluß hat. Sie iſt eine demonſtrirte Doctrin, und alles muß in ihr völlig a priori gewiß ſeyn.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider die gemeine Bedeutung dieſes Worts, nach der ſie gewiſſe Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten ſoll,) ſo iſt ſie eine Vorſtellung des Verſtandes und der Regeln ſeines nothwendigen Gebrauchs in concreto, nemlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die dieſen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgeſamt nur empiriſch gegeben werden. Sie handelt von der **Aufmerkſamkeit**, deren **Hinderniß und Folgen**, dem **Urſprunge des Irrthums**, dem **Zuſtande des Zweifels**, des **Scrupels**, der **Ueberzeugung** u. ſ. w. und zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloß die nothwendigen ſittlichen Geſetze eines freyen Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche dieſe Geſetze unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften, denen die Menſchen mehr oder weniger unterworfen ſind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonſtrirte Wiſſenſchaft abgeben kann, weil ſie eben ſowol als jene angewandte Logik empiriſche und pſychologiſche Principien bedarf.

II.

Von der

Transſcendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abſtrahiret, wie wir gewieſen, von allem Inhalt der Erkenntniß, d. i. von aller Beziehung derſelben auf das Object, und betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkenntniſſe auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber ſowol reine, als empiriſche Anſchauungen giebt, (wie die transſcendentale Aeſthetik darthut,) ſo könnte auch wol ein Unterſchied zwiſchen reinem und empiriſchem

Denken der Gegenſtände angetroffen werden. In dieſem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniß abſtrahirte; denn diejenige, welche bloß die Regeln des reinen Denkens eines Gegenſtandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntniſſe ausſchließen, welche von empiriſchem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Urſprung unſerer Erkenntniſſe von Gegenſtänden gehen, ſo fern er nicht den Gegenſtänden zugeſchrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit dieſem Urſprunge der Erkenntniß nichts zu thun hat, ſondern die Vorſtellungen, ſie mögen uranfänglich a priori in uns ſelbſt, oder nur empiriſch gegeben ſeyn, bloß nach den Geſetzen betrachtet, nach welchen der Verſtand ſie im Verhältniß gegen einander braucht, wenn er denkt, und alſo nur von der Verſtandesform handelt, die den Vorſtellungen verſchafft werden kann, woher ſie auch ſonſt entſprungen ſeyn mögen.

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgende Betrachtungen erſtreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nemlich: daß nicht eine jede Erkenntniß a priori, ſondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewiſſe Vorſtellungen (Anſchauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich ſeyn, transſcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derſelben a priori) heißen müſſe. Daher iſt weder der Raum, noch irgend eine geometriſche Beſtimmung desſelben a priori eine transſcendentale Vorſtellung, ſondern nur die Erkenntniß, daß dieſe Vorſtellungen gar nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, und die Möglichkeit, wie ſie ſich gleichwol a priori auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen könne, kann transſcendental heißen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenſtänden überhaupt auch transſcendental ſeyn: aber iſt er lediglich auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, ſo heißt er empiriſch. Der Unterſchied des Transſcendentalen und Empiriſchen gehört alſo nur zur Critik der Erkenntniſſe, und betrifft nicht die Beziehung derſelben auf ihren Gegenſtand.

In der Erwartung alſo, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die ſich a priori auf Gegenſtände beziehen mögen, nicht als reine oder ſinnliche Anſchauungen, ſondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empiriſchen noch äſthetiſchen Urſprungs ſind, ſo machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wiſſenſchaft des reinen Verſtandes und Vernunfterkenntniſſes, dadurch wir Gegenſtände völlig a priori denken. Eine ſolche Wiſſenſchaft, welche den Urſprung, den Umfang und die objective Gültigkeit ſolcher Erkenntniſſe beſtimmete, würde transſcendentale Logik heißen müſſen, weil ſie es bloß mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, ſo fern ſie auf Gegenſtände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empiriſchen ſo wol, als reinen Vernunfterkenntniſſe ohne Unterſchied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialectik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und ſie dahin zu bringen ſuchte, daß ſie ſich entweder auf einer elenden Dialexe mußten betreffen laſſen, oder ihre Unwiſſenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunſt bekennen ſollten, iſt dieſe: Was iſt Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, daß ſie nemlich die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande ſey, wird hier geſchenkt, und vorausgeſetzt; man verlangt aber zu wiſſen, welches das allgemeine und ſichere Criterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniß ſey.

Es iſt ſchon ein großer und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einſicht, zu wiſſen, was man vernünftiger Weiſe fragen ſolle. Denn, wenn die Frage an ſich ungereimt iſt, und unnöthige Antworten verlangt, ſo hat ſie, außer der Beſchämung deſſen, der ſie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutſamen Anhörer derſelben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerthen Anblick zu geben, daß einer (wie die Alten ſagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande beſteht, ſo muß dadurch dieſer Gegenſtand von andern unterſchieden werden; denn eine Erkenntniß iſt falſch, wenn ſie mit dem Gegenſtande, worauf ſie bezogen wird, nicht übereinſtimmt, ob ſie gleich etwas enthält, was wol von andern Gegenſtänden gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Criterium der Wahrheit dasjenige ſeyn, welches von allen Erkenntniſſen, ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände, gültig wäre. Es iſt aber klar, daß, da man bey demſelben von allem Inhalt der Erkenntniß (Beziehung auf ihr Object) abſtrahirt, und Wahrheit gerade dieſen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt ſey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Inhalts der Erkenntniſſe zu fragen, und daß alſo ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben ſchon den Inhalt einer Erkenntniß die Materie derſelben genannt haben, ſo wird man ſagen müſſen: von der Wahrheit der Erkenntniß der Materie nach läßt ſich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in ſich ſelbſt widerſprechend iſt.

Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach (mit Beyſeiteſetzung alles Inhalts) betrifft, ſo iſt eben ſo klar: daß eine Logik, ſo fern ſie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verſtandes vorträgt, eben in dieſen Regeln Criterien der Wahrheit darlegen müſſe. Denn, was dieſen widerſpricht, iſt falſch, weil der Verſtand dabey ſeinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin ſich ſelbſt widerſtreitet. Dieſe Criterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und ſind ſo fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniß der logiſchen Form völlig gemäß ſeyn möchte, d. i. ſich ſelbſt nicht widerſpräche, ſo kann ſie doch noch immer dem Gegenſtande widerſprechen. Alſo iſt das bloß logiſche Criterium der Wahrheit, nemlich die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft zwar die conditio ſine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, ſondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probirſtein entdecken.

Die allgemeine Logik löſet nun das ganze formale Geſchäfte des Verſtandes und der Vernunft in ſeine Elemente auf, und ſtellet ſie als Principien aller logiſchen Beurtheilung unſerer Erkenntniß dar. Dieſer Theil der Logik kann daher Analytik heißen, und iſt eben darum der wenigſtens negative Probirſtein der Wahrheit, indem man zuvörderſt alle Erkenntniß, ihrer Form nach, an dieſen Regeln prüfen und ſchätzen muß, ehe man ſie ſelbſt ihrem Inhalt nach unterſucht, um auszumachen, ob ſie in Anſehung des Gegenſtandes poſitive Wahrheit enthalten. Weil aber die bloße Form des Erkenntniſſes, ſo ſehr ſie auch mit logiſchen Geſetzen übereinſtimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntniſſe darum auszumachen, ſo kann ſich niemand bloß mit der Logik wagen, über Gegenſtände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung außer der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloß die Benutzung und die Verknüpfung derſelben in einem zuſammenhangenden Ganzen nach logiſchen Geſetzen zu verſuchen, noch beſſer aber, ſie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwol liegt ſo etwas verleitendes in dem Beſitze einer ſo ſcheinbaren Kunſt, allen unſeren Erkenntniſſen die Form des Verſtandes zu geben, ob man gleich in Anſehung des Inhalts derſelben noch ſehr leer und arm ſeyn mag, daß jene allgemeine Logik, die bloß ein Canon zur Beurtheilung iſt, gleichſam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigſtens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemißbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialectik.

So verſchieden auch die Bedeutung iſt, in der die Alten dieſer Benennung einer Wiſſenſchaft oder Kunſt ſich bedienten, ſo kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derſelben ſicher abnehmen, daß ſie bey ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins. Eine ſophiſtiſche Kunſt, ſeiner Unwiſſenheit, ja auch ſeinen vorſetzlichen Blendwerken den Anſtrich der Wahrheit zu geben, daß man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorſchreibt, nachahmete, und ihre Topik zu Beſchönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine ſichere und brauchbare Warnung anmerken: daß die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialectiſch ſey. Denn da ſie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniß lehret, ſondern nur bloß die formalen Bedingungen der Uebereinſtimmung mit dem Verſtande, welche übrigens in Anſehung der Gegenſtände gänzlich gleichgültig ſeyn; ſo muß die Zumuthung, ſich derſelben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um ſeine Kenntniſſe, wenigſtens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geſchwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine ſolche Unterweiſung iſt der Würde der Philoſophie auf keine Weiſe gemäß. Um deswillen hat man dieſe Benennung der Dialectik lieber, als eine Critik des dialectiſchen Scheins, der Logik beygezählt, und als eine ſolche wollen wir ſie auch hier verſtanden wiſſen.

IV.

IV.

Von der Eintheilung der transſc. Logik in die Transſcendentale Analytik und Dialectik.

In einer transſcendentalen Logik iſoliren wir den Verſtand, (ſo wie oben in der transſcendentalen Aeſthetik die Sinnlichkeit) und heben bloß den Theil des Denkens aus unſerm Erkenntniſſe heraus, der lediglich ſeinen Urſprung in dem Verſtande hat. Der Gebrauch dieſer reinen Erkenntniß aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: daß uns Gegenſtände in der Anſchauung gegeben ſeyn, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anſchauung fehlt es aller unſerer Erkenntniß an Objecten, und ſie bleibt alsdenn völlig leer. Der Theil der transſcendentalen Logik alſo, der die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenſtand gedacht werden kann, iſt die transſcendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniß widerſprechen, ohne daß ſie zugleich allen Inhalt verlöhre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit. Weil es aber ſehr anlockend und verleitend iſt, ſich dieſer reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze allein, und ſelbſt über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reine Verſtandesbegriffe angewandt werden können: ſo geräth der Verſtand in Gefahr, durch leere Vernünfteleyen von den bloßen formalen Principien des reinen Verſtandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenſtände ohne Unterſchied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerley Weiſe gegeben werden können. Da ſie alſo eigentlich nur ein Canon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs ſeyn ſollte, ſo wird ſie gemißbraucht, wenn man ſie als das Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Gebrauchs gelten läßt, und ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten, und zu entſcheiden. Alſo würde der Gebrauch des reinen Verſtandes alsdenn dialectiſch ſeyn. Der zweyte Theil der transſcendentalen Logik muß alſo eine Critik dieſes dialectiſchen Scheines ſeyn, und heißt transſcendentale Dialectik, nicht als eine Kunſt, dergleichen Schein dogmatiſch zu erregen, (eine leider ſehr gangbare Kunſt mannigfaltiger metaphyſiſcher Gaukelwerke) ſondern als eine Critik des Verſtandes und der Vernunft in Anſehung ihres hyperphyſiſchen Gebrauchs, um den falſchen Schein ihrer grundloſen Anmaßungen aufzudecken, und ihre Anſprüche auf Erfindung und Erweiterung, die ſie bloß durch transſcendentale Grundſätze zu erreichen vermeinet, zur bloßen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verſtandes vor ſophiſtiſchem Blendwerke herabzuſetzen.

Der

Transſcendentalen Logik

Erſte Abtheilung.

Die

Transſcendentale Analytik.

Dieſe Analytik iſt die Zergliederung unſeres geſamten Erkenntniſſes a priori in die Elemente der reinen Verſtandeserkenntniß. Es kommt hiebey auf folgende Stücke an 1. Daß die Begriffe reine und nicht empiriſche Begriffe ſeyn. 2. Daß ſie nicht zur Anſchauung und zur Sinnlichkeit, ſondern zum Denken und Verſtande gehören. 3. Daß ſie Elementarbegriffe ſeyn und von den abgeleiteten, oder daraus zuſammengeſetzten, wohl unterſchieden werden. 4. Daß ihre Tafel vollſtändig ſey, und ſie das ganze Feld des reinen Verſtandes gänzlich ausfüllen. Nun kann dieſe Vollſtändigkeit einer Wiſſenſchaft nicht auf den Ueberſchlag, eines bloß durch Verſuche zu Stande gebrachten Aggregats, mit Zuverläſſigkeit angenommen werden, daher iſt ſie nur vermittelſt einer Idee des Ganzen der Verſtandeserkenntniß a priori und durch die daraus beſtimmte Abtheilung der Begriffe, welche ſie ausmachen, mithin nur durch ihren Zuſammenhang in einem Syſtem möglich. Der reine Verſtand ſondert ſich nicht allein von allem Empiriſchen, ſondern ſo gar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er iſt alſo eine vor ſich ſelbſt beſtändige, ſich ſelbſt gnugſame, und durch keine äußerlich hinzukommende Zuſätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff ſeiner Erkenntniß ein unter einer Idee zu befaſſendes und zu beſtimmendes Syſtem ausmachen, deſſen Vollſtändigkeit und Articulation zugleich einen Probirſtein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpaſſenden Erkenntnißſtücke abgeben kann. Es beſteht aber dieſer ganze Theil der transſcendentalen Logik aus zwey Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundſätze des reinen Verſtandes enthält.

Der
Transſcendentalen Analytik
Erſtes Buch.
Die
Analytik der Begriffe.

Ich verſtehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analyſis derſelben, oder das gewöhnliche Verfahren in philoſophiſchen Unterſuchungen, Begriffe, die ſich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, ſondern die noch wenig verſuchte Zergliederung des Verſtandesvermögens ſelbſt, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforſchen, daß wir ſie im Verſtande allein, als ihrem Geburtsorte, aufſuchen und deſſen reinen Gebrauch überhaupt analyſiren; denn dieſes iſt das eigenthümliche Geſchäfte einer

Transſcendental-Philoſophie; das übrige iſt die logiſche Behandlung der Begriffe in der Philoſophie überhaupt. Wir werden alſo die reinen Begriffe bis zu ihren erſten Keimen und Anlagen im menſchlichen Verſtande verfolgen, in denen ſie vorbereitet liegen, bis ſie endlich bey Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denſelben Verſtand, von den ihnen anhängenden empiriſchen Bedingungen befreyet, in ihrer Lauterkeit dargeſtellt werden.

Der Analytik der Begriffe

Erſtes Hauptſtück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnißvermögen ins Spiel ſetzt, ſo thun ſich, nach den mancherley Anläſſen, verſchiedene Begriffe hervor, die dieſes Vermögen kennbar machen und ſich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufſatz ſammeln laſſen, nachdem die Beobachtung derſelben längere Zeit, oder mit größerer Scharfſinnigkeit angeſtellt worden. Wo dieſe Unterſuchung werde vollendet ſeyn, läßt ſich, nach dieſem gleichſam mechaniſchen Verfahren, niemals mit Sicherheit beſtimmen. Auch entdecken ſich die Begriffe, die man nur ſo bey Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und ſyſtematiſchen Einheit,

heit, ſondern werden zuletzt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Größe ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zuſammengeſetzten, in Reihen geſtellt, die nichts weniger als ſyſtematiſch, obgleich auf gewiſſe Weiſe methodiſch zu Stande gebracht werden.

Die Transſcendentalphiloſophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzuſuchen; weil ſie aus dem Verſtande, als abſoluter Einheit, rein und unvermiſcht entſpringen, und daher ſelbſt nach einem Begriffe, oder Idee, unter ſich zuſammenhängen müſſen. Ein ſolcher Zuſammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verſtandesbegriff ſeine Stelle und allen insgeſamt ihre Vollſtändigkeit a priori beſtimmt werden kann, welches alles ſonſt vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde.

Des
Transſcendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe
Erſter Abſchnitt.
Von dem
logiſchen Verſtandesgebrauche überhaupt.

Der Verſtand wurde oben bloß negativ erklärt: durch ein nichtſinnliches Erkenntnißvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anſchauung theilhaftig werden. Alſo iſt der Verſtand kein Vermögen der Anſchauung. Es giebt aber, außer der

Anſchauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch Begriffe. Alſo iſt die Erkenntniß eines jeden, wenigſtens des menſchlichen, Verſtandes, eine Erkenntniß durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern diſcurſiv. Alle Anſchauungen, als ſinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe alſo auf Functionen. Ich verſtehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter einer gemeinſchaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen ſich alſo auf der Spontaneität des Denkens, wie ſinnliche Anſchauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von dieſen Begriffen kann nun der Verſtand keinen andern Gebrauch machen, als daß er dadurch urtheilt. Da keine Vorſtellung unmittelbar auf den Gegenſtand geht, als bloß die Anſchauung, ſo wird ein Begriff niemals auf einen Gegenſtand unmittelbar, ſondern auf irgend eine andre Vorſtellung von demſelben (ſie ſey Anſchauung oder ſelbſt ſchon Begriff) bezogen. Das Urtheil iſt alſo die mittelbare Erkenntniß eines Gegenſtandes, mithin die Vorſtellung einer Vorſtellung deſſelben. In jedem Urtheil iſt ein Begriff, der für viele gilt, und unter dieſem Vielen auch eine gegebene Vorſtellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenſtand unmittelbar bezogen wird. So bezieht ſich z. B. in dem Urtheile: alle Cörper ſind veränderlich, der Begriff des Theilbaren auf verſchiedene andere Begriffe; unter dieſen aber wird er hier beſonders auf den Begriff des Cörpers bezogen; dieſer aber auf gewiſſe uns vorkommende Erſcheinungen. Alſo werden dieſe Gegenſtände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgeſtellt. Alle Urtheile ſind demnach Functionen der Einheit unter unſern Vorſtellungen, da nemlich ſtatt einer unmittelbaren Vorſtellung eine höhere, die dieſe und mehrere unter ſich begreift, zur Erkenntniß des Gegenſtandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntniſſe dadurch in einer zuſammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verſtandes auf Urtheile zurückführen, ſo daß der Verſtand überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen vorgeſtellt werden kann. Denn er iſt nach dem obigen ein Vermögen zu denken. Denken iſt das Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen ſich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorſtellung von einem noch unbeſtimmten Gegenſtande. So bedeutet der Begriff des Cörpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er iſt alſo nur dadurch Begriff, daß unter ihm andere Vorſtellungen enthalten ſind, vermittelſt deren er ſich auf Gegenſtände beziehen kann. Es iſt alſo das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall iſt ein Cörper. Die Functionen des Verſtandes können alſo insgeſamt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollſtändig darſtellen kann. Daß dies aber ſich ganz wohl bewerkſtelligen laſſe, wird der folgende Abſchnitt vor Augen ſtellen.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

Zweyter Abſchnitt.

§. 9.

Von der logiſchen Function des Verſtandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abſtrahiren, und nur auf die bloße Verſtandesform darin Acht geben, ſo finden wir, daß die Function des Denkens in demſelben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drey Momente unter ſich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgeſtellt werden.

1.
Quantität der Urtheile.
Allgemeine
Beſondere
Einzelne

2.
Qualität.
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation.
Categoriſche
Hypothetiſche
Disjunctive

1.
Modalität.
Problematiſche
Aſſertoriſche
Apodictiſche

Da dieſe Eintheilung in einigen, obgleich nicht weſentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen ſcheint, ſo werden folgende Verwahrungen wider den beſorglichen Mißverſtand nicht unnöthig ſeyn.

1. Die Logiker ſagen mit Recht, daß man beym Gebrauch der Urtheile in Vernunftſchlüſſen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil ſie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derſelben nicht bloß auf einiges deſſen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten iſt, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt alſo von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derſelbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von deſſen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, bloß als Erkenntniß, der Größe nach, ſo verhält ſie ſich zu dieſem wie Einheit zur Unendlichkeit, und iſt alſo an ſich ſelbſt davon weſentlich unterſchieden. Alſo, wenn ich ein einzelnes Urtheil (judicium ſingulare) nicht bloß nach ſeiner innern Gültigkeit, ſondern auch, als Erkenntniß überhaupt, nach der Größe, die es in Vergleichung mit andern Erkenntniſſen hat, ſchätze, ſo iſt es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (judicia communia) unterſchieden, und verdient in einer vollſtändigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der bloß auf den Gebrauch

brauch der Urtheile untereinander eingeſchränkten Logik) eine beſondere Stelle.

2. Eben ſo müſſen in einer transſcendentalen Logik unendliche Urtheile von bejahenden noch unterſchieden werden, wenn ſie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beygezählt ſind und kein beſonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Dieſe nemlich abſtrahiret von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend iſt) und ſieht nur darauf, ob daſſelbe dem Subject beygelegt, oder ihm entgegengeſetzt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieſer logiſchen Bejahung vermittelſt eines bloß verneinenden Prädicats, und was dieſe in Anſehung des geſamten Erkenntniſſes für einen Gewinn verſchafft. Hätte ich von der Seele geſagt, ſie iſt nicht ſterblich, ſo hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigſtens einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele iſt nicht ſterblich, zwar der logiſchen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeſchränkten Umfang der nichtſterbenden Weſen ſetze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Weſen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtſterbende aber den andern, ſo iſt durch meinen Satz nichts anders geſagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge ſey, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgeſamt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in ſo weit beſchränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt,

erische
atsbibliothek
München

und in dem übrigen Umfang ihres Raums die Seele geſetzt wird. Dieſer Raum bleibt aber bey dieſer Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Theile deſſelben weggenommen werden, ohne daß darum der Begriff von der Seele im mindeſten wächſt, und bejahend beſtimmt wird. Dieſe unendliche Urtheile alſo in Anſehung des logiſchen Umfanges ſind wirklich bloß beſchränkend in Anſehung des Inhalts der Erkenntniß überhaupt, und in ſo fern müſſen ſie in der transſcendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbey ausgeübte Function des Verſtandes vielleicht in dem Felde ſeiner reinen Erkenntniß a priori wichtig ſeyn kann.

3. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind die a) des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c) der eingetheilten Erkenntniß und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander. In der erſteren Art der Urtheile ſind nur zwey Begriffe, in der zweyten zweene Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniß gegen einander betrachtet. Der hypothetiſche Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da iſt, ſo wird der beharrlich Böſe beſtraft, enthält eigentlich das Verhältniß zweyer Sätze: Es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böſe wird beſtraft. Ob beide dieſer Sätze an ſich wahr ſeyn, bleibt hier unausgemacht. Es iſt nur die Conſequenz, die durch dieſes Urtheil gedacht wird. Endlich enthält das disjunctive

Urtheil ein Verhältniß zweener, oder mehrerer Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſo fern die Sphäre des einen die des andern ausſchließt, aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniß ausfüllen, alſo ein Verhältniß der Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsſtück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniß iſt, z. E. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innre Nothwendigkeit, oder durch eine äußere Urſache. Jeder dieſer Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein, alle zuſammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniß aus einer dieſer Sphären wegnehmen, heißt, ſie in eine der übrigen ſetzen, und dagegen ſie in eine Sphäre ſetzen, heißt, ſie aus den übrigen wegnehmen. Es iſt alſo in einem disjunctiven Urtheile eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkenntniſſe, die darin beſteht, daß ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchließen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniß beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniß ausmachen. Und dieſes iſt es auch nur, was ich des Folgenden wegen hiebey anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile iſt eine ganz beſondere Function derſelben, die das Unterſcheidende an ſich

hat, daß ſie nichts zum Inhalte des Urtheils beyträgt, (denn außer Größe, Qualität und Verhältniß iſt nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte,) ſondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematiſche Urtheile ſind ſolche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. Aſſertoriſche, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodictiſche, in denen man es als nothwendig anſieht *). So ſind die beiden Urtheile, deren Verhältniß das hypothetiſche Urtheil ausmacht, (antec. und conſequ.) imgleichen in deren Wechſelwirkung das Disjunctive beſteht, (Glieder der Eintheilung) insgeſamt nur problematiſch. In dem obigen Beyſpiel wird der Satz: es iſt eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht aſſertoriſch geſagt, ſondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich iſt, daß jemand es annehme, gedacht, und nur die Conſequenz iſt aſſertoriſch. Daher können ſolche Urtheile auch offenbar falſch ſeyn, und doch, problematiſch genommen, Bedingungen der Erkenntniß der Wahrheit ſeyn. So iſt das Urtheil: die Welt iſt durch blinden Zufall da, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematiſcher Bedeutung, nemlich, daß jemand dieſen Satz etwa auf ei-

nen

---

*) Gleich, als wenn das Denken im erſten Fall eine Function des Verſtandes, im zweyten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erſt in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

nen Augenblick annehmen möge, und dient doch, (wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann,) den wahren zu finden. Der problematiſche Satz iſt alſo derjenige, der nur logiſche Möglichkeit (die nicht objectiv iſt) ausdruckt, d. i. eine freye Wahl einen ſolchen Satz gelten zu laſſen, eine bloß willkührliche Aufnehmung deſſelben in den Verſtand. Der aſſertoriſche ſagt von logiſcher Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetiſchen Vernunftſchluß das Antecedens im Oberſatze problematiſch, im Unterſatze aſſertoriſch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden ſey, der apodictiſche Satz denkt ſich den aſſertoriſchen durch dieſe Geſetze des Verſtandes ſelbſt beſtimmt, und daher a priori behauptend, und drückt auf ſolche Weiſe logiſche Nothwendigkeit aus. Weil nun hier alles ſich gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo daß man zuvor etwas problematiſch urtheilt, darauf auch wol es aſſertoriſch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verſtande verbunden, d. i. als nothwendig und apodictiſch behauptet, ſo kann man dieſe drey Functionen der Modalität auch ſo viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verſtandesbegriffe

Dritter Abſchnitt.

§. 10.

Von den reinen Verſtandesbegriffen oder Categorien.

Die allgemeine Logik abſtrahirt, wie mehrmalen ſchon geſagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniß, und erwartet, daß ihr anderwerts, woher es auch ſey, Vorſtellungen gegeben werden, um dieſe zuerſt in Begriffe zu verwandeln, welches analytiſch zugehet. Dagegen hat die transſcendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor ſich liegen, welches die transſcendentale Aeſthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verſtandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den ſie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer ſeyn würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung a priori, gehören aber gleichwol zu den Bedingungen der Receptivität unſeres Gemüths, unter denen es allein Vorſtellungen von Gegenſtänden empfangen kann, die mithin auch den Begriff derſelben jederzeit afficiren müſſen. Allein die Spontaneität unſeres Denkens erfordert es, daß dieſes Mannigfaltige zuerſt auf gewiſſe Weiſe durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Dieſe Handlung nenne ich Syntheſis.

Ich verſtehe aber unter Syntheſis in der allgemeinſten Bedeutung die Handlung, verſchiedene Vorſtellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniß zu begreifen. Eine ſolche Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige nicht empiriſch, ſondern a priori gegeben iſt (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analyſis unſerer Vorſtellungen müſſen dieſe zuvor gegeben ſeyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytiſch entſpringen. Die Syntheſis eines Mannigfaltigen aber (es ſey empiriſch oder a priori gegeben), bringt zuerſt eine Erkenntniß hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren ſeyn kann, und alſo der Analyſis bedarf; allein die Syntheſis iſt doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntniſſen ſammlet, und zu einem gewiſſen Inhalte vereinigt; ſie iſt alſo das erſte, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den erſten Urſprung unſerer Erkenntniß urtheilen wollen.

Die Syntheſis überhaupt iſt, wie wir künftig ſehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden, der wir uns aber ſelten nur einmal bewußt ſind. Allein, dieſe Syntheſis auf Begriffe zu bringen, das iſt eine Function, die dem Verſtande zukommt, und wodurch er uns allererſt die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verſchaffet.

Die reine Syntheſis, allgemein vorgeſtellt, giebt nun den reinen Verſtandesbegriff. Ich verſtehe aber unter dieſer Syntheſis diejenige, welche auf einem Grunde der ſynthetiſchen Einheit a priori beruht: ſo iſt unſer Zählen (vornehmlich iſt es in größeren Zahlen merklicher) eine Syntheſis nach Begriffen, weil ſie nach einem gemeinſchaftlichen Grunde der Einheit geſchieht (z. E. der Decadik). Unter dieſem Begriffe wird alſo die Einheit in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytiſch werden verſchiedene Vorſtellungen unter einen Begriff gebracht, (ein Geſchäfte, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorſtellungen, ſondern die reine Syntheſis der Vorſtellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die tranſſc. Logik. Das erſte, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenſtände a priori gegeben ſeyn muß, iſt das Mannigfaltige der reinen Anſchauung; die Syntheſis dieſes Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft iſt das zweyte, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieſer reinen Syntheſis Einheit geben, und lediglich in der Vorſtellung dieſer nothwendigen ſynthetiſchen Einheit beſtehen, thun das dritte zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes, und beruhen auf dem Verſtande.

Dieſelbe Function, welche den verſchiedenen Vorſtellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Syntheſis verſchiedene Vorſtellungen in einer Anſchauung Einheit, welche, allgemein ausgedruckt, der reine Verſtandesbegriff heißt. Derſelbe Verſtand alſo, und zwar durch eben dieſelben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelſt der analytiſchen Einheit, die logiſche Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelſt der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in der Anſchauung überhaupt, in ſeine Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt, weswegen ſie reine Verſtandesbegriffe heißen, die a priori auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leiſten kann.

Auf ſolche Weiſe entſpringen gerade ſo viel reine Verſtandesbegriffe, welche a priori auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logiſche Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verſtand iſt durch gedachte Functionen völlig erſchöpft, und ſein Vermögen dadurch gänzlich ausgemeſſen. Wir wollen dieſe Begriffe, nach dem Ariſtoteles, Categorien nennen, indem unſre Abſicht uranfänglich mit der ſeinigen zwar einerley iſt, ob ſie ſich gleich davon in der Ausführung gar ſehr entfernet.

Tafel der Categorien.

1.

Der Quantität:

Einheit
Vielheit
Allheit.

2.

Der Qualität:

Realität
Negation
Limitation.

3.

Der Relation:

der Inhärenz und Subſiſtenz (ſubſtantia et accidens)
der Cauſalität und Dependenz (Urſache und Wirkung)
der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden und Leidenden).

4.

Der Modalität:

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daſeyn — Nichtſeyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieſes iſt nun die Verzeichnung aller urſprünglich reinen Begriffe der Syntheſis, die der Verſtand a priori in ſich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verſtand iſt; indem er durch ſie allein etwas bey dem Mannigfaltigen der Anſchauung verſtehen, d. i. ein Object derſelben denken kann. Dieſe Eintheilung iſt ſyſtematiſch aus einem gemeinſchaftlichen Princip, nemlich dem Vermögen zu urtheilen, (welches eben ſo viel iſt, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapſodiſtiſch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufſuchung reiner Begriffe entſtanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiß ſeyn kann, da ſie nur durch Induction geſchloſſen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einſieht, warum denn gerade dieſe und nicht andre Begriffe dem reinen Verſtande beywohnen. Es war ein eines ſcharfſinnigen Mannes würdiger Anſchlag des Ariſtoteles, dieſe Grundbegriffe aufzuſuchen. Da er aber kein Principium hatte, ſo raffte er ſie auf, wie ſie ihm aufſtießen, und trieb deren zuerſt zehn auf, die er Categorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Poſtprädicamente hinzufügte. Allein ſeine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Außerdem finden ſich auch einige modi der reinen Sinnlichkeit darunter, (quando, ubi, ſitus, imgleichen prius, ſimul,) auch ein empiriſcher, (motus) die in dieſes Stammregiſter des Verſtandes gar nicht gehören, oder es ſind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (actio, paſſio,) und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

Um der letztern willen iſt alſo noch zu bemerken: daß die Categorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verſtandes, auch ihre eben ſo reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollſtändigen Syſtem der Transſcendental-Philoſophie keinesweges übergangen werden können, mit deren bloßer Erwähnung aber ich in einem bloß critiſchen Verſuch zufrieden ſeyn kann.

Es ſey mir erlaubt, dieſe reine, aber abgeleitete Verſtandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verſtandes (im Gegenſatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die urſprüngliche und primitive Begriffe hat, ſo laſſen ſich die abgeleiteten und ſubalternen leicht hinzufügen, und der Stammbaum des reinen Verſtandes völlig ausmahlen. Da es mir hier nicht um die Vollſtändigkeit des Syſtems, ſondern nur der Principien zu einem Syſtem zu thun iſt, ſo verſpare ich dieſe Ergänzung auf eine andere Beſchäftigung. Man kann aber dieſe Abſicht ziemlich erreichen, wenn man die Ontologiſchen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z. B. der Categorie der Cauſalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinſchaft die der Gegenwart, des Widerſtandes; den Prädicamenten der Modalität die des Entſtehens, Vergehens, der Veränderung u. ſ. w. unterordnet. Die Categorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine große Menge abgeleiteter Begriffe a priori, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollſtändigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung ſeyn würde.

Der Definitionen dieſer Categorien überhebe ich mich in dieſer Abhandlung gefliſſentlich, ob ich gleich im Beſitz derſelben ſeyn möchte. Ich werde dieſe Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend iſt. In einem Syſtem der reinen Vernunft würde man ſie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden ſie nur den Hauptpunct der Unterſuchung aus den Augen bringen, indem ſie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der weſentlichen Abſicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beſchäftigung verweiſen kann. Indeſſen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, daß ein vollſtändiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, ſondern auch leicht ſey zu Stande zu bringen. Die Fächer ſind einmal da; es iſt nur nöthig, ſie auszufüllen, und eine ſyſtematiſche Topik, wie die gegenwärtige, läßt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer iſt.

§. 11.

Ueber dieſe Tafel der Categorien laſſen ſich artige Betrachtungen anſtellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Anſehung der Wiſſenſchaftlichen Form aller Vernunfterkenntniſſe haben könnten. Denn daß dieſe Tafel im theoretiſchen Theile der Philoſophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich ſey, den Plan zum Ganzen einer Wiſſenſchaft, ſo fern ſie auf Begriffen a priori beruht, vollſtändig zu entwerfen, und ſie mathematiſch nach beſtimmten Principien abzutheilen; erhellet ſchon von ſelbſt daraus, daß gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verſtandes vollſtändig, ja ſelbſt die Form eines Syſtems derſelben im menſchlichen Verſtande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden ſpeculativen Wiſſenſchaft, ja ſo gar ihre Ordnung, Anweiſung giebt, wie ich denn auch davon anderwerts *) eine Probe gegeben habe. Hier ſind nun einige dieſer Anmerkungen.

Die erſte iſt: daß ſich dieſe Tafel, welche vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, zuerſt in zwey Abtheilungen zerfällen laſſe, deren erſtere auf Gegenſtände der Anſchauung (der reinen ſowol als empiriſchen), die zweyte aber auf die Exiſtenz dieſer Gegenſtände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verſtand) gerichtet ſind.

Die erſte Claſſe würde ich die der mathematiſchen, die zweyte der dynamiſchen Categorien nennen. Die erſte Claſſe hat, wie man ſieht, keine Correlate, die allein in der zweyten Claſſe angetroffen werden. Dieſer *Unterſchied muß doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben.*

2te Anmerk. Daß allerwerts eine gleiche Zahl der Categorien jeder Claſſe, nemlich drey ſind, welches eben ſowol zum Nachdenken auffodert, da ſonſt alle Eintheilung a priori durch Begriffe Dichotomie ſeyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Categorie allenthalben aus der Verbindung der zweyten mit der erſten ihrer Claſſe entſpringt.

---

*) Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſenſch.

So iſt die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einſchränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinſchaft iſt die Cauſalität einer Subſtanz in Beſtimmung der andern wechſelſeitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders, als die Exiſtenz, die durch die Möglichkeit ſelbſt gegeben iſt. Man denke aber ja nicht, daß darum die dritte Categorie ein bloß abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verſtandes ſey. Denn die Verbindung der erſten und zweyten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfodert einen beſonderen Actus des Verſtandes, der nicht mit dem einerley iſt, der beym erſten und zweyten ausgeübt wird. So iſt der Begriff einer Zahl (die zur Categorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit ſind (z. B. in der Vorſtellung des Unendlichen), oder daraus, daß ich den Begriff einer Urſache und den einer Subſtanz beide verbinde, noch nicht ſo fort der Einfluß, d. i. wie eine Subſtanz Urſache von etwas in einer anderen Subſtanz werden könne, zu verſtehen. Daraus erhellet, daß dazu ein beſonderer Actus des Verſtandes erfoderlich ſey; und ſo bey den übrigen.

3te Anmerk. Von einer einzigen Categorie, nemlich der der Gemeinſchaft, die unter dem dritten Titel befindlich iſt, iſt die Uebereinſtimmung mit der in der Tafel der logiſchen Functionen ihm correſpondirenden

Form eines disjunctiven Urtheils nicht ſo in die Augen fallend, als bey den übrigen.

Um ſich dieſer Uebereinſtimmung zu verſichern, muß man bemerken: daß in allen disjunctiven Urtheilen die Sphäre (die Menge alles deſſen, was unter ihm enthalten iſt) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, und, weil einer nicht unter dem andern enthalten ſeyn kann, ſie als einander coordinirt, nicht ſubordinirt, ſo daß ſie einander nicht einſeitig, wie in einer Reihe, ſondern wechſelſeitig, als in einem Aggregat, beſtimmen (wenn ein Glied der Eintheilung geſetzt wird, alle übrige ausgeſchloſſen werden, und ſo umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern, als Urſache ſeines Daſeyns, untergeordnet, ſondern zugleich und wechſelſeitig als Urſache in Anſehung der Beſtimmung der andern beygeordnet wird, (z. B. in einem Körper, deſſen Theile einander wechſelſeitig ziehen, und auch widerſtehen,) welches eine ganz andere Art der Verknüpfung iſt, als die, ſo im bloßen Verhältniß der Urſache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechſelſeitig wiederum den Grund beſtimmt, und darum mit dieſem (wie der Weltſchöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Daſſelbe Verfahren des Verſtandes, wenn er ſich die Sphäre eines eingetheilten

Begriffs vorſtellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der Eintheilung im erſteren einander ausſchließen und doch in einer Sphäre verbunden ſind, ſo ſtellt er ſich die Theile des letzteren als ſolche, deren Exiſtenz (als Subſtanzen) jedem auch ausſchließlich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§. 12.

Es findet ſich aber in der Transſcendentalphiloſophie der Alten noch ein Hauptſtück vor, welches reine Verſtandesbegriffe enthält, die, ob ſie gleich nicht unter die Categorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe a priori von Gegenſtänden gelten ſollten, in welchem Falle ſie aber die Zahl der Categorien vermehren würden, welches nicht ſeyn kann. Dieſe trägt der unter den Scholaſtikern ſo berufene Satz vor: quodlibet ens eſt *unum*, *verum*, *bonum*. Ob nun zwar der Gebrauch dieſes Princips in Abſicht auf die Folgerungen (die lauter tavtologiſche Sätze gaben) ſehr kümmerlich ausfiel, ſo, daß man es auch in neueren Zeiten beynahe nur ehrenhalber in der Metaphyſik aufzuſtellen pflegt, ſo verdient doch ein Gedanke, der ſich ſo lange Zeit erhalten hat, ſo leer er auch zu ſeyn ſcheint, immer eine Unterſuchung ſeines Urſprungs, und berechtigt zur Vermuthung, daß er in irgend einer Verſtandesregel ſeinen Grund habe, der nur, wie es oft geſchieht, falſch gedolmetſcht worden. Dieſe vermeintlich transſcendentale

Prädicate der Dinge ſind nichts anders als logiſche Erforderniſſe und Criterien aller Erkenntniß der Dinge überhaupt, und legen ihr die Categorien der Quantität, nemlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur daß ſie dieſe, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge ſelbſt gehörig, genommen werden müßten, in der That nur in formaler Bedeutung als zur logiſchen Forderung in Anſehung jeder Erkenntniß gehörig brauchten, und doch dieſe Criterien des Denkens unbehutſamer Weiſe zu Eigenſchaften der Dinge an ſich ſelbſt machten. In jedem Erkenntniſſe eines Objects iſt nemlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, ſo fern darunter nur die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen der Erkenntniſſe gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauſpiel, einer Rede, einer Fabel. Zweytens Wahrheit in Anſehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, deſto mehr Kennzeichen ſeiner objectiven Realität. Dieſes könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinſchaftlichen Grunde gehören, (nicht in ihm als Größe gedacht werden,) nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin beſteht, daß umgekehrt dieſe Vielheit zuſammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt, und zu dieſem und keinem anderen völlig zuſammenſtimmt, welches man die qualitative Vollſtändigkeit (Totalität) nennen kann. Woraus erhellet,

hellet, daß dieſe logiſche Criterien der Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt die drey Categorien der Größe, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durchgängig gleichartig angenommen werden muß, hier nur in Abſicht auf die Verknüpfung auch ungleichartiger Erkenntnißſtücke in einem Bewußtſeyn durch die Qualität eines Erkenntniſſes als Princips verwandeln. So iſt das Criterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objects derſelben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles deſſen, was zunächſt aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollſtändigkeit deſſen, was aus ihm gezogen worden, zur Herſtellung des ganzen Begriffs das Erforderliche deſſelben ausmacht; oder ſo iſt auch das Criterium einer Hypotheſe die Verſtändlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder deſſen Einheit (ohne Hülfshypotheſe) die Wahrheit (Uebereinſtimmung unter ſich ſelbſt und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollſtändigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweiſen, als in der Hypotheſe angenommen worden, und das, was a priori ſynthetiſch gedacht war, a poſteriori analytiſch wieder liefern und dazu zuſammenſtimmen. — Alſo wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transſcendentale Tafel der Categorien gar nicht, als wäre ſie etwa mangelhaft, ergänzt, ſondern nur, indem das Verhältniß dieſer Begriffe auf Objecte gänzlich bey Seite geſetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logiſche Regeln der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt gebracht.

Der Transſcendentalen Analytik

Zweites Hauptſtück.

Von der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

Erſter Abſchnitt.

§. 13.

Von den Principien einer transſcendent. Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn ſie von Befugniſſen und Anmaßungen reden, unterſcheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens iſt, (quid iuris) von der, die die Thatſache angeht, (quid facti) und indem ſie von beiden Beweis fordern, ſo nennen ſie den erſtern, der die Befugniß, oder auch den Rechtsanſpruch darthun ſoll, die Deduction. Wir bedienen uns einer Menge empiriſcher Begriffe ohne jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bey der Hand haben, ihre objective Realität zu beweiſen. Es giebt indeſſen auch uſurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schickſal, die zwar mit faſt allgemeiner Nachſicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris, in Anſpruch genommen werden, da man alsdenn wegen der Deduction derſelben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniß ſeines Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherley Begriffen aber, die das ſehr vermiſchte Gewebe der menſchlichen Erkenntniß ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) beſtimmt ſind, und dieſer ihre Befugniß bedarf jederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmäßigkeit eines ſolchen Gebrauchs Beweiſe aus der Erfahrung nicht hinreichend ſind, man aber doch wiſſen muß, wie dieſe Begriffe ſich auf Objecte beziehen können, die ſie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe a priori auf Gegenſtände beziehen können, die transſcendentale Deduction derſelben, und unterſcheide ſie von der empiriſchen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieſelbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, ſondern das Factum betrifft, wodurch der Beſitz entſprungen.

Wir haben jetzt ſchon zweyerley Begriffe von ganz verſchiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, daß ſie beiderſeits völlig a priori ſich auf Gegenſtände beziehen, nemlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Categorien, als Begriffe des Verſtandes. Von ihnen eine empiriſche Deduction verſuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit ſeyn; weil eben darin das Unterſcheidende ihrer Natur liegt, daß ſie ſich auf ihre Gegenſtände beziehen, ohne etwas zu deren Vorſtellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn alſo eine Deduction derſelben nöthig iſt, ſo wird ſie jederzeit transſcendental ſeyn müſſen.

Indeſſen kann man von dieſen Begriffen, wie von allem Erkenntniß, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsurſachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufſuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaß geben, die ganze Erkenntnißkraft in Anſehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwey ſehr ungleichartige Elemente enthält, nemlich eine Materie zur Erkenntniß aus den Sinnen, und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anſchauens und Denkens, die, bey Gelegenheit der erſteren, zuerſt in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen. Ein ſolches Nachſpüren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkenntnißkraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu ſteigen, hat ohne Zweifel ſeinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerſt den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zu Stande, denn ſie liegt ganz und gar nicht auf dieſem Wege, weil in Anſehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig ſeyn ſoll, ſie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abſtammung von Erfahrungen, müſſen aufzuzeigen haben. Dieſe verſuchte phyſiologiſche Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heißen kann, weil ſie eine quaeſtionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Beſitzes einer reinen Erkenntniß nennen. Es iſt alſo klar, daß von dieſen allein es eine transſcendentale Deduction und keinesweges eine empiriſche geben könne, und daß letztere, in Anſehung der reinen Begriffe a priori, nichts als eitele Verſuche ſind, womit ſich nur derjenige beſchäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieſer Erkenntniſſe nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniß a priori, nemlich die auf dem transſcendentalen Wege eingeräumet wird, ſo erhellet dadurch doch eben nicht, daß ſie ſo unumgänglich nothwendig ſey. Wir haben eben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelſt einer transſcendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre objective Gültigkeit a priori erklärt und beſtimmt. Gleichwol geht die Geometrie ihren ſichern Schritt durch lauter Erkenntniſſe a priori, ohne daß ſie ſich, wegen der reinen und geſetzmäßigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philoſophie einen Beglaubigungsſchein erbitten darf. Allein der Gebrauch des Begriffs geht in dieſer Wiſſenſchaft auch nur auf die äußere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anſchauung iſt, in welcher alſo alle geometriſche Erkenntniß, weil ſie ſich auf Anſchauung a priori gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenſtände durch die Erkenntniß ſelbſt, a priori (der Form nach) in der Anſchauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verſtandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniß an, nicht allein von ihnen ſelbſt, ſondern auch vom Raum die transſcendentale Deduction zu ſuchen, weil, da ſie von Gegenſtänden nicht durch Prädicate der Anſchauung und der Sinnlichkeit, ſondern des reinen Denkens a priori redet, ſie ſich auf Gegenſtände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da ſie nicht auf Erfahrung gegründet ſind, auch in der Anſchauung a priori kein Object vorzeigen können, worauf ſie vor aller Erfahrung ihre Syntheſis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, ſondern auch jenen Begriff des Raumes zweydeutig machen, dadurch, daß ſie ihn über die

Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung zu gebrauchen geneigt ſind, weßhalb auch oben von ihm eine transſcendentale Deduction von nöthen war. So muß denn der Leſer von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer ſolchen tranſcendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er ſonſt blind verfährt, und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwiſſenheit zurückkehren muß, von der er ausgegangen war. Er muß aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich einſehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache ſelbſt tief eingehüllt iſt, oder über die Wegräumung der Hinderniſſe zu früh verdroſſen werden, weil es darauf ankommt, entweder alle Anſprüche zu Einſichten der reinen Vernunft, als das beliebteſte Feld, nemlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben, oder dieſe critiſche Unterſuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie dieſe als Erkenntniſſe a priori ſich gleichwol auf Gegenſtände nothwendig beziehen müſſen, und eine ſynthetiſche Erkenntniß derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich macheten. Denn da nur vermittelſt ſolcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenſtand erſcheinen, d. i. ein Object der empiriſchen Anſchauung ſeyn kann, ſo ſind Raum und Zeit reine Anſchauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände als Erſcheinungen a priori enthalten, und die Syntheſis in denſelben hat objective Gültigkeit.

Die Categorien des Verſtandes dagegen ſtellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenſtände in der Anſchauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenſtände erſcheinen, ohne daß ſie ſich nothwendig auf Functionen des Verſtandes beziehen müſſen, und dieſer alſo die Bedingungen derſelben a priori enthielte. Daher zeigt ſich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nemlich ſubjective Bedingungen des Denkens ſollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniß der Gegenſtände abgeben: denn ohne Functionen des Verſtandes können allerdings Erſcheinungen in der Anſchauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Urſache, welcher eine beſondere Art der Syntheſis bedeutet, da auf etwas A was ganz verſchiedenes B nach einer Regel geſetzt wird. Es iſt a priori nicht klar, warum Erſcheinungen etwas dergleichen enthalten ſollten, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweiſe anführen, weil die objective Gültigkeit dieſes Begriffs a priori muß dargethan werden können,) und es iſt daher a priori zweifelhaft, ob ein ſolcher Begriff nicht etwa gar leer ſey und überall unter den Erſcheinungen keinen Gegenſtand antreffe. Denn daß Gegenſtände der ſinnlichen Anſchauung denen im Gemüth a priori liegenden

den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäß ſeyn müſſen, iſt daraus klar, weil ſie ſonſt nicht Gegenſtände für uns ſeyn würden; daß ſie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verſtand zur ſynthetiſchen Einſicht des Denkens bedarf, gemäß ſeyn müſſen, davon iſt die Schlußfolge nicht ſo leicht einzuſehen. Denn es könnten wol allenfalls Erſcheinungen ſo beſchaffen ſeyn, daß der Verſtand ſie den Bedingungen ſeiner Einheit gar nicht gemäß fände, und alles ſo in Verwirrung läge, daß z. B. in der Reihenfolge der Erſcheinungen ſich nichts darböte, was eine Regel der Syntheſis an die Hand gäbe, und alſo dem Begriffe der Urſache und Wirkung entſpräche, ſo daß dieſer Begriff alſo ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erſcheinungen würden nichts deſtoweniger unſerer Anſchauung Gegenſtände darbieten, denn die Anſchauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weiſe.

Gedächte man ſich von der Mühſamkeit dieſer Unterſuchungen dadurch loszuwickeln, daß man ſagte: Die Erfahrung böte unabläſſig Beyſpiele einer ſolchen Regelmäßigkeit der Erſcheinungen dar, die genugſam Anlaß geben, den Begriff der Urſache davon abzuſondern, und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs zu bewähren, ſo bemerkt man nicht, daß auf dieſe Weiſe der Begriff der Urſache gar nicht entſpringen kann, ſondern daß er entweder völlig a priori im Verſtande müſſe gegründet ſeyn, oder als ein bloßes Hirngeſpinſt gänzlich aufgegeben werden müſſe. Denn dieſer Begriff erfordert durchaus, daß etwas A von der Art ſey, daß ein anderes B daraus nothwendig und nach einer ſchlechthin allgemeinen Regel folge. Erſcheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich iſt, nach der etwas gewöhnlicher maßen geſchieht, aber niemals, daß der Erfolg nothwendig ſey: daher der Syntheſis der Urſache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empiriſch ausdrücken kann, nemlich, daß die Wirkung nicht bloß zu der Urſache hinzu komme, ſondern durch dieſelbe geſetzt ſey, und aus ihr erfolge. Die ſtrenge Allgemeinheit der Regel iſt auch gar keine Eigenſchaft empiriſcher Regeln, die durch Induction keine andere als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können. Nun würde ſich aber der Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man ſie nur als empiriſche Producte behandeln wollte.

Uebergang
zur
Transſc. Deduction der Categorien.

Es ſind nur zwey Fälle möglich, unter denen ſynthetiſche Vorſtellung und ihre Gegenſtände zuſammentreffen, ſich auf einander nothwendiger Weiſe beziehen, und gleichſam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenſtand die Vorſtellung, oder dieſe den Gegenſtand

ſtand allein möglich macht. Iſt das erſtere, ſo iſt dieſe Beziehung nur empiriſch, und die Vorſtellung iſt niemals a priori möglich. Und dies iſt der Fall mit Erſcheinung, in Anſehung deſſen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Iſt aber das zweyte, weil Vorſtellung an ſich ſelbſt (denn von deſſen Cauſalität, vermittelſt des Willens, iſt hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenſtand dem Daſeyn nach nicht hervorbringt, ſo iſt doch die Vorſtellung in Anſehung des Gegenſtandes alsdenn a priori beſtimmend, wenn durch ſie allein es möglich iſt, etwas als einen Gegenſtand zu erkennen. Es ſind aber zwey Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich iſt, erſtlich Anſchauung, dadurch derſelbe, aber nur als Erſcheinung, gegeben wird: zweytens Begriff, dadurch ein Gegenſtand gedacht wird, der dieſer Anſchauung entſpricht. Es iſt aber aus dem obigen klar, daß die erſte Bedingung, nemlich die, unter der allein Gegenſtände angeſchaut werden können, in der That den Objecten der Form nach a priori im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieſer formalen Bedingung der Sinnlichkeit ſtimmen alſo alle Erſcheinungen nothwendig überein, weil ſie nur durch dieſelbe erſcheinen, d. i. empiriſch angeſchauet und gegeben werden können. Nun frägt es ſich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeſchauet, dennoch als Gegenſtand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn iſt alle empiriſche Erkenntniß der Gegenſtände ſolchen Begriffen nothwendiger Weiſe gemäß, weil, ohne deren Vorausſetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich iſt. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anſchauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenſtande, der in der Anſchauung gegeben wird, oder erſcheint: demnach werden Begriffe von Gegenſtänden überhaupt, als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen. folglich wird die objective Gültigkeit der Categorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch ſie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich ſey. Denn alsdenn beziehen ſie ſich nothwendiger Weiſe und a priori auf Gegenſtände der Erfahrung, weil nur vermittelſt ihrer überhaupt irgend ein Gegenſtand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transſc. Deduction aller Begriffe a priori hat alſo ein Principium, worauf die ganze Nachforſchung gerichtet werden muß, nemlich dieſes: daß ſie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müſſen, (es ſey der Anſchauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, ſind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin ſie angetroffen werden, iſt nicht ihre Deduction, (ſondern Illuſtration.) weil ſie dabey doch nur zufällig ſeyn würden. Ohne dieſe urſprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenſtände der Erkenntniß vorkommen, würde die Beziehung derſelben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Der berühmte Lock hatte, aus Ermangelung dieſer Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verſtandes in der Erfahrung antraf, ſie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch ſo inconſequent, daß er damit Verſuche zu Erkenntniſſen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere thun zu können, ſey es nothwendig, daß dieſe Begriffe ihren Urſprung a priori haben müßten. Da er ſich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich ſey, daß der Verſtand Begriffe, die an ſich im Verſtande nicht verbunden ſind, doch als im Gegenſtande nothwendig verbunden denken müſſe, und darauf nicht verfiel, daß vielleicht der Verſtand durch dieſe Begriffe ſelbſt Urheber der Erfahrung, worin ſeine Gegenſtände angetroffen werden, ſeyn könne, ſo leitete er ſie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab (nemlich von einer durch öftere Aſſociation in der Erfahrung entſprungenen ſubjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälſchlich für objectiv gehalten wird, d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach ſehr conſequent, darin, daß er es für unmöglich erklärte, mit dieſen Begriffen und den Grundſätzen, die ſie veranlaſſen, über die Erfahrungsgränze hinauszugehen. Die empiriſche Ableitung aber, worauf beide verfielen, läßt ſich mit der Wirklichkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſe a priori, die wir haben, nemlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwiſſenſchaft, nicht vereinigen, und wird alſo durch das Factum widerlegt.

Der erſte dieſer beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerey Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn ſie einmal Befugniſſe auf ihrer Seite hat, ſich nicht mehr durch unbeſtimmte Anpreiſungen der Mäßigung in Schranken halten läßt; der zweyte ergab ſich gänzlich dem Scepticism, da er einmal eine ſo allgemeine für Vernunft gehaltene Täuſchung unſeres Erkenntnißvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir ſind jetzt im Begriffe einen Verſuch zu machen, ob man nicht die menſchliche Vernunft zwiſchen dieſen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr beſtimmte Grenzen anweiſen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmäßigen Thätigkeit für ſie geöffnet erhalten können.

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Categorien voranſchicken. Sie ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu Urtheilen als beſtimmt angeſehen wird. So war die Function des categoriſchen Urtheils die des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, z. B. alle Körper ſind theilbar. Allein in Anſehung des bloß logiſchen Gebrauchs des Verſtandes blieb es unbeſtimmt, welcher von beiden Begrif-

fen

ſen die Function des Subjects, und welchem die des Prädicats man geben wolle. Denn man kann auch ſagen: Einiges Theilbare iſt ein Körper. Durch die Categorie der Subſtanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es beſtimmt: daß ſeine empiriſche Anſchauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als bloßes Prädicat betrachtet werden müſſe; und ſo in allen übrigen Categorien.

Der Deduction der reinen Verſtandesbegriffe

Zweiter Abſchnitt.

Transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe.

§. 15.

Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

Das Mannigfaltige der Vorſtellungen kann in einer Anſchauung gegeben werden, die bloß ſinnlich d. i. nichts als Empfänglichkeit iſt, und die Form dieſer Anſchauung kann a priori in unſerem Vorſtellungsvermögen liegen, ohne doch etwas andres, als die Art zu ſeyn, wie das Subject afficirt wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann alſo auch nicht in der reinen Form der ſinnlichen Anſchauung zugleich mit enthalten ſeyn; denn ſie iſt ein Actus der Spontaneität der Vorſtellungskraft, und, da man dieſe, zum Unterſchiede von der Sinnlichkeit, Verſtand nennen muß, ſo iſt alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anſchauung, oder mancherley Begriffe, und an der erſteren der ſinnlichen, oder nicht ſinnlichen Anſchauung ſeyn, eine Verſtandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Syntheſis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Object verbunden, vorſtellen können, ohne es vorher ſelbſt verbunden zu haben, und unter allen Vorſtellungen die Verbindung die einzige iſt, die nicht durch Objecte gegeben, ſondern nur vom Subjecte ſelbſt verrichtet werden kann, weil ſie ein Actus ſeiner Selbſtthätigkeit iſt. Man wird hier leicht gewahr, daß dieſe Handlung urſprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend ſeyn müſſe, und daß die Auflöſung Analyſis, die ihr Gegentheil zu ſeyn ſcheint, ſie doch jederzeit vorausſetze; denn wo der Verſtand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflöſen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorſtellungskraft hat gegeben werden können.

Aber der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Syntheſis deſſelben, noch den der Einheit deſſelben bey ſich. Verbindung iſt Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen

gen *). Die Vorſtellung dieſer Einheit kann alſo nicht aus der Verbindung entſtehen, ſie macht vielmehr dadurch, daß ſie zur Vorſtellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererſt möglich. Dieſe Einheit, die a priori vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, iſt nicht etwa jene Categorie der Einheit (§. 10.); denn alle Categorien gründen ſich auf logiſche Functionen in Urtheilen, in dieſen aber iſt ſchon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Categorie ſetzt alſo ſchon Verbindung voraus. Alſo müſſen wir dieſe Einheit (als qualitative §. 12.) noch höher ſuchen, nemlich in demjenigen, was ſelbſt den Grund der Einheit verſchiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verſtandes, ſogar in ſeinem logiſchen Gebrauche, enthält.

§. 16.

Von der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

Das: Ich denke, muß alle meine Vorſtellungen begleiten können; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt

---

*) Ob die Vorſtellungen ſelbſt identiſch ſind, und alſo eine durch die andere analytiſch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewußtſeyn der einen iſt, ſo fern vom Mannigfaltigen die Rede iſt, vom Bewußtſeyn der anderen doch immer zu unterſcheiden, und auf die Syntheſis dieſes (möglichen) Bewußtſeyns kommt es hier allein an.

werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben ſo viel heißt, als die Vorſtellung würde entweder unmöglich, oder wenigſtens für mich nichts ſeyn. Diejenige Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann, heißt Anſchauung. Alſo hat alles Mannigfaltige der Anſchauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin dieſes Mannigfaltige angetroffen wird. Dieſe Vorſtellung aber iſt ein Actus der Spontaneität, d. i. ſie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angeſehen werden. Ich nenne ſie die reine Apperception, um ſie von der empiriſchen zu unterſcheiden, oder auch die urſprüngliche Apperception, weil ſie dasjenige Selbſtbewußtſeyn iſt, was, indem es die Vorſtellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muß begleiten können, und in allem Bewußtſeyn ein und daſſelbe iſt, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derſelben die transſcendentale Einheit des Selbſtbewußtſeyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorſtellungen, die in einer gewiſſen Anſchauung gegeben werden, würden nicht insgeſamt meine Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſamt zu einem Selbſtbewußtſeyn gehöreten, d. i. als meine Vorſtellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als ſolcher bewußt bin) müſſen ſie doch der Bedingung nothwendig gemäß ſeyn, unter der ſie allein in einem allgemeinen Selbſtbewußtſeyn zuſammenſtehen können, weil ſie ſonſt nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieſer urſprünglichen Verbindung läßt ſich vieles folgern.

Nemlich dieſe durchgängige Identität der Apperception eines in der Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Syntheſis der Vorſtellungen, und iſt nur durch das Bewußtſeyn dieſer Syntheſis möglich. Denn das empiriſche Bewußtſeyn, welches verſchiedene Vorſtellungen begleitet, iſt an ſich zerſtreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Dieſe Beziehung geſchieht alſo dadurch noch nicht, daß ich jede Vorſtellung mit Bewußtſeyn begleite, ſondern daß ich eine zu der andern hinzuſetze und mir der Syntheſis derſelben bewußt bin. Alſo nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn verbinden kann, iſt es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt vorſtelle, d. i. die analytiſche Einheit der Apperception iſt nur unter der Vorausſetzung irgend einer ſynthetiſchen möglich *).

---

*) Die analytiſche Einheit des Bewußtſeyns hängt allen gemeinſamen Begriffen, als ſolchen, an, z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, ſo ſtelle ich mir dadurch eine Beſchaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorſtellungen verbunden ſeyn kann; alſo nur vermöge einer vorausgedachten möglichen ſynthetiſchen Einheit kann ich mir die analytiſche vorſtellen. Eine Vorſtellung, die als verſchiedenen gemein gedacht werden ſoll, wird als zu ſolchen gehörig angeſehen,

Der Gedanke: dieſe in der Anſchauung gegebene Vorſtellungen gehören mir insgeſamt zu, heißt demnach ſo viel, als ich vereinige ſie in einem Selbſtbewußtſeyn, oder kann ſie wenigſtens darin vereinigen, und ob er gleich ſelbſt noch nicht das Bewußtſeyn der Syntheſis der Vorſtellungen iſt, ſo ſetzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derſelben in einem Bewußtſeyn begreifen kann, nenne ich dieſelbe insgeſamt meine Vorſtellungen; denn ſonſt würde ich ein ſo vielfärbiges verſchiedenes Selbſt haben, als ich Vorſtellungen habe, deren ich mir bewußt bin. Synthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauungen, als a priori gegeben, iſt alſo der Grund der Identität der Apperception ſelbſt, die a priori allem meinem beſtimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenſtänden, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verſtand dadurch allererſt aufgenommen werden, ſondern iſt allein

---

hen, die außer ihr noch etwas Verſchiedenes an ſich haben, folglich muß ſie in ſynthetiſcher Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorſtellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytiſche Einheit des Bewußtſeyns, welche ſie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und ſo iſt die ſynthetiſche Einheit der Apperception der höchſte Punct, an dem man allen Verſtandesgebrauch, ſelbſt die ganze Logik, und, nach ihr, die Transſcendental-Philoſophie heften muß, ja dieſes Vermögen iſt der Verſtand ſelbſt.

eine Verrichtung des Verſtandes, der ſelbſt nichts weiter iſt, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundſatz der oberſte im ganzen menſchlichen Erkenntniß iſt.

Dieſer Grundſatz, der nothwendigen Einheit der Apperception, iſt nun zwar ſelbſt identiſch, mithin ein analytiſcher Satz, erklärt aber doch eine Syntheſis des in einer Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbſtbewußtſeyns nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorſtellung, iſt nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anſchauung, die davon unterſchieden iſt, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewußtſeyn gedacht werden. Ein Verſtand, in welchem durch das Selbſtbewußtſeyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anſchauen; der unſere kann nur denken und muß in den Sinnen die Anſchauung ſuchen. Ich bin mir alſo des identiſchen Selbſt bewußt, in Anſehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anſchauung gegebenen Vorſtellungen, weil ich ſie insgeſamt meine Vorſtellungen nenne, die eine ausmachen. Das iſt aber ſo viel, als, daß ich mir einer nothwendigen Syntheſis derſelben a priori bewußt bin, welche die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception heißt, unter der alle mir gegebene Vorſtellungen ſtehen, aber unter die ſie auch durch eine Syntheſis gebracht werden müſſen.

§. 17.

Der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt das oberſte Princip alles Verſtandesgebrauchs.

Der oberſte Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transſc. Aeſthetik: daß alles Mannigfaltige derſelben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehn. Der oberſte Grundſatz eben derſelben in Beziehung auf den Verſtand iſt: daß alles Mannigfaltige der Anſchauung unter Bedingungen der urſprünglich-ſynthetiſchen Einheit der Apperception ſtehe *). Unter dem erſteren ſtehen alle mannigfaltige Vorſtellungen der Anſchauung, ſo fern ſie uns gegeben werden, unter dem zweyten ſo fern ſie in einem Bewußtſeyn müſſen verbunden

---

*) Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen mit dem Mannigfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſiehe die transſc. Aeſthetik), mithin nicht bloße Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewußtſeyn, als in vielen Vorſtellungen, ſondern viel Vorſtellungen als in einer, und deren Bewußtſeyn, enthalten, mithin als zuſammengeſetzt, folglich die Einheit des Bewußtſeyns, als ſynthetiſch, aber doch urſprünglich angetroffen wird. Dieſe Einzelnheit derſelben iſt wichtig in der Anwendung (ſiehe §. 25.).

den werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebene Vorſtellungen den Actus der Apperception, Ich denke, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbſtbewußtſeyn zuſammengefaßt ſeyn würden.

Verſtand iſt, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntniſſe. Dieſe beſtehen in der beſtimmten Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object. Object aber iſt das, in deſſen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt. Nun erfodert aber alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewußtſeyns in der Syntheſis derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewußtſeyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, daß ſie Erkenntniſſe werden, ausmacht, und worauf folglich ſelbſt die Möglichkeit des Verſtandes beruht.

Das erſte reine Verſtandeserkenntniß alſo, worauf ſein ganzer übriger Gebrauch ſich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung ganz unabhängig iſt, iſt nun der Grundſatz der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception. So iſt die bloße Form der äußeren ſinnlichen Anſchauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniß; er giebt nur das Mannigfaltige der Anſchauung a priori zu einem möglichen Erkenntniß. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muß ich ſie ziehen, und alſo eine beſtimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen ſynthetiſch zu Stande bringen, ſo, daß die Einheit dieſer Handlung zugleich die Einheit des Bewußtſeyns (im Begriffe einer Linie) iſt, und dadurch allererſt ein Object (ein beſtimmter Raum) erkannt wird. Die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns iſt alſo eine objective Bedingung aller Erkenntniß, nicht deren ich bloß ſelbſt bedarf, um ein Object zu erkennen, ſondern unter der jede Anſchauung ſtehen muß, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art, und ohne dieſe Syntheſis, das Mannigfaltige ſich nicht in einem Bewußtſeyn vereinigen würde.

Dieſer letztere Satz iſt, wie geſagt, ſelbſt analytiſch, ob er zwar die ſynthetiſche Einheit zur Bedingung alles Denkens macht: denn er ſagt nichts weiter, als, daß alle meine Vorſtellungen in irgend einer gegebenen Anſchauung unter der Bedingung ſtehen müſſen, unter der ich ſie allein als meine Vorſtellungen zu dem identiſchen Selbſt rechnen, und alſo, als in einer Apperception ſynthetiſch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zuſammenfaſſen kann.

Aber dieſer Grundſatz iſt doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verſtand, ſondern nur für den, durch deſſen reine Apperception in der Vorſtellung: Ich bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben iſt. Derjenige Verſtand, durch deſſen Selbſtbewußtſeyn zugleich das Mannigfaltige der Anſchauung gegeben würde, ein

ein Verſtand, durch deſſen Vorſtellung zugleich die Objecte dieſer Vorſtellung exiſtirten, würde einen beſondern Actus der Syntheſis der Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtſeyns nicht bedürfen, deren der menſchliche Verſtand, der bloß denkt, nicht anſchaut, bedarf. Aber für den menſchlichen Verſtand iſt er doch unvermeidlich der erſte Grundſatz, ſo, daß er ſich ſogar von einem anderen möglichen Verſtande, entweder einem ſolchen, der ſelbſt anſchauete, oder, wenn gleich eine ſinnliche Anſchauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend beſäße, ſich nicht den mindeſten Begriff machen kann.

§. 18.

Was objective Einheit des Selbſtbewußtſeyns ſey.

Die transſcendentale Einheit der Apperception iſt diejenige, durch welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heißt darum objectiv, und muß von der ſubjectiven Einheit des Bewußtſeyns unterſchieden werden, die eine Beſtimmung des inneren Sinnes iſt, dadurch jenes Mannigfaltige der Anſchauung zu einer ſolchen Verbindung empiriſch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, empiriſch bewußt ſeyn könne, kommt auf Umſtände, oder empiriſche Bedingungen, an. Daher die empiriſche

Einheit des Bewußtſeyns, durch Aſſociation der Vorſtellungen, ſelbſt eine Erſcheinung betrifft, und ganz zufällig iſt. Dagegen ſteht die reine Form der Anſchauung in der Zeit, bloß als Anſchauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der urſprünglichen Einheit des Bewußtſeyns, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anſchauung zum Einen: Ich denke; alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, welche a priori der empiriſchen zum Grunde liegt. Jene Einheit iſt allein objectiv gültig; die empiriſche Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der erſteren, unter gegebenen Bedingungen in concreto, abgeleitet iſt, hat nur ſubjective Gültigkeit. Einer verbindet die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewußtſeyns, in dem, was empiriſch iſt, iſt in Anſehung deſſen, was gegeben iſt, nicht nothwendig und allgemein geltend.

§. 19.

Die logiſche Form aller Urtheile beſteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urtheile überhaupt geben, befriedigen können: es iſt, wie ſie ſagen, die Vorſtellung eines Verhältniſſes zwiſchen zwey Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, daß ſie allenfalls nur auf categoriſche, aber nicht hypothetiſche und disjunctive Urtheile paßt, (als welche letztere nicht ein Verhältniß von Begriffen, ſondern ſelbſt von Urtheilen enthalten,) mit ihnen zu zanken, (ohnerachtet aus dieſem Verſehen der Logik manche läſtige Folgen erwachſen ſind,) *) merke ich nur an, daß, worin dieſes Verhältniß beſtehe, hier nicht beſtimmt iſt.

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntniſſe in jedem Urtheile genauer unterſuche, und ſie, als dem Verſtande angehörige, von dem Verhältniſſe nach Geſetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur ſubjective Gültigkeit hat) unterſcheide, ſo finde ich, daß ein Urtheil nichts andres ſey, als die Art, gegebene Erkenntniſſe zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnißwörtchen iſt in

---

*) Die weitläuftige Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft nur die categoriſchen Vernunftſchlüſſe, und, ob ſie zwar nichts weiter iſt, als eine Kunſt, durch Verſteckung unmittelbarer Schlüſſe (conſequentiae immediatae) unter die Prämiſſen eines reinen Vernunftſchluſſes, den Schein mehrerer Schlußarten, als des in der erſten Figur, zu erſchleichen, ſo würde ſie doch dadurch allein kein ſonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die categoriſchen Urtheile, als die, worauf ſich alle andere müſſen beziehen laſſen, in ausſchließliches Anſehen zu bringen, welches aber nach §. 9. falſch iſt.

denſelben, um die objective Einheit gegebener Vorſtellungen von der ſubjectiven zu unterſcheiden. Denn dieſes bezeichnet die Beziehung derſelben auf die urſprüngliche Apperception und die nothwendige Einheit derſelben, wenn gleich das Urtheil ſelbſt empiriſch, mithin zufällig iſt, z. B. die Körper ſind ſchwer. Damit ich zwar nicht ſagen will, dieſe Vorſtellungen gehören in der empiriſchen Anſchauung nothwendig zu einander, ſondern ſie gehören vermöge der nothwendigen Einheit der Apperception in der Syntheſis der Anſchauungen zu einander, d. i. nach Principien der objectiven Beſtimmung aller Vorſtellungen, ſo fern daraus Erkenntniß werden kann, welche Principien alle aus dem Grundſatze der tranſſcendentalen Einheit der Apperception abgeleitet ſind. Dadurch allein wird aus dieſem Verhältniſſe ein Urtheil, d. i. ein Verhältniß, das objectiv gültig iſt, und ſich von dem Verhältniſſe eben derſelben Vorſtellungen, worin bloß ſubjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Geſetzen der Aſſociation, hinreichend unterſcheidet. Nach den letzteren würde ich nur ſagen können: Wenn ich einen Körper trage, ſo fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, iſt ſchwer; welches ſo viel ſagen will, als, dieſe beide Vorſtellungen ſind im Object, d. i. ohne Unterſchied des Zuſtandes des Subjects, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (ſo oft ſie auch wiederholt ſeyn mag) beyſammen.

§. 20.

Alle ſinnliche Anſchauungen ſtehen unter den Categorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derſelben in ein Bewußtſeyn zuſammenkommen kann.

Das mannigfaltige in einer ſinnlichen Anſchauung Gegebene gehört nothwendig unter die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit der Apperception, weil durch dieſe die Einheit der Anſchauung allein möglich iſt. (§. 17.) Diejenige Handlung des Verſtandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen (ſie mögen Anſchauungen oder Begriffe ſeyn) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, iſt die logiſche Function der Urtheile. (§. 19.) Alſo iſt alles Mannigfaltige, ſo fern es in Einer empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen beſtimmt, durch die es nemlich zu einem Bewußtſeyn überhaupt gebracht wird. Nun ſind aber die Categorien nichts andres, als eben dieſe Functionen zu urtheilen, ſo fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anſchauung in Anſehung ihrer beſtimmt iſt. (§. 13.) Alſo ſteht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

§. 21.

Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das in einer Anſchauung, die ich die meinige nenne, enthalten iſt, wird durch die Syntheſis des Verſtandes als zur nothwendigen Einheit des Selbſtbewußtſeyns gehörig vorgeſtellt, und dieſes geſchieht durch die Categorie *). Dieſe zeigt alſo an: daß das empiriſche Bewußtſeyn eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anſchauung eben ſowol unter einem reinen Selbſtbewußtſeyn a priori, wie empiriſche Anſchauung unter einer reinen ſinnlichen, die gleichfalls a priori Statt hat, ſtehe. — Im obigen Satze iſt alſo der Anfang einer Deduction der reinen Verſtandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Categorien unabhängig von Sinnlichkeit bloß im Verſtande entſpringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empiriſchen Anſchauung gegeben werde, abſtrahiren muß, um nur auf die Einheit, die in die Anſchauung vermittelſt der Categorie durch den Verſtand hinzukommt, zu ſehen. In der Folge (§. 26.) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empiriſche Anſchauung gegeben wird, gezeigt

---

*) Der Beweisgrund beruht auf der vorgeſtellten Einheit der Anſchauung, dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, welche jederzeit eine Syntheſis des mannigfaltigen zu einer Anſchauung Gegebenen in ſich ſchließt, und ſchon die Beziehung dieſes letzteren auf Einheit der Apperception enthält.

zeigt werden, daß die Einheit derſelben keine andere ſey, als welche die Categorie nach dem vorigen §. 20. dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt vorſchreibt, und dadurch alſo, daß ihre Gültigkeit a priori in Anſehung aller Gegenſtände unſerer Sinne erklärt wird, die Abſicht der Deduction allererſt völlig erreicht werden.

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweiſe doch nicht abſtrahiren, nemlich davon, daß das Mannigfaltige für die Anſchauung noch vor der Syntheſis des Verſtandes, und unabhängig von ihr, gegeben ſeyn müſſe; wie aber, bleibt hier unbeſtimmt. Denn, wollte ich mir einen Verſtand denken, der ſelbſt anſchauete (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebne Gegenſtände ſich vorſtellete, ſondern durch deſſen Vorſtellung die Gegenſtände ſelbſt zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), ſo würden die Categorien in Anſehung eines ſolchen Erkenntniſſes gar keine Bedeutung haben. Sie ſind nur Regeln für einen Verſtand, deſſen ganzes Vermögen im Denken beſteht, d. i. in der Handlung, die Syntheſis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anſchauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der alſo für ſich gar nichts erkennt, ſondern nur den Stoff zum Erkenntniß, die Anſchauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unſers Verſtandes aber, nur vermittelſt der Categorien und nur gerade durch dieſe Art und Zahl derſelben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt ſich eben ſo wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade dieſe und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unſerer möglichen Anſchauung ſind.

§. 22.

Die Categorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenſtände der Erfahrung.

Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerley. Zum Erkenntniſſe gehören nemlich zwey Stücke: erſtlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Categorie), und zweytens die Anſchauung, dadurch er gegeben wird; denn, könnte dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung gar nicht gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniß von irgend einem Dinge möglich; weil es, ſo viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich (Aeſthetik), alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff bey uns nur Erkenntniß werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Sinnliche

Anſchauung iſt entweder reine Anſchauung (Raum und Zeit) oder empiriſche Anſchauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgeſtellt wird. Durch Beſtimmung der erſteren können wir Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erſcheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieſer Form angeſchaut werden müſſen, bleibt doch dabey noch unausgemacht. Folglich ſind alle mathematiſche Begriffe für ſich nicht Erkenntniſſe; außer, ſo fern man vorausſetzt, daß es Dinge giebt, die ſich nur der Form jener reinen ſinnlichen Anſchauung gemäß uns darſtellen laſſen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, ſo fern ſie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorſtellungen) ſind, mithin durch empiriſche Vorſtellung. Folglich verſchaffen die reinen Verſtandesbegriffe, ſelbſt wenn ſie auf Anſchauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur ſo fern Erkenntniß, als dieſe, mithin auch die Verſtandesbegriffe vermittelſt ihrer, auf empiriſche Anſchauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Categorien vermittelſt der Anſchauung auch keine Erkenntniß von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empiriſche Anſchauung, d. i. ſie dienen nur zur Möglichkeit empiriſcher Erkenntniß. Dieſe aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Categorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntniſſe der Dinge, als nur ſo fern dieſe als Gegenſtände möglicher Erfahrung angenommen werden.

§. 23.

Der obige Satz iſt von der größten Wichtigkeit; denn er beſtimmt eben ſowol die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe in Anſehung der Gegenſtände, als die transſcendentale Aeſthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unſerer ſinnlichen Anſchauung beſtimmete. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenſtände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenſtände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Ueber dieſe Grenzen hinaus ſtellen ſie gar nichts vor; denn ſie ſind nur in den Sinnen und haben außer ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verſtandesbegriffe ſind von dieſer Einſchränkung frey, und erſtrecken ſich auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, ſie mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur ſinnlich und nicht intellectuell iſt. Dieſe weitere Ausdehnung der Begriffe über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus, hilft uns aber zu nichts. Denn es ſind alsdenn leere Begriffe von Objecten, von denen, ob ſie nur einmal möglich ſind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, bloße Gedankenformen ohne objective Realität, weil wir keine Anſchauung zur Hand haben, auf welche die ſynthetiſche Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden, und ſie ſo einen Gegenſtand beſtimmen könnten. Unſere ſinnliche und empiriſche Anſchauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verſchaffen.

Nimmt man alſo ein Object einer nicht-ſinnlichen Anſchauung als gegeben an, ſo kann man es freylich durch alle die Prädicate vorſtellen, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daß ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung gehöriges zukomme: alſo, daß es nicht ausgedehnt, oder im Raume ſey, daß die Dauer deſſelben keine Zeit ſey, daß in ihm keine Veränderung (Folge der Beſtimmungen in der Zeit) angetroffen werde, u. ſ. w. Allein das iſt doch kein eigentliches Erkenntniß, wenn ich bloß anzeige, wie die Anſchauung des Objects nicht ſey, ohne ſagen zu können, was in ihr denn enthalten ſey; denn alsdenn habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verſtandesbegriff vorgeſtellt, weil ich keine Anſchauung habe geben können, die ihm correſpondirte, ſondern nur ſagen konnte, daß die unſrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmſte iſt hier, daß auf ein ſolches Etwas auch nicht einmal eine einzige Categorie angewandt werden könnte: z. B. der Begriff einer Subſtanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als bloßes Prädicat exiſtiren könne, wovon ich gar nicht weiß, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieſer Gedankenbeſtimmung correſpondirete, wenn nicht empiriſche Anſchauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hievon in der Folge.

§. 24.

Von der Anwendung der Categorien auf Gegenſtände der Sinne überhaupt.

Die reinen Verſtandesbegriffe beziehen ſich durch den bloßen Verſtand auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, unbeſtimmt ob ſie die unſrige oder irgend eine andere, doch ſinnliche, ſey, ſind aber eben darum bloße Gedankenformen, wodurch noch kein beſtimmter Gegenſtand erkannt wird. Die Syntheſis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denſelben, bezog ſich bloß auf die Einheit der Apperception, und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniß a priori, ſo fern ſie auf dem Verſtande beruht, und mithin nicht allein transſcendental, ſondern auch bloß rein intellectual. Weil in uns aber eine gewiſſe Form der ſinnlichen Anſchauung a priori zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorſtellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, ſo kann der Verſtand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen der ſynthetiſchen Einheit der Apperception gemäß beſtimmen, und ſo ſynthetiſche Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung a priori denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenſtände unſerer (der menſchlichen) Anſchauung nothwendiger Weiſe ſtehen müſſen, dadurch denn die Categorien, als bloße Gedankenformen, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenſtände, die uns in der Anſchauung gegeben werden können, aber nur als Erſcheinungen bekommen; denn nur von dieſen ſind wir der Anſchauung a priori fähig.

Dieſe Syntheſis des Mannigfaltigen der ſinnlichen Anſchauung, die a priori möglich und nothwendig iſt, kann figürlich (ſyntheſis ſpecioſa) genannt werden, zum Unterſchiede von derjenigen, welche in Anſehung des Mannigfaltigen einer Anſchauung überhaupt in der bloßen Categorie gedacht würde, und Verſtandesverbindung (ſyntheſis intellectualis) heißt; beide ſind transſcendental, nicht bloß weil ſie ſelbſt a priori vorgehen, ſondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniß a priori gründen.

Allein die figürliche Syntheſis, wenn ſie bloß auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception, d. i. dieſe transſcendentale Einheit geht, welche in den Categorien gedacht wird, muß, zum Unterſchiede von der bloß intellectuellen Verbindung, die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft heißen. **Einbildungskraft** iſt das Vermögen, einen Gegenſtand auch ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen. Da nun alle unſere Anſchauung ſinnlich iſt, ſo gehört die Einbildungskraft, der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann, zur Sinnlichkeit; ſofern aber doch ihre Syntheſis eine Ausübung der Spontaneität iſt, welche beſtimmend, und nicht, wie der Sinn, bloß beſtimmbar iſt, mithin a priori den Sinn ſeiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß beſtimmen kann, ſo iſt die Einbildungskraft ſo fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu beſtimmen, und ihre Syntheſis der Anſchauungen, den Categorien gemäß, muß die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn, welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Sie iſt, als figürlich, von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloß durch den Verſtand unterſchieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität iſt, nenne ich ſie auch bisweilen die productive Einbildungskraft, und unterſcheide ſie dadurch von der reproductiven, deren Syntheſis lediglich empiriſchen Geſetzen, nemlich denen der Aſſociation, unterworfen iſt, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori nichts beyträgt, und um deswillen nicht in die Transſcendentalphiloſophie, ſondern in die Pſychologie gehört.

* * *

Hier iſt nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bey der Expoſition der Form des inneren Sinnes (§. 6.) auffallen mußte, verſtändlich zu machen: nemlich wie dieſer auch ſo gar uns ſelbſt, nur wie wir uns erſcheinen, nicht wie wir an uns ſelbſt ſind, dem Bewußtſeyn

ſeyn darſtelle, weil wir nemlich uns nur anſchauen wie wir innerlich afficirt werden, welches widerſprechend zu ſeyn ſcheint, indem wir uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den innern Sinn mit dem Vermögen der Apperception (welche wir ſorgfältig unterſcheiden) in den Syſtemen der Pſychologie für einerley auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn beſtimmt, iſt der Verſtand und deſſen urſprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anſchauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception (als worauf ſelbſt ſeine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verſtand in uns Menſchen ſelbſt kein Vermögen der Anſchauungen iſt, und dieſe, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in ſich aufnehmen kann, um gleichſam das Mannigfaltige ſeiner eigenen Anſchauung zu verbinden, ſo iſt ſeine Syntheſis, wenn er für ſich allein betrachtet wird, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er ſich, als einer ſolchen, auch ohne Sinnlichkeit bewußt iſt, durch die er aber ſelbſt die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anſchauung nach ihm gegeben werden mag, zu beſtimmen vermögend iſt. Er alſo übt, unter der Benennung einer transſcendentalen Syntheſis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs paſſive Subject, deſſen Vermögen er iſt, aus, wovon wir mit Recht ſagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren ſynthetiſche Einheit iſt mit dem inneren Sinne ſo gar nicht einerley, daß jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anſchauungen überhaupt unter dem Namen der Categorien, vor aller ſinnlichen Anſchauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anſchauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derſelben, mithin noch gar keine beſtimmte Anſchauung enthält, welche nur durch das Bewußtſeyn der Beſtimmung deſſelben durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft, (ſynthetiſcher Einfluß des Verſtandes auf den inneren Sinn) welche ich die figürliche Syntheſis genannt habe, möglich iſt.

Dieſes nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beſchreiben, die drey Abmeſſungen des Raums gar nicht vorſtellen, ohne aus demſelben Puncte drey Linien ſenkrecht auf einander zu ſetzen, und ſelbſt die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorſtellung der Zeit ſeyn ſoll) bloß auf die Handlung der Syntheſis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn ſucceſſiv beſtimmen, und dadurch auf die Succeſſion dieſer Beſtimmung in demſelben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects, (nicht als Beſtimſtimmung eines Objects *),) folglich die Syntheſis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von dieſem abſtrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn ſeiner Form gemäß beſtimmen, bringt ſo gar den Begriff der Succeſſion zuerſt hervor. Der Verſtand findet alſo in dieſem nicht etwa ſchon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, ſondern bringt ſie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das ſich ſelbſt anſchauet, unterſchieden (indem ich mir noch andere Anſchauungsart wenigſtens als möglich vorſtellen kann) und doch mit dieſem letzteren als daſſelbe Subject einerley ſey, wie ich alſo ſagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich ſelbſt als gedachtes Object, ſo fern ich mir noch über das in der Anſchauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verſtande bin, ſondern wie ich mir erſcheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bey ſich, als wie ich mir ſelbſt überhaupt ein Object und zwar der Anſchauung

---

*) Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine reine Wiſſenſchaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, daß Etwas beweglich ſey, nicht a priori, ſondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beſchreibung eines Raumes, iſt ein reiner Actus der ſucceſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der äußeren Anſchauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, ſondern ſogar zur Transſcendentalphiloſophie.

ſchauung und innerer Wahrnehmungen ſeyn könne. Daß es aber doch wirklich ſo ſeyn müſſe, kann, wenn man den Raum für eine bloße reine Form der Erſcheinungen äußerer Sinne gelten läßt, dadurch klar dargethan werden, daß wir die Zeit, die doch gar kein Gegenſtand äußerer Anſchauung iſt, uns nicht anders vorſtellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, ſo fern wir ſie ziehen, ohne welche Darſtellungsart wir die Einheit ihrer Abmeſſung gar nicht erkennen könnten, imgleichen daß wir die Beſtimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitſtellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müſſen, was uns äußere Dinge veränderliches darſtellen, folglich die Beſtimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieſelbe Art als Erſcheinungen in der Zeit ordnen müſſen, wie wir die der äußeren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, daß wir dadurch Objecte nur ſo fern erkennen, als wir äußerlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugeſtehen müſſen, daß wir dadurch uns ſelbſt nur ſo anſchauen, wie wir innerlich von uns ſelbſt afficirt werden, d. i. was die innere Anſchauung betrifft, unſer eigenes Subject nur als Erſcheinung, nicht aber nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, erkennen *).

§. 25.

---

*) Ich ſehe nicht, wie man ſo viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns ſelbſt afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerkſamkeit kann uns ein Bey-

ſpiel

§. 25.

Dagegen bin ich mir meiner ſelbſt in der tranſſcendentalen Syntheſis des Mannigfaltigen der Vorſtellungen überhaupt, mithin in der ſynthetiſchen urſprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erſcheine, noch wie ich an mir ſelbſt bin, ſondern nur daß ich bin. Dieſe Vorſtellung iſt ein Denken, nicht ein Anſchauen. Da nun zum Erkenntniß unſerer ſelbſt außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anſchauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine beſtimmte Art der Anſchauung, dadurch dieſes Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich iſt, ſo iſt zwar mein eigenes Daſeyn nicht Erſcheinung (vielweniger bloßer Schein), aber die Beſtimmung meines Daſeyns *)

kann

ſpiel davon geben. Der Verſtand beſtimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß, zur inneren Anſchauung, die dem Mannigfaltigen in der Syntheſis des Verſtandes correſpondirt. Wie ſehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in ſich wahrnehmen können.

*) Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daſeyn zu beſtimmen. Das Daſeyn iſt dadurch alſo ſchon gegeben, aber die Art, wie ich es beſtimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demſelben gehörige, in mir ſetzen ſolle, iſt dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbſtanſchauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche ſinnlich und zur Receptivität des Beſtimmbaren gehörig iſt. Habe ich nun nicht noch

eine

kann nur der Form des inneren Sinnes gemäß nach der beſonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anſchauung gegeben wird, geſchehen, und ich habe alſo demnach keine Erkenntniß von mir wie ich bin, ſondern bloß wie ich mir ſelbſt erſcheine. Das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt iſt alſo noch lange nicht ein Erkenntniß ſeiner ſelbſt, unerachtet aller Categorien, welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntniſſe eines von mir verſchiedenen Objects, außer dem Denken eines Objects überhaupt (in der Categorie), ich doch noch einer Anſchauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff beſtimme, ſo bedarf ich auch zum Erkenntniſſe meiner ſelbſt außer dem Bewußtſeyn, oder außer dem, daß ich mich denke, noch einer Anſchauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich dieſen Gedanken beſtimme, und ich exiſtire als Intelligenz, die ſich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt iſt, in

Anſe-

---

eine andere Selbſtanſchauung, die das Beſtimmende in mir, deſſen Spontaneität ich mir nur bewußt bin, eben ſo vor dem Actus des Beſtimmens giebt, wie die Zeit das Beſtimmbare, ſo kann ich mein Daſeyn, als eines ſelbſtthätigen Weſens, nicht beſtimmen, ſondern ich ſtelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Beſtimmens, vor, und mein Daſeyn bleibt immer nur ſinnlich, d. i. als das Daſeyn einer Erſcheinung, beſtimmbar. Doch macht dieſe Spontaneität, daß ich mich Intelligenz nenne.

Anſehung des Mannigfaltigen aber, das ſie verbinden ſoll, einer einſchränkenden Bedingung, die ſie den innern Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältniſſen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verſtandesbegriffen liegen, anſchaulich machen, und ſich daher ſelbſt doch nur erkennen kann, wie ſie, in Abſicht auf eine Anſchauung (die nicht intellectuell und durch den Verſtand ſelbſt gegeben ſeyn kann), ihr ſelbſt bloß erſcheint, nicht wie ſie ſich erkennen würde, wenn ihre Anſchauung intellectuell wäre.

§. 26.

Transſcendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe.

In der metaphyſiſchen Deduction wurde der Urſprung der Categorien a priori überhaupt durch ihre völlige Zuſammentreffung mit den allgemeinen logiſchen Functionen des Denkens dargethan, in der transſcendentalen aber die Möglichkeit derſelben als Erkenntniſſe a priori von Gegenſtänden einer Anſchauung überhaupt (§. 20. 21.) dargeſtellt. Jetzt ſoll die Möglichkeit, durch Categorien die Gegenſtände, die nur immer unſeren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anſchauung, ſondern den Geſetzen ihrer Verbindung nach, a priori zu erkennen, alſo der Natur gleichſam das Geſetz vorzuſchreiben und ſie ſo gar möglich zu machen, erklärt werden. Denn ohne dieſe ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie alles, was unſeren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Geſetzen ſtehen müſſe, die a priori aus dem Verſtande allein entſpringen

Zuvörderſt merke ich an, daß ich unter der Syntheſis der Apprehenſion die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen in einer empiriſchen Anſchauung verſtehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empiriſches Bewußtſeyn derſelben, (als Erſcheinung) möglich wird.

Wir haben Formen der äußeren ſowol als inneren ſinnlichen Anſchauung a priori an den Vorſtellungen von Raum und Zeit, und dieſen muß die Syntheſis der Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung jederzeit gemäß ſeyn, weil ſie ſelbſt nur nach dieſer Form geſchehen kann. Aber Raum und Zeit ſind nicht bloß als Formen der ſinnlichen Anſchauung, ſondern als Anſchauungen ſelbſt (die ein Mannigfaltiges enthalten), alſo mit der Beſtimmung der Einheit dieſes Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgeſtellt (ſiehe transſc. Aeſthet.) *). Al-

ſo

---

*) Der Raum, als Gegenſtand vorgeſtellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als bloße Form der Anſchauung, nemlich Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit gegebenen, in eine anſchauliche Vorſtellung, ſo daß die Form der Anſchauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anſchauung aber Einheit der Vorſtellung giebt. Dieſe Einheit hatte ich in der Aeſthetik bloß zur Sinnlich-

keit

ſo iſt ſelbſt ſchon Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen, außer oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit beſtimmt vorgeſtellt werden ſoll, gemäß ſeyn muß, a priori als Bedingung der Syntheſis aller Apprehenſion ſchon mit (nicht in) dieſen Anſchauungen zugleich gegeben. Dieſe ſynthetiſche Einheit aber kann keine andere ſeyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anſchauung überhaupt in einem urſprünglichen Bewußtſeyn, den Categorien gemäß, nur auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt. Folglich ſteht alle Syntheſis, wodurch ſelbſt Wahrnehmung möglich wird, unter den Categorien, und, da Erfahrung Erkenntniß durch verknüpfte Wahrnehmungen iſt, ſo ſind die Categorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten alſo a priori auch von allen Gegenſtänden der Erfahrung.

Wenn

---

keit gezählt, um nur zu bemerken, daß ſie vor allem Begriffe vorhergehe, ob ſie zwar eine Syntheſis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerſt möglich werden, vorausſetzt. Denn da durch ſie (indem der Verſtand die Sinnlichkeit beſtimmt) der Raum oder die Zeit als Anſchauungen zuerſt gegeben werden, ſo gehört die Einheit dieſer Anſchauung a priori zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verſtandes. (§. 24.)

* * *

Wenn ich alſo z. B. die empiriſche Anſchauung eines Hauſes durch Apprehenſion des Mannigfaltigen derſelben zur Wahrnehmung mache, ſo liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äußeren ſinnlichen Anſchauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichſam ſeine Geſtalt, dieſer ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäß. Eben dieſelbe ſynthetiſche Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abſtrahire, hat im Verſtande ihren Sitz, und iſt die Categorie der Syntheſis des Gleichartigen in einer Anſchauung überhaupt, d. i. die Categorie der Größe, welcher alſo jene Syntheſis der Apprehenſion, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäß ſeyn muß *).

Wenn ich (in einem anderen Beyſpiele) das Gefrieren des Waſſers wahrnehme, ſo apprehendire ich zwey Zuſtände (der Flüſſigkeit und Feſtigkeit) als ſolche, die in einer Relation der Zeit gegen einander ſtehen. Aber in der Zeit, die ich der Erſcheinung als innere Anſchauung zum

---

*) Auf ſolche Weiſe wird bewieſen: daß die Syntheſis der Apprehenſion, welche empiriſch iſt, der Syntheſis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Categorie enthalten iſt, nothwendig gemäß ſeyn müſſe. Es iſt eine und dieſelbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verſtandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anſchauung hineinbringt.

zum Grunde lege, ſtelle ich mir nothwendig ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anſchauung beſtimmt (in Anſehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun iſt aber dieſe ſynthetiſche Einheit, als Bedingung a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anſchauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beſtändigen Form meiner innern Anſchauung, der Zeit, abſtrahire, die Categorie der Urſache, durch welche ich, wenn ich ſie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geſchieht, in der Zeit überhaupt ſeiner Relation nach beſtimme. Alſo ſteht die Apprehenſion in einer ſolchen Begebenheit, mithin dieſe ſelbſt, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältniſſes der Wirkungen und Urſachen, und ſo in allen andern Fällen.

* * *

Categorien ſind Begriffe, welche den Erſcheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erſcheinungen (natura materialiter ſpectata), Geſetze a priori vorſchreiben, und nun frägt ſich, da ſie nicht von der Natur abgeleitet werden und ſich nach ihr als ihrem Muſter richten (weil ſie ſonſt bloß empiriſch ſeyn würden), wie es zu begreifen ſey, daß die Natur ſich nach ihnen richten müſſe, d. i. wie ſie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne ſie von dieſer abzunehmen, a priori beſtimmen können. Hier iſt die Auflöſung dieſes Räthſels.

Es iſt ~~nun~~ nichts befremdlicher, wie die Geſetze der Erſcheinungen in der Natur mit dem Verſtande und ſeiner Form a priori, d. i. ſeinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erſcheinungen ſelbſt mit der Form der ſinnlichen Anſchauung a priori übereinſtimmen müſſen. Denn Geſetze exiſtiren eben ſo wenig in den Erſcheinungen, ſondern nur relativ auf das Subject, dem die Erſcheinungen inhäriren, ſo fern es Verſtand hat, als Erſcheinungen nicht an ſich exiſtiren, ſondern nur relativ auf daſſelbe Weſen, ſo fern es Sinne hat. Dingen an ſich ſelbſt würde ihre Geſetzmäßigkeit nothwendig, auch außer einem Verſtande, der ſie erkennt, zukommen. Allein Erſcheinungen ſind nur Vorſtellungen von Dingen, die, nach dem, was ſie an ſich ſeyn mögen, unerkannt da ſind. Als bloße Vorſtellungen aber ſtehen ſie unter gar keinem Geſetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorſchreibt. Nun iſt das, was das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verſtande der Einheit ihrer intellectuellen Syntheſis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehenſion nach abhängt. Da nun von der Syntheſis der Apprehenſion alle mögliche Wahrnehmung, ſie ſelbſt aber, dieſe empiriſche Syntheſis, von der transſcendentalen, mithin den Categorien abhängt, ſo müſſen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empiriſchen Bewußtſeyn immer gelangen kann, d. i.

alle Erſcheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Categorien ſtehen, von welchen die Natur (bloß als Natur überhaupt betrachtet), als dem urſprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Geſetzmäßigkeit (als natura formaliter ſpectata), abhängt. Auf mehrere Geſetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Geſetzmäßigkeit der Erſcheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verſtandesvermögen nicht zu, durch bloße Categorien den Erſcheinungen a priori Geſetze vorzuſchreiben. Beſondere Geſetze, weil ſie empiriſch beſtimmte Erſcheinungen betreffen, können davon nicht vollſtändig abgeleitet werden, ob ſie gleich alle insgeſamt unter jenen ſtehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenſtand derſelben erkannt werden kann, geben allein jene Geſetze a priori die Belehrung.

§. 27.

Reſultat dieſer Deduction der Verſtandesbegriffe.

Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne durch Categorien; wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauungen, die jenen Begriffen entſprechen. Nun ſind alle unſere Anſchauungen ſinnlich, und dieſe Erkenntniß, ſo fern der Gegenſtand derſelben gegeben iſt, iſt empiriſch. Empiriſche Erkenntniß aber iſt Erfahrung. Folglich iſt uns keine Erkenntniß a priori möglich, als lediglich von Gegenſtänden möglicher Erfahrung *).

Aber dieſe Erkenntniß, die bloß auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt iſt, iſt darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, ſondern, was ſowol die reinen Anſchauungen, als die reinen Verſtandesbegriffe betrifft, ſo ſind Elemente der Erkenntniß, die in uns a priori angetroffen werden. Nun ſind nur zwey Wege, auf welchen eine nothwendige Uebereinſtimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenſtänden gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht dieſe Begriffe, oder dieſe Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das

erſte

---

*) Damit man ſich nicht voreiliger Weiſe an den beſorglichen nachtheiligen Folgen dieſes Satzes ſtoße, will ich nur in Erinnerung bringen, daß die Categorien im Denken durch die Bedingungen unſerer ſinnlichen Anſchauung nicht eingeſchränkt ſind, ſondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen deſſen, was wir uns denken, das Beſtimmen des Objects, Anſchauung bedürfe, wo, beym Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objecte übrigens noch immer ſeine wahre und nützliche Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjects haben kann, der ſich aber, weil er nicht immer auf die Beſtimmung des Objects, mithin aufs Erkenntniß, ſondern auch auf die des Subjects und deſſen Wollen gerichtet iſt, hier noch nicht vortragen läßt.

erſtere findet nicht in Anſehung der Categorien (auch nicht der reinen ſinnlichen Anſchauung) ſtatt; denn ſie ſind Begriffe a priori, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empiriſchen Urſprungs wäre eine Art von generatio aequivoca). Folglich bleibt nur das zweyte übrig (gleichſam ein Syſtem der Epigeneſis der reinen Vernunft): daß nemlich die Categorien von Seiten des Verſtandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wie ſie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundſätze der Möglichkeit derſelben ſie in ihrer Anwendung auf Erſcheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptſtück von dem transſc. Gebrauche der Urtheilskraft das mehrere lehren.

Wollte jemand zwiſchen den zwey genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorſchlagen, nemlich, daß ſie weder ſelbſtgedachte erſte Principien a priori unſerer Erkenntniß, noch auch aus der Erfahrung geſchöpft, ſondern ſubjective, uns mit unſerer Exiſtenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unſerm Urheber ſo eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Geſetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau ſtimmte, (eine Art von Präformationsſyſtem der reinen Vernunft) ſo würde (außer dem, daß bey einer ſolchen Hypotheſe kein Ende abzuſehen iſt, wie weit man die Vorausſetzung vorbeſtimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten

Mittelweg entſcheidend ſeyn: daß in ſolchem Falle den Categorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe weſentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Urſache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgeſetzten Bedingung ausſagt, würde falſch ſeyn, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten ſubjectiven Nothwendigkeit, gewiſſe empiriſche Vorſtellungen nach einer ſolchen Regel des Verhältniſſes zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht ſagen können: die Wirkung iſt mit der Urſache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, ſondern ich bin nur ſo eingerichtet, daß ich dieſe Vorſtellung nicht anders als ſo verknüpft denken kann; welches gerade das iſt, was der Sceptiker am meiſten wünſcht; denn alsdenn iſt alle unſere Einſicht, durch vermeynte objective Gültigkeit unſerer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die dieſe ſubjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muß) von ſich nicht geſtehen würden; zum wenigſten könnte man mit niemanden über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie ſein Subject organiſirt iſt.

Kurzer Begriff dieſer Deduction.

Sie iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe, (und mit ihnen aller theoretiſchen Erkenntniß a priori) als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieſer aber, als Beſtimmung der Erſcheinungen in Raum und

Zeit überhaupt, — endlich dieſer aus dem Princip der urſprünglichen ſynthetiſchen Einheit der Apperception, als der Form des Verſtandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als urſprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

* * *

Nur bis hieher halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derſelben vorſtellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zuſammenhange, ohne dieſelbe, fortgehen dürfen.

Der
Transſcendentalen Analytik
Zweytes Buch.
Die
Analytik der Grundſätze.

Die allgemeine Logik iſt über einem Grundriſſe erbauet, der ganz genau mit der Eintheilung der oberen Erkenntnißvermögen zuſammentrifft. Dieſe ſind: **Verſtand, Urtheilskraft** und **Vernunft.** Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäß, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verſtandes überhaupt begreift.

Da gedachte bloß formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß (ob ſie rein oder empiriſch ſey) abſtrahirt, und ſich bloß mit der Form des Denkens (der diſcurſiven Erkenntniß) überhaupt beſchäftigt: ſo kann ſie in ihrem analytiſchen Theile auch den Canon für die Vernunft mit befaſſen, deren Form ihre ſichere Vorſchrift hat, die, ohne die beſondere Natur der dabey gebrauchten Erkenntniß in Betracht zu ziehen, a priori, durch bloße Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente, eingeſehen werden kann.

Die transſcendentale Logik, da ſie auf einen beſtimten Inhalt, nemlich bloß der reinen Erkenntniſſe a priori, eingeſchränkt iſt, kann es ihr in dieſer Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt ſich: daß der transſcendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig ſey, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik gehöre, ſondern, als eine Logik des Scheins, einen beſondern Theil des ſcholaſtiſchen Lehrgebäudes, unter dem Namen der transſcendentalen Dialectik, erfodere.

Verſtand und Urtheilskraft haben demnach ihren Canon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs, in der transſcendentalen Logik, und gehören alſo in ihren analytiſchen Theil. Allein Vernunft in ihren Verſuchen, über Gegenſtände a priori etwas auszumachen, und das Erkenntniß über die Grenzen möglicher Erfahrung

rung zu erweitern, iſt ganz und gar dialectiſch, und ihre Scheinbehauptungen ſchicken ſich durchaus nicht in einen Canon, dergleichen doch die Analytik enthalten ſoll.

Die Analytik der Grundſätze wird demnach lediglich ein Canon für die Urtheilskraft ſeyn, der ſie lehrt, die Verſtandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erſcheinungen anzuwenden. Aus dieſer Urſache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundſätze des Verſtandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieſes Geſchäfte genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der Transſcendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verſtand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, ſo iſt Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu ſubſumiren, d. i. zu unterſcheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (caſus datae legis) ſtehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorſchriften für die Urtheilskraft, und kann ſie auch nicht enthalten. Denn da ſie von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt; ſo bleibt ihr nichts übrig, als das Geſchäfte, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen analytiſch aus einander zu ſetzen, und dadurch formale Regeln alles Verſtandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte ſie nun allgemein zeigen, wie man unter dieſe Regeln ſubſumiren, d. i. unterſcheiden ſollte, ob etwas darunter ſtehe oder nicht, ſo könnte dieſes nicht anders, als wieder durch eine Regel geſchehen. Dieſe aber erfordert eben darum, weil ſie eine Regel iſt, aufs neue eine Unterweiſung der Urtheilskraft, und ſo zeigt ſich, daß zwar der Verſtand einer Belehrung und Ausrüſtung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein beſonderes Talent ſey, welches gar nicht belehrt, ſondern nur geübt ſeyn will. Daher iſt dieſe auch das Specifiſche des ſo genannten Mutterwitzes, deſſen Mangel keine Schule erſetzen kann; denn, ob dieſe gleich einem eingeſchränkten Verſtande Regeln vollauf, von fremder Einſicht entlehnt, darreichen und gleichſam einpfropfen kann; ſo muß doch das Vermögen, ſich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge ſelbſt angehören, und keine Regel, die man ihm in dieſer Abſicht vorſchreiben möchte, iſt, in Ermangelung einer ſolchen Naturgabe, vor Mißbrauch ſicher *). Ein Arzt daher,

---

*) Der Mangel an Urtheilskraft iſt eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem ſolchen Gebrechen iſt gar nicht abzuhelfen. Ein ſtumpfer oder eingeſchränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verſtandes und eigenen Begriffen deſſelben mangelt, iſt durch Erlernung ſehr wohl, ſo gar bis zur Gelehrſamkeit, auszurüſten. Da es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem

daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel ſchöne pathologiſche, juriſtiſche oder politiſche Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er ſelbſt darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derſelben leicht verſtoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verſtande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abſtracto einſehen, aber ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterſcheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beyſpiele und wirkliche Geſchäfte zu dieſem Urtheile abgerichtet worden. Dieſes iſt auch der einige und große Nutzen der Beyſpiele: daß ſie die Urtheilskraft ſchärfen. Denn was die Richtigkeit und Präciſion der Verſtandeseinſicht betrifft, ſo thun ſie derſelben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil ſie nur ſelten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, (als caſus in terminis) und überdem diejenige Anſtrengung des Verſtandes oftmals ſchwächen, Regeln im Allgemeinen, und unabhängig von den beſonderen Umſtänden der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzuſehen, und ſie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundſätze, zu gebrauchen angewöhnen. So ſind Beyſpiele der Gängel-

---

jenem (der ſecunda Petri) zu fehlen pflegt, ſo iſt es nichts ungewöhnliches, ſehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wiſſenſchaft, jenen nie zu beſſernden Mangel häufig blicken laſſen.

Gängelwagen der Urtheilskraft; welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent deſſelben mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorſchriften geben kann, ſo iſt es doch mit der transſcendentalen ganz anders bewandt, ſo gar daß es ſcheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geſchäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verſtandes, durch beſtimmte Regeln zu berichtigen und zu ſichern. Denn, um dem Verſtande im Felde reiner Erkenntniſſe a priori Erweiterung zu verſchaffen, mithin als Doctrin ſcheint Philoſophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu ſeyn, weil man nach allen bisherigen Verſuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, ſondern als Critik, um die Fehltritte der Urtheilskraft (lapſus judicii) im Gebrauch der wenigen reinen Verſtandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdenn nur negativ iſt) wird Philoſophie mit ihrer ganzen Scharfſinnigkeit und Prüfungskunſt aufgeboten.

Es hat aber die Transſcendental-Philoſophie das Eigenthümliche: daß ſie außer der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verſtandes gegeben wird, zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf ſie angewandt werden ſollen. Die Urſache von dem Vorzuge, den ſie in dieſem Stücke vor allen andern belehrenden Wiſſenſchaften hat, (außer der Mathematik) liegt eben darin: daß ſie von Begriffen handelt, die ſich auf ihre Gegenſtände a priori beziehen ſollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht a poſteriori dargethan werden; denn das würde jene Dignität derſelben ganz unberührt laſſen, ſondern ſie muß zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenſtände in Uebereinſtimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls ſie ohne allen Inhalt, mithin bloße logiſche Formen und nicht reine Verſtandesbegriffe ſeyn würden.

Dieſe transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwey Hauptſtücke enthalten: das erſte, welches von der ſinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verſtandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verſtandes; das zweyte aber von denen ſynthetiſchen Urtheilen, welche aus reinen Verſtandesbegriffen unter dieſen Bedingungen a priori herfließen, und allen übrigen Erkenntniſſen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundſätzen des reinen Verſtandes.

Der

Transſcendentalen Doctrin
der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundſätze)

Erſtes Hauptſtück.

Von dem
Schematiſmus der reinen Verſtandesbegriffe.

In allen Subſumtionen eines Gegenſtandes unter einen Begriff muß die Vorſtellung des erſteren mit der letztern gleichartig ſeyn, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu ſubſumirenden Gegenſtande vorgeſtellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenſtand ſey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empiriſche Begriff eines Tellers mit dem reinen geometriſchen eines Cirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem erſteren gedacht wird, ſich im letzteren anſchauen läßt.

Nun ſind aber reine Verſtandesbegriffe, in Vergleichung mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anſchauung angetroffen werden. Wie iſt nun die Subſumtion der letzteren unter die erſte, mithin die Anwendung der Categorie auf Erſcheinungen möglich, da doch niemand ſagen wird: dieſe, z. B. die Cauſalität, könne auch durch Sinne angeſchauet werden und ſey in der Erſcheinung enthalten? Dieſe ſo natürliche und erhebliche Frage iſt nun eigentlich die Urſache, welche eine transſcendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nemlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wiſſenſchaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenſtand allgemein gedacht wird, von denen, die dieſen in concreto vorſtellen, wie er gegeben wird, nicht ſo unterſchieden und heterogen ſind, iſt es unnöthig, wegen der Anwendung des erſteren auf den letzten beſondere Erörterung zu geben.

Nun iſt klar, daß es ein Drittes geben müſſe, was einerſeits mit der Categorie, andererſeits mit der Erſcheinung in Gleichartigkeit ſtehen muß, und die Anwendung der erſteren auf die letzte möglich macht. Dieſe vermittelnde Vorſtellung muß rein (ohne alles Empiriſche) und doch einerſeits intellectuel, andererſeits ſinnlich ſeyn. Eine ſolche iſt das transſcendentale Schema.

Der Verſtandesbegriff enthält reine ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorſtellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anſchauung. Nun iſt eine transſcendentale Zeitbeſtimmung mit der Categorie (die die Einheit derſelben ausmacht) ſo fern gleichartig, als ſie allgemein iſt und auf einer Regel a priori beruht. Sie iſt aber andererſeits mit der Erſcheinung ſo fern gleichartig, als die Zeit in jeder empiriſchen Vorſtellung des Mannigfaltigen enthalten iſt. Daher wird eine Anwendung der Categorie auf Erſcheinungen möglich ſeyn, vermittelſt der transſcendentalen Zeitbeſtimmung, welche, als das Schema der Verſtandesbegriffe, die Subſumtion der letzteren unter die erſte vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Categorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel ſtehen, ſich über die Frage zu entſchließen: ob dieſe reine Verſtandesbegriffe von bloß empiriſchem oder auch von transſcendentalem Gebrauche ſeyn, d. i. ob ſie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, ſich a priori auf Erſcheinungen beziehen, oder ob ſie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenſtände an ſich ſelbſt (ohne einige Reſtriction auf unſre Sinnlichkeit) erſtreckt werden können. Denn da haben wir geſehen, daß Begriffe ganz unmöglich ſind, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen ſelbſt, oder wenigſtens den Elementen, daraus ſie beſtehen, ein Gegenſtand gegeben iſt, mithin auf Dinge an ſich (ohne Rückſicht, ob und wie ſie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; daß ferner die einzige Art, wie uns Gegenſtände gegeben werden, die Modification unſerer Sinnlichkeit ſey; endlich, daß reine Begriffe a priori, außer der

Function des Verſtandes in der Categorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) a priori enthalten müſſen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Categorie allein auf irgend einen Gegenſtand angewandt werden kann. Wir wollen dieſe formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verſtandesbegriff in ſeinem Gebrauch reſtringirt iſt, das Schema dieſes Verſtandesbegriffs, und das Verfahren des Verſtandes mit dieſen Schematen den Schematiſmus des reinen Verſtandes nennen.

Das Schema iſt an ſich ſelbſt jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Syntheſis der letzteren keine einzelne Anſchauung, ſondern die Einheit in der Beſtimmung der Sinnlichkeit allein zur Abſicht hat, ſo iſt das Schema doch vom Bilde zu unterſcheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander ſetze, ... iſt dieſes ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert ſeyn kann, ſo iſt dieſes Denken mehr die Vorſtellung einer Methode, einem gewiſſen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. Tauſend) in einem Bilde vorzuſtellen, als dieſes Bild ſelbſt, welches ich im letztern Falle ſchwerlich würde überſehen und mit dem Begriff vergleichen können. Dieſe Vorſtellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem

Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nenne ich das Schema zu dieſem Begriffe.

In der That liegen unſern reinen ſinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenſtände, ſondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild deſſelben jemals adäquat ſeyn. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, daß dieſer für alle, recht oder ſchiefwinklichte ꝛc. gilt, ſondern immer nur auf einen Theil dieſer Sphäre eingeſchränkt ſeyn. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken exiſtiren, und bedeutet eine Regel der Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung reiner Geſtalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenſtand der Erfahrung oder Bild deſſelben jemals den empiriſchen Begriff, ſondern dieſer bezieht ſich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Beſtimmung unſerer Anſchauung, gemäß einem gewiſſen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Geſtalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige beſondere Geſtalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darſtellen kann, eingeſchränkt zu ſeyn. Dieſer Schematiſmus unſeres Verſtandes, in Anſehung der Erſcheinungen und ihrer bloßen Form, iſt eine verborgene Kunſt in den Tiefen der menſchlichen Seele, deren wahre

Handgriffe wir der Natur ſchwerlich jemals abrathen, und ſie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur ſagen: das Bild iſt ein Product des empiriſchen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das Schema ſinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichſam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wornach die Bilder allererſt möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelſt des Schema, welches ſie bezeichnen, verknüpft werden müſſen, und an ſich demſelben nicht völlig congruiren. Dagegen iſt das Schema eines reinen Verſtandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, ſondern iſt nur die reine Syntheſis, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Categorie ausdrückt, und iſt ein transſcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Beſtimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form, (der Zeit,) in Anſehung aller Vorſtellungen, betrifft, ſo fern dieſe der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriff zuſammenhängen ſollten.

Ohne uns nun bey einer trockenen und langweiligen Zergliederung deſſen, was zu transſcendentalen Schematen reiner Verſtandesbegriffe überhaupt erfodert wird, aufzuhalten, wollen wir ſie lieber nach der Ordnung der Categorien und in Verknüpfung mit dieſen darſtellen.

Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne, iſt der Raum; aller Gegenſtände der Sinne aber überhaupt, die Zeit. Das reine Schema der Größe aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verſtandes, iſt die Zahl, welche eine Vorſtellung iſt, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zuſammenbefaßt. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Syntheſis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daß ich die Zeit ſelbſt in der Apprehenſion der Anſchauung erzeuge.

Realität iſt im reinen Verſtandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correſpondirt; dasjenige alſo, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, deſſen Begriff ein Nichtſeyn (in der Zeit) vorſtellt. Die Entgegenſetzung beider geſchieht alſo in dem Unterſchiede derſelben Zeit, als einer erfülleten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anſchauung, mithin der Gegenſtände, als Erſcheinungen, iſt, ſo iſt das, was an dieſen der Empfindung entſpricht, die transſcendentale Materie aller Gegenſtände, als Dinge an ſich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Größe, wodurch ſie dieſelbe Zeit, d. i. den innren Sinn in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis ſie in Nichts (= 0 = negatio) aufhört. Daher iſt ein Verhältniß und Zuſammenhang, oder vielmehr ein Uebergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorſtellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, ſo fern es die Zeit erfüllt, iſt eben dieſe continuirliche und gleichförmige Erzeugung derſelben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewiſſen Grad hat, in der Zeit bis zum Verſchwinden derſelben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derſelben allmälig aufſteigt.

Das Schema der Subſtanz iſt die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung deſſelben, als eines Subſtratum der empiriſchen Zeitbeſtimmung überhaupt, welches alſo bleibt, indem alles andre wechſelt. (Die Zeit verläuft ſich nicht, ſondern in ihr verläuft ſich das Daſeyn des Wandelbaren. Der Zeit alſo, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt in der Erſcheinung das Unwandelbare im Daſeyn, d. i. die Subſtanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichſeyn der Erſcheinungen der Zeit nach beſtimmet werden.)

Das Schema der Urſache und der Cauſalität eines Dinges überhaupt iſt das Reale, worauf, wenn es nach Belieben geſetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt. Es beſteht alſo in der Succeſſion des Mannigfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt.

Das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen, iſt das Zugleichſeyn der Beſtimmungen der Einen, mit denen der Anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit iſt die Zuſammenſtimmung der Syntheſis verſchiedener Vorſtellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. da das entgegengeſetzte in einem Dinge nicht zugleich, ſondern nur nach einander ſeyn kann,) alſo die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit.

Man ſiehet nun aus allem dieſem, daß das Schema einer jeden Categorie, als das der Größe, die Erzeugung (Syntheſis) der Zeit ſelbſt, in der ſucceſſiven Apprehenſion eines Gegenſtandes, das Schema der Qualität die Syntheſis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorſtellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbeſtimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Categorien, die Zeit ſelbſt, als das Correlatum der Beſtimmung eines Gegenſtandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorſtellig mache. Die Schemate ſind daher nichts als Zeitbeſtimmungen a priori nach Regeln, und dieſe gehen nach der Ordnung der Categorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung,

nung, endlich den Zeitinbegriff in Anſehung aller möglichen Gegenſtände.

Hieraus erhellet nun, daß der Schematiſmus des Verſtandes durch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anſchauung in dem inneren Sinne, und ſo indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correſpondirt, hinauslaufe. Alſo ſind die Schemate der reinen Verſtandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, dieſen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verſchaffen, und die Categorien ſind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empiriſchen Gebrauche, indem ſie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewußtſeyns in einer urſprünglichen Apperception) Erſcheinungen allgemeinen Regeln der Syntheſis zu unterwerfen, und ſie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung ſchicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unſere Erkenntniſſe, und in der allgemeinen Beziehung auf dieſelbe beſteht die transſcendentale Wahrheit, die vor aller empiriſchen vorhergeht, und ſie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Categorien allererſt realiſiren, ſie doch ſelbige gleichwol auch reſtringiren, d. i. auf Bedingungen einſchränken, die außer dem Verſtande liegen (nemlich in der Sinnlichkeit). Daher iſt das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der ſinnliche Begriff eines Gegenſtandes, in Uebereinſtimmung mit der Categorie. (*numerus* eſt quantitas phaenomenon, *ſenſatio* realitas phaenomenon, *conſtans* et perdurabile rerum ſubſtantia phaenomenon — — *aeternitas*, *neceſſitas*, phaenomena etc.) Wenn wir nun eine reſtringirende Bedingung weglaſſen; ſo amplificiren wir, wie es ſcheint, den vorher eingeſchränkten Begriff; ſo ſollten die Categorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie ſie ſind, anſtatt, daß ihre Schemate ſie nur vorſtellen, wie ſie erſcheinen, jene alſo eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erſtreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verſtandesbegriffen allerdings, auch nach Abſonderung aller ſinnlichen Bedingung, eine, aber nur logiſche Bedeutung der bloßen Einheit der Vorſtellungen, denen aber kein Gegenſtand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Subſtanz, wenn man die ſinnliche Beſtimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderm zu ſeyn) gedacht werden kann. Aus dieſer Vorſtellung kann ich nun nichts machen, indem ſie mir gar nicht anzeigt, welche Beſtimmungen das Ding hat, welches als ein ſolches erſtes Subiect gelten ſoll. Alſo ſind die Categorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verſtandes zu Begriffen, ſtellen aber keinen Gegenſtand vor. Dieſe Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verſtand realiſirt, indem ſie ihn zugleich reſtringirt.

Der
Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(oder Analytik der Grundſätze)
Zweytes Hauptſtück.
Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptſtücke die transſcendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen ſie allein die reinen Verſtandesbegriffe zu ſynthetiſchen Urtheilen zu brauchen befugt iſt. Jetzt iſt unſer Geſchäfte: die Urtheile, die der Verſtand unter dieſer critiſchen Vorſicht wirklich a priori zu Stande bringt, in ſyſtematiſcher Verbindung darzuſtellen, wozu uns ohne Zweifel unſere Tafel der Categorien die natürliche und ſichere Leitung geben muß. Denn dieſe ſind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verſtandeserkenntniß a priori ausmachen muß, und deren Verhältniß zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transſcendentale Grundſätze des Verſtandesgebrauchs vollſtändig und in einem Syſtem darlegen wird.

Grundſätze a priori führen dieſen Namen nicht bloß deswegen, weil ſie die Gründe anderer Urtheile in ſich enthalten, ſondern auch weil ſie ſelbſt nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniſſen gegründet ſind. Dieſe Eigenſchaft überhebt ſie doch nicht allemal eines Beweiſes. Denn obgleich dieſer nicht weiter objectiv geführt werden könnte, ſondern vielmehr aller Erkenntniß ſeines Objects zum Grunde liegt, ſo hindert dies doch nicht, daß nicht ein Beweis, aus den ſubjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenſtandes überhaupt, zu ſchaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz ſonſt gleichwol den größten Verdacht einer bloß erſchlichenen Behauptung auf ſich haben würde.

Zweytens werden wir uns bloß auf diejenigen Grundſätze, die ſich auf die Categorien beziehen, einſchränken. Die Principien der transſcendentalen Aeſthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erſcheinungen ſind, imgleichen die Reſtriction dieſer Grundſätze: daß ſie nemlich nicht auf Dinge an ſich ſelbſt bezogen werden können, gehören alſo nicht in unſer abgeſtochenes Feld der Unterſuchung. Eben ſo machen die mathematiſchen Grundſätze keinen Theil dieſes Syſtems aus, weil ſie nur aus der Anſchauung, aber nicht aus dem reinen Verſtandesbegrifſe gezogen ſind; doch wird die Möglichkeit derſelben, weil ſie gleichwol ſynthetiſche Urtheile a priori ſeyn, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodictiſche Gewißheit zu beweiſen, welches ſie gar nicht nöthig haben, ſondern nur die Möglichkeit ſolcher evidenten Erkenntniſſe a priori begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundſatze analytiſcher Urtheile reden müſſen, und dieſes zwar im Gegenſatz mit der ſynthetiſchen, als mit welchen wir uns eigentlich beſchäftigen, weil eben dieſe Gegenſtellung die Theorie der letzteren von allem Mißverſtande befreyet, und ſie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen leget.

Das
Syſtem der Grundſätze des reinen Verſtandes

Erſter Abſchnitt.

Von dem oberſten Grundſatze aller analytiſchen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unſere Erkenntniß ſey, und wie ſie ſich auf das Object beziehen mag, ſo iſt doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unſerer Urtheile überhaupt, daß ſie ſich nicht ſelbſt widerſprechen; widrigenfalls dieſe Urtheile an ſich ſelbſt (auch ohne Rückſicht aufs Object) nichts ſind. Wenn aber auch gleich in unſerm Urtheile kein Widerſpruch iſt, ſo kann es demohngeachtet doch Begriffe ſo verbinden, wie es der Gegenſtand nicht mit ſich bringt, oder auch, ohne daß uns irgend ein Grund weder a priori noch a posteriori gegeben iſt, welcher ein ſolches Urtheil berechtigte, und ſo kann ein Urtheil bey allem dem, daß es von allem innern Widerſpruche frey iſt, doch entweder falſch oder grundlos ſeyn.

Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht; heißt der Satz des Widerſpruchs, und iſt ein allgemeines, obzwar bloß negatives, Criterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntniſſen, bloß als Erkenntniſſen überhaupt, unangeſehen ihres Jnhalts gilt, und ſagt: daß der Widerſpruch ſie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demſelben auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloß, um Falſchheit und Jrrthum (ſo fern es auf dem Widerſpruch beruhet) zu verbannen, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urtheil analytiſch iſt, es mag nun verneinend oder bejahend ſeyn, ſo muß deſſen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerſpruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniß des Objects ſchon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerſpiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff ſelber aber nothwendig von ihm bejahet werden müſſen, darum, um, weil das Gegentheil deſſelben dem Objecte widerſprechen würde.

Daher müſſen wir auch den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytiſchen Erkenntniß gelten laſſen; aber weiter geht auch ſein Anſehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criterium der Wahrheit. Denn daß ihm gar keine Erkenntniß zuwider ſeyn könne, ohne ſich ſelbſt zu vernichten, das macht dieſen Satz wol zur conditio ſine qua non, aber nicht zum Beſtimmungsgrunde der Wahrheit unſerer Erkenntniß. Da wir es nun eigentlich nur mit dem ſynthetiſchen Theile unſerer Erkenntniß zu thun haben, ſo werden wir zwar jederzeit bedacht ſeyn, dieſem unverletzlichen Grundſatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Anſehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniß, niemals einigen Aufſchluß gewärtigen können.

Es iſt aber doch eine Formel dieſes berühmten, obzwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundſatzes, die eine Syntheſis enthält, welche aus Unvorſichtigkeit und ganz unnöthiger Weiſe in ihr gemiſcht worden. Sie heißt: Es iſt unmöglich, daß etwas zugleich ſey und nicht ſey. Außer dem, daß hier die apodictiſche Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüſſiger Weiſe angehängt worden, die ſich doch von ſelbſt aus dem Satz muß verſtehen laſſen, ſo iſt der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und ſagt gleichſam: Ein

Ding = A, welches etwas = B iſt, kann nicht zu gleicher Zeit non B ſeyn; aber es kann gar wohl beides (B ſo wol, als non B) nach einander ſeyn. Z. B. ein Menſch, der jung iſt, kann nicht zugleich alt ſeyn, eben derſelbe kann aber ſehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt ſeyn. Nun muß der Satz des Widerſpruchs, als ein bloß logiſcher Grundſatz, ſeine Ausſprüche gar nicht auf die Zeitverhältniſſe einſchränken, daher iſt eine ſolche Formel der Abſicht deſſelben ganz zuwider. Der Mißverſtand kommt bloß daher: daß man ein Prädicat eines Dinges zuvörderſt von dem Begriff deſſelben abſondert, und nachher ſein Gegentheil mit dieſem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerſpruch mit dem Subjecte, ſondern nur mit deſſen Prädicate, welches mit jenem ſynthetiſch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur denn, wenn das erſte und zweyte Prädicat zu gleicher Zeit geſetzt werden. Sage ich, ein Menſch, der ungelehrt iſt, iſt nicht gelehrt, ſo muß die Bedingung: zugleich, dabey ſtehen; denn der, ſo zu einer Zeit ungelehrt iſt, kann zu einer andern gar wohl gelehrt ſeyn. Sage ich aber, kein ungelehrter Menſch iſt gelehrt, ſo iſt der Satz analytiſch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht, und alsdenn erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerſpruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf. Dieſes iſt denn auch die Urſache, weswegen ich oben die Formel deſſelben ſo verändert habe, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedruckt wird.

Des Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes

Zweyter Abſchnitt.

Von dem oberſten Grundſatze aller ſynthetiſchen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, iſt eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu ſchaffen hat, die auch ſogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie iſt aber in einer transſcendentalen Logik das wichtigſte Geſchäfte unter allen, und ſogar das einzige, wenn von der Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori die Rede iſt, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung deſſelben, kann ſie ihrem Zwecke, nemlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verſtandes zu beſtimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

Im analytiſchen Urtheile bleibe ich bey dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend ſeyn, ſo lege ich dieſem Begriffe nur dasjenige bey, was in ihm ſchon gedacht war; ſoll es verneinend ſeyn, ſo ſchließe ich nur das Gegentheil deſſelben von ihm aus. In ſynthetiſchen Urtheilen aber ſoll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demſelben in Verhältniß zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältniß der Identität, noch des Widerſpruchs iſt, und wobey dem Urtheile an ihm ſelbſt weder die Wahrheit, noch der Irrthum angeſehen werden kann.

Alſo zugegeben: daß man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müſſe, um ihn mit einem andern ſynthetiſch zu vergleichen; ſo iſt ein Drittes nöthig, worin allein die Syntheſis zweener Begriffe entſtehen kann. Was iſt nun aber dieſes Dritte, als das Medium aller ſynthetiſchen Urtheile? Es iſt nur ein Inbegriff, darin alle unſre Vorſtellungen enthalten ſind, nemlich der innre Sinn, und die Form deſſelben a priori, die Zeit. Die Syntheſis der Vorſtellungen beruht auf der Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit derſelben aber (die zum Urtheile erforderlich iſt) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird alſo die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile, und da alle drey die Quellen zu Vorſtellungen a priori enthalten, auch die Möglichkeit reiner ſynthetiſcher Urtheile zu ſuchen ſeyn, ja ſie werden ſogar aus dieſen Gründen nothwendig ſeyn, wenn eine Erkenntniß von Gegenſtänden zu Stande kommen ſoll, die lediglich auf der Syntheſis der Vorſtellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniß objective Realität haben, d. i. ſich auf einen Gegenſtand beziehen, und in demſelben Bedeutung und Sinn haben ſoll, ſo muß der Gegenſtand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das ſind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieſes Denken nichts erkannt, ſondern bloß mit Vorſtellungen geſpielt. Einen Gegenſtand geben, wenn dieſes nicht wiederum nur mittelbar gemeynt ſeyn ſoll, ſondern unmittelbar in der Anſchauung darſtellen, iſt nichts anders, als deſſen Vorſtellung auf Erfahrung (es ſey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbſt der Raum und die Zeit, ſo rein dieſe Begriffe auch von allem Empiriſchen ſind, und ſo gewiß es auch iſt, daß ſie völlig a priori im Gemüthe vorgeſtellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung ſeyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenſtänden der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorſtellung iſt ein bloßes Schema, das ſich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenſtände der Erfahrung herbey ruft, ohne die ſie keine Bedeutung haben würden; und ſo iſt es mit allen Begriffen ohne Unterſchied.

Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkenntniſſen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, d. i. auf einer Syntheſis nach Begriffen vom Gegenſtande der Erſcheinungen überhaupt, ohne welche ſie nicht einmal Erkenntniß, ſondern eine Rhapſodie von Wahrnehmungen ſeyn würde, die ſich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtſeyns, mithin auch nicht zur transſcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception, zuſammen ſchicken würden. Die Erfahrung hat alſo Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nemlich allgemeine Regeln der Einheit in der Syntheſis der Erſcheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja ſo gar ihrer Möglichkeit gewieſen werden kann. Außer dieſer Beziehung aber ſind ſynthetiſche Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil ſie kein Drittes, nemlich reinen Gegenſtand haben, an dem die ſynthetiſche Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Geſtalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, ſo vieles a priori in ſynthetiſchen Urtheilen erkennen, ſo, daß wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen; ſo würde doch dieſes Erkenntniß gar nichts, ſondern die Beſchäftigung mit einem bloßen Hirngeſpinſt ſeyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erſcheinungen, welche den Stoff zur äußeren Erfahrung ausmachen, anzuſehen: daher ſich jene reine ſynthetiſche Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieſer ihre Möglichkeit ſelbſt beziehen, und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Syntheſis gründen.

Da alſo Erfahrung, als empiriſche Syntheſis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnißart iſt, welche aller andern Syntheſis Realität giebt, ſo hat dieſe als Erkenntniß a priori auch nur dadurch Wahrheit, (Einſtimmung

mung mit dem Object,) daß ſie nichts weiter enthält, als was zur ſynthetiſchen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig iſt.

Das oberſte Principium aller ſynthetiſchen Urtheile iſt alſo: ein jeder Gegenſtand ſteht unter den nothwendigen Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf ſolche Weiſe ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anſchauung a priori, die Syntheſis der Einbildungskraft, und die nothwendige Einheit derſelben in einer transſcendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen, und ſagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ſind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Des
Syſtems der Grundſätze des reinen Verſtandes
Dritter Abſchnitt.
Syſtematiſche Vorſtellung aller ſynthetiſchen Grundſätze deſſelben.

Daß überhaupt irgendwo Grundſätze ſtattfinden, das iſt lediglich dem reinen Verſtande zuzuſchreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln iſt, in Anſehung deſſen, was geſchieht, ſondern ſelbſt der Quell der Grundſätze, nach welchem alles (was uns nur als Gegenſtand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln ſtehet, weil, ohne ſolche, den Erſcheinungen niemals Erkenntniß eines ihnen correſpondirenden Gegenſtandes zukommen könnte. Selbſt Naturgeſetze, wenn ſie als Grundſätze des empiriſchen Verſtandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigſtens die Vermuthung einer Beſtimmung aus Gründen, die a priori und vor aller Erfahrung gültig ſeyn, bey ſich. Aber ohne Unterſchied ſtehen alle Geſetze der Natur unter höheren Grundſätzen des Verſtandes, indem ſie dieſe nur auf beſondere Fälle der Erſcheinung anwenden. Dieſe allein geben alſo den Begriff, der die Bedingung und gleichſam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel ſteht.

Daß man bloß empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt anſehe, deshalb kann wol eigentlich keine Gefahr ſeyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die leztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze, ſo allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundſätze a priori, die ich gleichwol doch nicht dem reinen Verſtande eigenthümlich beymeſſen möchte, darum, weil ſie nicht aus reinen Begriffen, ſondern aus reinen Anſchauungen (obgleich vermittelſt des Verſtandes) gezogen ſind; Verſtand iſt aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Erkenntniß a priori (die Deduction derſelben) beruht doch immer auf dem reinen Verſtande.

Daher werde ich unter meine Grundſätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wol diejenigen, worauf ſich dieſer ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet, und die mithin als Principium dieſer Grundſätze anzuſehen ſeyn, und von Begriffen zur Anſchauung, nicht aber von der Anſchauung zu Begriffen ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verſtandesbegriffe auf mögliche Erfahrung iſt der Gebrauch ihrer Syntheſis entweder mathematiſch, oder dynamiſch: denn ſie geht theils bloß auf die Anſchauung, theils auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt. Die Bedingungen a priori der Anſchauung ſind aber in Anſehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daſeyns der Objecte einer möglichen empiriſchen Anſchauung an ſich nur zufällig. Daher werden die Grundſätze des mathematiſchen Gebrauchs unbedingt nothwendig d. i. apodictiſch lauten, die aber des dynamiſchen Gebrauchs werden zwar auch den Character einer Nothwendigkeit a priori, aber nur unter der Bedingung des empiriſchen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bey ſich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewißheit unbeſchadet,) die jenen eigen iſt. Doch dies wird ſich beym Schluſſe dieſes Syſtems von Grundſätzen beſſer beurtheilen laſſen.

Die Tafel der Categorien giebt uns die ganz natürliche Anweiſung zur Tafel der Grundſätze, weil dieſe doch nichts anders, als Regeln des objectiven Gebrauchs der erſteren ſind. Alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind demnach

1.
Axiomen
der
Anſchauung.

2.
Anticipationen
der
Wahrnehmung.

3.
Analogien
der
Erfahrung.

4.
Poſtulate
des
empiriſchen Denkens
überhaupt.

Dieſe Benennungen habe ich mit Vorſicht gewählt, um die Unterſchiede in Anſehung der Evidenz und der Ausübung dieſer Grundſätze nicht unbemerkt zu laſſen. Es wird ſich aber bald zeigen: daß, was ſowol die Evidenz, als die Beſtimmung der Erſcheinungen a priori, nach den Categorien der Größe und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat) betrifft, die Grundſätze derſelben ſich darin von den zweyen übrigen namhaft unterſcheiden; indem jene einer intuitiven, dieſe aber einer bloß diſcurſiven, obzwar beiderſeits einer völligen Gewißheit fähig ſind. Ich werde daher jene die mathematiſchen, dieſe die dynamiſchen Grundſätze nennen *). Man wird aber wohl bemerken: daß ich hier

---

*) Alle Verbindung (conjunctio) iſt entweder Zuſammenſetzung (compoſitio) oder Verknüpfung (nexus). Die erſtere iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwey Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für ſich nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen iſt die Syntheſis des Gleichartigen in allem, was mathematiſch erwogen werden kann, (welche Syntheſis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingetheilt werden kann, davon die erſtere auf extenſive, die andere auf intenſive Größen gerichtet iſt). Die zweyte Verbindung (nexus) iſt die Syntheſis des Mannigfaltigen, ſo fern es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Subſtanz, oder die Wirkung zu der Urſache, — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgeſtellt wird, welche Verbindung, weil ſie nicht willkührlich iſt, ich darum dynamiſch nenne, weil ſie die Verbindung des Daſeyns des Mannigfaltigen betrifft, (die wie-

eben ſo wenig die Grundſätze der Mathematik in Einem Falle, als die Grundſätze der allgemeinen (phyſiſchen) Dynamik im andern, ſondern nur die des reinen Verſtandes im Verhältniß auf den innern Sinn (ohne Unterſchied der darin gegebenen Vorſtellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgeſamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne ſie alſo mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derſelben in der nemlichen Ordnung, wie ſie in der Tafel vorgeſtellt werden.

1.

Axiomen der Anſchauung.

Das Princip derſelben iſt: Alle Anſchauungen ſind extenſive Größen.

Beweis.

Alle Erſcheinungen enthalten, der Form nach, eine Anſchauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgeſamt a priori zum Grunde liegt. Sie können alſo nicht anders apprehendirt, d. i. ins empiriſche Bewußtſeyn aufgenommen werden, als durch die Syntheſis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorſtellungen eines beſtimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zuſammenſetzung des Gleichartigen und das Bewußtſeyn der

ſyn-

---

wiederum in die phyſiſche der Erſcheinungen unter einander, und metaphyſiſche, ihre Verbindung im Erkenntnißvermögen a priori, eingetheilt werden können).

ſynthetiſchen Einheit dieſes Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun iſt das Bewußtſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung eines Objects zuerſt möglich wird, der Begriff einer Größe (Quanti). Alſo iſt ſelbſt die Wahrnehmung eines Objects, als Erſcheinung, nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen ſinnlichen Anſchauung möglich, wodurch die Einheit der Zuſammenſetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Größe gedacht wird; d. i. die Erſcheinungen ſind insgeſamt Größen, und zwar extenſive Größen, weil ſie als Anſchauungen im Raume oder der Zeit durch dieſelbe Syntheſis vorgeſtellt werden müſſen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt beſtimmt werden.

Eine extenſive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, (und alſo nothwendig vor dieſer vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, ſo klein ſie auch ſey, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den ſucceſſiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine beſtimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da die bloße Anſchauung an allen Erſcheinungen entweder der Raum, oder die Zeit iſt, ſo iſt jede Erſcheinung als Anſchauung eine extenſive Größe, indem ſie nur durch ſucceſſive Syntheſis (von Theil zu Theil) in der Apprehenſion erkannt werden kann. Alle Erſcheinungen werden demnach ſchon als Aggregate (Menge vorhergegebener Theile) angeſchaut, welches eben nicht der Fall bey jeder Art Größen, ſondern nur derer iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden.

Auf dieſe ſucceſſive Syntheſis der productiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Geſtalten, gründet ſich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung a priori ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äußeren Erſcheinung zu Stande kommen kann; z. E. zwiſchen zwey Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich; zwey gerade Linien ſchließen keinen Raum ein ꝛc. Dies ſind die Axiomen, welche eigentlich nur Größen (quanta) als ſolche betreffen.

Was aber die Größe, (quantitas) d. i. die Antwort auf die Frage: wie groß etwas ſey? betrifft, ſo giebt es in Anſehung derſelben, obgleich verſchiedene dieſer Sätze ſynthetiſch und unmittelbar gewiß (indemonſtrabilia) ſind, dennoch im eigentlichen Verſtande keine Axiomen. Denn daß gleiches zu gleichem hinzugethan, oder von dieſem abgezogen, ein gleiches gebe, ſind analytiſche Sätze, indem ich mir der Identität der einen

Größenerzeugung mit der andern unmittelbar bewußt bin; Axiomen aber ſollen ſynthetiſche Sätze a priori ſeyn. Dagegen ſind die evidenten Sätze der Zahlverhältniß zwar allerdings ſynthetiſch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, ſondern können Zahlformeln genannt werden. Daß $7 + 5 = 12$ ſey, iſt kein analytiſcher Satz. Denn ich denke weder in der Vorſtellung von 7, noch von 5, noch in der Vorſtellung von der Zuſammenſetzung beider die Zahl 12, (daß ich dieſe in der Addition beider denken ſolle, davon iſt hier nicht die Rede; denn bey dem analytiſchen Satze iſt nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorſtellung des Subjects denke). Ob er aber gleich ſynthetiſch iſt, ſo iſt er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier bloß auf die Syntheſis des Gleichartigen (der Einheiten) geſehen wird, ſo kann die Syntheſis hier nur auf eine einzige Art geſchehen, wiewol der Gebrauch dieſer Zahlen nachher allgemein iſt. Wenn ich ſage: durch drey Linien, deren zwey zuſammengenommen größer ſind, als die dritte, läßt ſich ein Triangel zeichnen; ſo habe ich hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, imgleichen nach allerley beliebigen Winkeln kann zuſammenſtoßen laſſen. Dagegen iſt die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Syntheſis der erſteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muß man alſo nicht Axiomen,

men, (denn ſonſt gäbe es deren unendliche,) ſondern Zahlformeln nennen.

Dieſer tranſſcendentale Grundſatz der Mathematik der Erſcheinungen giebt unſerem Erkenntniß a priori große Erweiterung. Denn er iſt es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präciſion auf Gegenſtände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne dieſen Grundſatz nicht ſo von ſelbſt erhellen möchte, ja auch manchen Widerſpruch veranlaſſet hat. Erſcheinungen ſind keine Dinge an ſich ſelbſt. Die empiriſche Anſchauung iſt nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was alſo die Geometrie von dieſer ſagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenſtände der Sinne nicht den Regeln der Conſtruction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäß ſeyn dürfe, muß wegfallen. Denn dadurch ſpricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültigkeit ab, und weiß nicht mehr, warum und wie weit ſie auf Erſcheinungen anzuwenden ſey. Die Syntheſis der Räume und Zeiten, als der weſentlichen Form aller Anſchauung, iſt das, was zugleich die Apprehenſion der Erſcheinung, mithin jede äußere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniß der Gegenſtände derſelben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiſet, das gilt auch nothwendig von dieſer. Alle Einwürfe dawider ſind nur Chikanen einer falſch belehrten Vernunft, die irriger Weiſe die Gegenſtände der Sinne von der formalen Bedingung unſerer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und ſie, obgleich ſie bloß Erſcheinungen ſind, als Gegenſtände an ſich ſelbſt, dem Verſtande gegeben, vorſtellt; in welchem Falle freylich von ihnen a priori gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, ſynthetiſch erkannt werden könnte, und die Wiſſenſchaft, die dieſe beſtimmt, nemlich die Geometrie, ſelbſt nicht möglich ſeyn würde.

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derſelben iſt: In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Größe, d. i. einen Grad.

Beweis.

Wahrnehmung iſt das empiriſche Bewußtſeyn, d. i. ein ſolches, in welchem zugleich Empfindung iſt. Erſcheinungen, als Gegenſtände der Wahrnehmung, ſind nicht reine (bloß formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an ſich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten alſo über die Anſchauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Exiſtirendes im Raume oder der Zeit vorgeſtellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als bloß ſubjective Vorſtellung, von der man ſich nur bewußt werden kann, daß das Subject afficirt ſey, und die man auf ein Object überhaupt bezieht, in ſich. Nun iſt vom empiriſchen Bewußtſeyn zum reinen eine ſtufenartige Veränderung möglich, da das Reale deſſelben ganz verſchwindet, und ein bloß formales Bewußtſeyn (a priori) des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt: alſo auch eine Syntheſis der Größenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anſchauung = 0, an, bis zu einer beliebigen Größe derſelben. Da nun Empfindung an ſich gar keine objective Vorſtellung iſt, und in ihr weder die Anſchauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, ſo wird ihr zwar keine extenſive, aber doch eine Größe (und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewußtſeyn in einer gewiſſen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maaße erwachſen kann), alſo eine intenſive Größe zukommen, welcher correſpondirend allen Objecten der Wahrnehmung, ſo fern dieſe Empfindung enthält, intenſive Größe, d. i. ein Grad des Einfluſſes auf den Sinn, beygelegt werden muß.

Man kann alle Erkenntniß, wodurch ich dasjenige, was zur empiriſchen Erkenntniß gehört, a priori erkennen und beſtimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel iſt das die Bedeutung, in welcher Epicur ſeinen Ausdruck πρόληψις brauchte. Da aber an den Erſcheinungen etwas iſt, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterſchied des Empiriſchen von dem Erkenntniß a priori ausmacht,

macht, nemlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), ſo folgt, daß dieſe es eigentlich ſey, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Beſtimmungen im Raume und der Zeit, ſowol in Anſehung der Geſtalt, als Größe, Anticipationen der Erſcheinungen nennen können, weil ſie dasjenige a priori vorſtellen, was immer a poſteriori in der Erfahrung gegeben werden mag. Geſetzt aber, es finde ſich doch etwas, was ſich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne daß eine beſondere gegeben ſeyn mag,) a priori erkennen läßt; ſo würde dieſes im ausnehmenden Verſtande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich ſcheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derſelben angeht, die man nur aus ihr ſchöpfen kann. Und ſo verhält es ſich hier wirklich.

Die Apprehenſion, bloß vermittelſt der Empfindung, erfüllet nur einen Augenblick, (wenn ich nemlich nicht die Succeſſion vieler Empfindungen in Betracht ziehe) Als etwas in der Erſcheinung, deſſen Apprehenſion keine ſucceſſive Syntheſis iſt, die von Theilen zur ganzen Vorſtellung fortgeht, hat ſie alſo keine extenſive Größe; der Mangel der Empfindung in demſelben Augenblicke würde dieſen als leer vorſtellen, mithin = 0. Was nun in der empiriſchen Anſchauung der Empfindung correſpondirt, iſt Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derſelben entſpricht, Negation = 0. Nun iſt aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, ſo daß ſie abnehmen, und ſo allmälig verſchwinden kann. Daher iſt zwiſchen Realität in der Erſcheinung und Negation ein continuirlicher Zuſammenhang vieler möglichen Zwiſchenempfindungen, deren Unterſchied von einander immer kleiner iſt, als der Unterſchied zwiſchen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das iſt: das Reale in der Erſcheinung hat jederzeit eine Größe, welche aber nicht in der Apprehenſion angetroffen wird, indem dieſe vermittelſt der bloßen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch ſucceſſive Syntheſis vieler Empfindungen geſchieht, und alſo nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat alſo zwar eine Größe, aber keine extenſive.

Nun nenne ich diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgeſtellt werden kann, die **intenſive Größe**. Alſo hat jede Realität in der Erſcheinung intenſive Größe, d. i. einen Grad. Wenn man dieſe Realität als Urſache (es ſey der Empfindung oder anderer Realität in der Erſcheinung, z. B. einer Veränderung,) betrachtet; ſo nennt man den Grad der Realität als Urſache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Größe bezeichnet, deren Apprehenſion nicht ſucceſſiv, ſondern augenblicklich iſt. Dieſes berühre ich aber hier nur beyläufig, denn mit der Cauſalität habe ich für jezt noch nicht zu thun.

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erſcheinung, ſo klein ſie auch ſeyn mag, einen Grad, d. i. eine intenſive Größe, die noch immer vermindert werden kann, und zwiſchen Realität und Negation iſt ein continuirlicher Zuſammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, ſo klein er auch ſeyn mag, niemals der kleinſte iſt, und ſo iſt es mit der Wärme, dem Moment der Schwere ꝛc. überall bewandt.

Die Eigenſchaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinſtmögliche (kein Theil einfach) iſt, heißt die Continuität derſelben. Raum und Zeit ſind quanta continua, weil kein Theil derſelben gegeben werden kann, ohne ihn zwiſchen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuſchließen, mithin nur ſo, daß dieſer Theil ſelbſt wiederum ein Raum, oder eine Zeit iſt. Der Raum beſteht alſo nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke ſind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einſchränkung; Stellen aber ſetzen jederzeit jene Anſchauungen, die ſie beſchränken oder beſtimmen ſollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Beſtandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zuſammengeſetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Syntheſis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit iſt, deren Continuitinuität man beſonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erſcheinungen überhaupt ſind demnach continuirliche Größen, ſowol ihrer Anſchauung nach, als extenſive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenſive Größen. Wenn die Syntheſis des Mannigfaltigen der Erſcheinung unterbrochen iſt, ſo iſt dieſes ein Aggregat von vielen Erſcheinungen, und nicht eigentlich Erſcheinung als ein Quantum, welches nicht durch die bloße Fortſetzung der productiven Syntheſis einer gewiſſen Art, ſondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Syntheſis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, ſo benenne ich es ſo fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verſtehe; welche aber allerdings eine continuirliche Größe iſt, in welcher kein Theil der kleineſte iſt, ſondern jeder Theil ein Geldſtück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verſtehe, als ſo viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag ſeyn, welcher er wolle,) ſo benenne ich es unſchicklich durch ein Quantum von Thalern, ſondern muß es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldſtücke, nennen. Da nun bey aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muß, ſo iſt die Erſcheinung als Einheit ein Quantum, und als ein ſolches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erſcheinungen, ſowol extenſiv, als intenſiv betrachtet, continuirliche Größen ſind; ſo würde der Satz: daß auch alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern) continuirlich ſeyn, leicht uud mit mathematiſcher Evidenz hier bewieſen werden können, wenn nicht die Cauſalität einer Veränderung überhaupt ganz außerhalb den Grenzen einer Transſcendental-Philoſophie läge, und empiriſche Principien vorausſetzte. Denn daß eine Urſache möglich ſey, welche den Zuſtand der Dinge verändere, d. i. ſie zum Gegentheil eines gewiſſen gegebenen Zuſtandes beſtimme, davon giebt uns der Verſtand a priori gar keine Eröffnung, nicht bloß deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einſieht, (denn dieſe Einſicht fehlt uns in mehreren Erkenntniſſen a priori,) ſondern weil die Veränderlichkeit nur gewiſſe Beſtimmungen der Erſcheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indeſſen daß ihre Urſache in dem Unveränderlichen anzutreffen iſt. Da wir aber hier nichts vor uns haben, deſſen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empiriſches ſeyn muß; ſo können wir, ohne die Einheit des Syſtems zu verletzen, der allgemeinen Naturwiſſenſchaft, welche auf gewiſſe Grunderfahrungen gebauet iſt, nicht vorgreifen.

Gleichwol mangelt es uns nicht an Beweisthümern des großen Einfluſſes, den dieſer unſer Grundſatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und ſo gar deren Mangel ſo fern zu ergänzen, daß er allen falſchen Schlüſſen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorſchiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwiſchen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade ſtattfindet, und gleichwol ein jeder Sinn einen beſtimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muß; ſo iſt keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erſcheinung, es ſey unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umſchweif im Schließen man immer wolle,) bewieſe, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der ſinnlichen Anſchauung kann erſtlich ſelbſt nicht wahrgenommen werden zweytens kann er aus keiner einzigen Erſcheinung und dem Unterſchiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derſelben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anſchauung eines beſtimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derſelben leer iſt; ſo muß es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der, bey unveränderter extenſiven Größe der Erſcheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verſchiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet ſey, geben, und die intenſive Größe in verſchiedenen Erſcheinungen kleiner oder größer ſeyn können, obſchon die extenſive Größe der Anſchauung gleich iſt.

Wir wollen ein Beyſpiel davon geben. Beynahe alle Naturlehrer, da ſie einen großen Unterſchied der Quantität der Materie von verſchiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerſtandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, ſchließen daraus einſtimmig: dieſes Volumen (extenſive Größe der Erſcheinung) müſſe in allen Materien, ob zwar in verſchiedenem Maaße, leer ſeyn. Wer hätte aber von dieſen größtentheils mathematiſchen und mechaniſchen Naturforſchern ſich wol jemals einfallen laſſen, daß ſie dieſen ihren Schluß lediglich auf eine metaphyſiſche Vorausſetzung, welche ſie doch ſo ſehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem ſie annehmen, daß das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieſes empiriſche Begriffe ſind,) allerwerts einerley ſey, und ſich nur der extenſiven Größe d. i. der Menge nach unterſcheiden könne. Dieſer Vorausſetzung, dazu ſie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die alſo bloß metaphyſiſch iſt, ſetze ich einen transſcendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterſchied in der Erfüllung der Räume nicht erklären ſoll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Vorausſetzung, gedachten Unterſchied nicht anders, als durch anzunehmende leere Räume, erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienſt hat, den Verſtand wenigſtens in Freyheit zu verſetzen, ſich dieſe Verſchiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypotheſe nothwendigmachen ſollte. Denn da ſehen wir, daß, obſchon gleiche Räume von verſchiedenen Materien vollkommen erfüllt ſeyn mögen, ſo, daß in keinem von beiden ein Punct iſt, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, ſo habe doch jedes Reale bey derſelben Qualität ihren Grad (des Widerſtandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extenſiven Größe oder Menge ins Unendliche kleiner ſeyn kann, ehe ſie in das Leere übergeht, und verſchwindet. So kann eine Ausſpannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weiſe jede andere Realität (in der Erſcheinung), ohne im mindeſten den kleinſten Theil dieſes Raumes leer zu laſſen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts deſto weniger den Raum mit dieſen kleinern Graden eben ſowol erfüllen, als eine andere Erſcheinung mit größeren. Meine Abſicht iſt hier keinesweges, zu behaupten: daß dieſes wirklich mit der Verſchiedenheit der Materien, ihrer ſpecifiſchen Schwere nach, ſo bewandt ſey, ſondern nur aus einem Grundſatze des reinen Verſtandes darzuthun: daß die Natur unſerer Wahrnehmungen eine ſolche Erklärungsart möglichmache, und daß man fälſchlich das Reale der Erſcheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extenſiven Größe nach als verſchieden annehme, und dieſes ſo gar, vorgeblicher maßen, durch einen Grundſatz des Verſtandes a priori behaupte.

Es hat gleichwol dieſe Anticipation der Wahrnehmung etwas für einen der transſcendentalen gewohnten und dadurch behutſam gewordenen Nachforſcher, immer etwas Auffallendes an ſich, und erregt darüber einiges Bedenken, daß der Verſtand einen dergleichen ſynthetiſchen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erſcheinungen iſt, und mithin der Möglichkeit des innern Unterſchiedes der Empfindung ſelbſt, wenn man von ihrer empiriſchen Qualität abſtrahirt; und es iſt alſo noch eine der Auflöſung nicht unwürdige Frage: wie der Verſtand hierin ſynthetiſch über Erſcheinungen a priori ausſprechen, und dieſe ſo gar in demjenigen, was eigentlich und bloß empiriſch iſt, nemlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung iſt jederzeit bloß empiriſch, und kann a priori gar nicht vorgeſtellet werden, (z. B. Farben, Geſchmack ꝛc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correſpondirt, im Gegenſatz mit der Negation = 0, ſtellet nur etwas vor, deſſen Begriff an ſich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als die Syntheſis in einem empiriſchen Bewußtſeyn überhaupt. In dem innern Sinn nemlich kann das empiriſche Bewußtſeyn von 0 bis zu jedem größern Grade erhöhet werden, ſo daß eben dieſelbe extenſive Größe der Anſchauung (z. B. erleuchtete Fläche) ſo große Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem andern (minder erleuchteten) zuſammen. Man kann alſo von der extenſiven Größe der Erſcheinung gänzlich abſtrahiren, und ſich doch an der bloßen Empfindung in einem Moment eine Syntheſis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empiriſchen Bewußtſeyn vorſtellen. Alle Empfindungen werden daher, als ſolche, zwar nur a priori gegeben, aber die Eigenſchaft derſelben, daß ſie einen Grad haben, kann a priori erkannt werden. Es iſt merkwürdig, daß wir an Größen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nemlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erſcheinungen) nichts weiter a priori, als die intenſive Quantität derſelben, nemlich daß ſie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlaſſen.

3.

Analogien der Erfahrung.

Das Princip derſelben iſt: **Erfahrung iſt nur durch die Vorſtellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.**

Beweis.

Erfahrung iſt ein empiriſches Erkenntniß, d. i. ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Object beſtimmt. Sie iſt alſo eine Syntheſis der Wahrnehmungen, die ſelbſt nicht in der Wahrnehmung enthalten iſt, ſondern die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen derſelben in einem Bewußtſeyn enthält, welche das Weſentliche einer Erkenntniß der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anſchauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weiſe zu einander, ſo, daß keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen ſelbſt erhellet, noch erhellen kann, weil Apprehenſion nur eine Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der empiriſchen Anſchauung, aber keine Vorſtellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Exiſtenz der Erſcheinungen, die ſie zuſammenſtellt, im Raum und Zeit, in derſelben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniß der Objecte durch Wahrnehmungen iſt, folglich das Verhältniß im Daſeyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zuſammengeſtellt wird, ſondern wie es objectiv in der Zeit iſt, in ihr vorgeſtellt werden ſoll, die Zeit ſelbſt aber nicht wahrgenommen werden kann, ſo kann die Beſtimmung der Exiſtenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch a priori verknüpfende Begriffe, geſchehen. Da dieſe nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bey ſich führen, ſo iſt Erfahrung nur durch eine Vorſtellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Die drey modi der Zeit ſind **Beharrlichkeit**, **Folge** und **Zugleichſeyn**. Daher werden drey Regeln aller Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen, wornach jeder ihr Daſeyn in Anſehung der Einheit aller Zeit beſtimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und dieſe allererſt möglich machen.

Der allgemeine Grundſatz aller dreyen Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Anſehung alles möglichen empiriſchen Bewußtſeyns, (der Wahrnehmung,) zu jeder **Zeit**, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der ſynthetiſchen Einheit aller Erſcheinungen nach ihrem Verhältniſſe in der Zeit. Denn die urſprüngliche Apperception bezieht ſich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorſtellungen), und zwar a priori auf die Form deſſelben, d. i. das Verhältniß des mannigfaltigen empiriſchen Bewußtſeyns in der Zeit. In der urſprünglichen Apperception ſoll nun alle dieſes Mannigfaltige, ſeinen Zeitverhältniſſen nach, vereinigt werden; denn dieſes ſagt die transſcendentale Einheit derſelben a priori, unter welcher alles ſteht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntniſſe gehören ſoll, mithin ein Gegenſtand für mich werden kann. Dieſe ſynthetiſche Einheit in dem Zeitverhältniſſe aller Wahrnehmungen, welche a priori beſtimmt iſt, iſt alſo das Geſetz: daß alle empiriſche Zeitbeſtimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbeſtimmung ſtehen müſſen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müſſen dergleichen Regeln ſeyn.

Dieſe Grundſätze haben das Beſondere an ſich, daß ſie nicht die Erſcheinungen, und die Syntheſis ihrer empiriſchen Anſchauung, ſondern bloß das **Daſeyn**, und ihr Verhältniß unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns, erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erſcheiſcheinung apprehendirt wird, a priori dergeſtalt beſtimmt ſeyn, daß die Regel ihrer Syntheſis zugleich dieſe Anſchauung a priori in jedem vorliegenden empiriſchen Beyſpiele geben, d. i. ſie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Daſeyn der Erſcheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf dieſem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Daſeyn zu ſchließen, ſo würden wir dieſes doch nicht beſtimmt erkennen, d. i. das, wodurch ſeine empiriſche Anſchauung ſich von andern unterſchiede, anticipiren können.

Die vorigen zwey Grundſätze, welche ich die mathematiſche nannte, in Betracht deſſen, daß ſie die Mathematik auf Erſcheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erſcheinungen ihrer bloßen Möglichkeit nach, und lehrten, wie ſie ſowol ihrer Anſchauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathematiſchen Syntheſis erzeugt werden könnten; daher ſowol bey der einen, als bey der andern die Zahlgrößen, und, mit ihnen, die Beſtimmung der Erſcheinung als Größe, gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zuſammenſetzen und a priori beſtimmt geben, d. i. conſtruiren können. Daher können wir die erſteren Grundſätze conſtitutive nennen.

Ganz anders muß es mit denen bewandt ſeyn, die das Daſeyn der Erſcheinungen a priori unter Regeln bringen ſollen. Denn, da dieſes ſich nicht conſtruiren läßt, ſo werden ſie nur auf das Verhältniß des Daſeyns gehen, und keine andre als bloß regulative Principien abgeben können. Da iſt alſo weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, ſondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältniſſe gegen andere (obzwar unbeſtimmte) gegeben iſt; ſo wird a priori nicht geſagt werden können: welche andere und wie große Wahrnehmung, ſondern, wie ſie dem Daſeyn nach, in dieſem modo der Zeit, mit jener nothwendig verbunden ſey. In der Philoſophie bedeuten Analogien etwas ſehr Verſchiedenes von demjenigen, was ſie in der Mathematik vorſtellen. In dieſer ſind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Größenverhältniſſe ausſagen, und jederzeit conſtitutiv, ſo, daß, wenn zwey Glieder der Proportion gegeben ſind, auch das Dritte dadurch gegeben wird, d. i. conſtruirt werden kann. In der Philoſophie aber iſt die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, ſondern qualitativen Verhältniſſe, wo ich aus drey gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber dieſes vierte Glied ſelbſt erkennen, und a priori geben kann, wol aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu ſuchen, und ein Merkmal, es in derſelben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird alſo nur eine Regel ſeyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung ſelbſt, als empiriſche Anſchauung überhaupt) entſpringen ſoll, und als Grundſatz von den Gegenſtänden (der Erſcheinungen) nicht conſtitutiv, ſondern bloß regulativ gelten. Eben daſſelbe aber wird auch von den Poſtulaten des empiriſchen Denkens überhaupt, welche die Syntheſis der bloßen Anſchauung (der Form der Erſcheinung), der Wahrnehmung (der Materie derſelben), und der Erfahrung (des Verhältniſſes dieſer Wahrnehmungen) zuſammen betreffen, gelten, nemlich daß ſie nur regulative Grundſätze ſind, und ſich von den mathematiſchen, die conſtitutiv ſind, zwar nicht in der Gewißheit, welche in beiden a priori feſtſtehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derſelben, (mithin auch der Demonſtration) unterſcheiden.

Was aber bey allen ſynthetiſchen Grundſätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muß, iſt dieſes: daß dieſe Analogien nicht als Grundſätze des transſcendentalen, ſondern bloß des empiriſchen Verſtandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als ſolche bewieſen werden können, daß folglich die Erſcheinungen nicht unter die Categorien ſchlechthin, ſondern nur unter ihre Schemate ſubſumiret werden müſſen. Denn, wären die Gegenſtände, auf welche dieſe Grundſätze bezogen werden ſollen, Dinge an ſich ſelbſt; ſo wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen a priori ſynthetiſch zu erkennen. Nun ſind es nichts als Erſcheinungen, deren vollſtändige Erkenntniß, auf die alle Grundſätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müſſen, lediglich die mögliche Erfahrung iſt, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empiriſchen Erkenntniſſes in der Syntheſis der Erſcheinungen, zum Ziele haben; dieſe aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verſtandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Syntheſis überhaupt, die Categorie die durch keine ſinnliche Bedingung reſtringirte Function enthält. Wir werden alſo durch dieſe Grundſätze die Erſcheinungen nur nach einer Analogie, mit der logiſchen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zuſammenzuſetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundſatze ſelbſt zwar der Categorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erſcheinungen) das Schema derſelben, als den Schlüſſel ihres Gebrauchs, an deſſen Stelle, oder jener vielmehr, als reſtringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des erſteren, zur Seite ſetzen.

A.

Erſte Analogie.

Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz.

Bey allem Wechſel der Erſcheinungen beharret die Subſtanz, und das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erſcheinungen ſind in der Zeit, in welcher, als Subſtrat, (als beharrlicher Form der inneren Anſchauung,) das Zugleichſeyn ſowol als die Folge allein vorgeſtellt werden kann. Die Zeit alſo in der aller

Wechſel der Erſcheinungen gedacht werden ſoll, bleibt und wechſelt nicht; weil ſie dasjenige iſt, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichſeyn nur als Beſtimmungen derſelben vorgeſtellt werden können. Nun kann die Zeit für ſich nicht wahrgenommen werden. Folglich muß in den Gegenſtänden der Wahrnehmung, d. i. den Erſcheinungen, das Subſtrat anzutreffen ſeyn, welches die Zeit überhaupt vorſtellt, und an dem aller Wechſel oder Zugleichſeyn durch das Verhältniß der Erſcheinungen zu demſelben in der Apprehenſion wahrgenommen werden kann. Es iſt aber das Subſtrat alles Realen, d. i. zur Exiſtenz der Dinge gehörigen, die Subſtanz, an welcher alles, was zum Daſeyn gehört, nur als Beſtimmung kann gedacht werden. Folglich iſt das Beharrliche, womit in Verhältniß alle Zeitverhältniſſe der Erſcheinungen allein beſtimmt werden können, die Subſtanz in der Erſcheinung, d. i. das Reale derſelben, was als Subſtrat alles Wechſels immer daſſelbe bleibt. Da dieſe alſo im Daſeyn nicht wechſeln kann, ſo kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

Unſere Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv, und iſt alſo immer wechſelnd. Wir können alſo dadurch allein niemals beſtimmen, ob dieſes Mannigfaltige, als Gegenſtand der Erfahrung, zugleich ſey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller

Wechſel und Zugleichſeyn nichts, als ſo viel Arten (modi der Zeit) ſind, wie das Beharrliche exiſtirt. Nur in dem Beharrlichen ſind alſo Zeitverhältniſſe möglich (denn Simultaneität und Succeſſion ſind die einzigen Verhältniſſe in der Zeit), d. i. das Beharrliche iſt das Subſtratum der empiriſchen Vorſtellung der Zeit ſelbſt, an welchem alle Zeitbeſtimmung allein möglich iſt. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beſtändige Correlatum alles Daſeyns der Erſcheinungen, alles Wechſels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechſel trifft die Zeit ſelbſt nicht, ſondern nur die Erſcheinungen in der Zeit, (ſo wie das Zugleichſeyn nicht ein modus der Zeit ſelbſt iſt, als in welcher gar keine Theile zugleich, ſondern alle nach einander ſind). Wollte man der Zeit ſelbſt eine Folge nach einander beylegen, ſo müßte man noch eine andere Zeit denken, in welcher dieſe Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekömmt das Daſeyn in verſchiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein iſt das Daſeyn immer verſchwindend und anhebend, und hat niemals die mindeſte Größe. Ohne dieſes Beharrliche iſt alſo kein Zeitverhältniß. Nun kann die Zeit an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen werden; mithin iſt dieſes Beharrliche an den Erſcheinungen das Subſtratum aller Zeitbeſtimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und an dieſem Beharrlichen kann alles Daſeyn und aller Wechſel in der Zeit nur als ein modus der Exiſtenz deſſen, was bleibt und beharrt, angeſehen werden. Alſo iſt in allen Erſcheinungen das Beharrliche der Gegenſtand ſelbſt, d. i. die Subſtanz (phaenomenon), alles aber, was wechſelt, oder wechſeln kann, gehört nur zu der Art, wie dieſe Subſtanz oder Subſtanzen exiſtiren, mithin zu ihren Beſtimmungen.

Ich finde, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philoſoph, ſondern ſelbſt der gemeine Verſtand dieſe Beharrlichkeit, als ein Subſtratum alles Wechſels der Erſcheinungen, vorausgeſetzt haben, und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur daß der Philoſoph ſich hierüber etwas beſtimmter ausdrückt, indem er ſagt: bey allen Veränderungen in der Welt bleibt die Subſtanz, und nur die Accidenzen wechſeln. Ich treffe aber von dieſem ſo ſynthetiſchen Satze nirgends auch nur den Verſuch von einem Beweiſe an, ja er ſteht auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig a priori beſtehenden Geſetze der Natur. In der That iſt der Satz, daß die Subſtanz beharrlich ſey, tavtologiſch. Denn bloß dieſe Beharrlichkeit iſt der Grund, warum wir auf die Erſcheinung die Categorie der Subſtanz anwenden, und man hätte beweiſen müſſen, daß in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches ſey, an welchem das Wandelbare nichts als Beſtimmung ſeines Daſeyns iſt. Da aber ein ſolcher Beweis niemals dogmatiſch, d. i. aus Begriffen, geführt werden kann, weil er einen ſynthetiſchen Satz a priori betrifft, und man niemals daran dachte, daß dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig ſeyn, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letztern bewieſen werden können: ſo iſt kein Wunder, wenn er zwar bey aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man deſſen Bedürfniß bey der empiriſchen Erkenntniß fühlt), niemals aber bewieſen worden iſt.

Ein Philoſoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Aſche ab, ſo haſt du das Gewicht des Rauchs. Er ſetzte alſo als unwiderſprechlich voraus: daß, ſelbſt im Feuer, die Materie (Subſtanz) nicht vergehe, ſondern nur die Form derſelben eine Abänderung erleide. Eben ſo war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgeſatz aus dem Grundſatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daſeyns des eigentlichen Subjects an den Erſcheinungen. Denn, wenn dasjenige an der Erſcheinung, was man Subſtanz nennen will, das eigentliche Subſtratum aller Zeitbeſtimmung ſeyn ſoll, ſo muß ſowol alles Daſeyn in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein beſtimmt werden können. Daher können wir einer Erſcheinung nur darum den Namen Subſtanz geben, weil wir ihr Daſeyn zu aller Zeit vorausſetzen, welches durch das Wort

Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedruckt wird, indem dieſes mehr auf künftige Zeit geht. Indeſſen iſt die innre Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit, immer geweſen zu ſeyn, verbunden, und der Ausdruck mag alſo bleiben. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti, waren zwey Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Mißverſtand jetzt bisweilen trennt, weil man ſich vorſtellt, daß ſie Dinge an ſich ſelbſt angehen, und der erſtere der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache (auch ſo gar ihrer Subſtanz nach) entgegen ſeyn dürfte; welche Beſorgniß unnöthig iſt, indem hier nur von Erſcheinungen im Felde der Erfahrung die Rede iſt, deren Einheit niemals möglich ſeyn würde, wenn wir neue Dinge (der Subſtanz nach) wollten entſtehen laſſen. Denn alsdenn fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorſtellen kann, nemlich die Identität des Subſtratum, als woran aller Wechſel allein durchgängige Einheit hat. Dieſe Beharrlichkeit iſt indeß doch weiter nichts, als die Art, uns das Daſeyn der Dinge (in der Erſcheinung) vorzuſtellen.

Die Beſtimmungen einer Subſtanz, die nichts andres ſind, als beſondere Arten derſelben zu exiſtiren, heißen Accidenzen. Sie ſind jederzeit real, weil ſie das Daſeyn der Subſtanz betreffen, (Negationen ſind nur Beſtimmungen, die das Nichtſeyn von etwas an der Subſtanz ausdrücken). Wenn man nun dieſem Realen an der Subſtanz ein beſonderes Daſeyn beygelegt, (z. B. der Bewegung, als einem Accidens der Materie,) ſo nennt man dieſes Daſeyn die Inhärenz, zum Unterſchiede vom Daſeyn der Subſtanz, die man Subſiſtenz nennt. Allein hieraus entſpringen viel Mißdeutungen, und es iſt genauer und richtiger geredt, wenn man das Accidens nur durch die Art, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt, bezeichnet. Indeſſen iſt es doch, vermöge der Bedingungen des logiſchen Gebrauchs unſers Verſtandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Daſeyn einer Subſtanz wechſeln kann, indeſſen, daß die Subſtanz bleibt, gleichſam abzuſondern, und in Verhältniß auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch dieſe Categorie unter dem Titel der Verhältniſſe ſteht, mehr als die Bedingung derſelben, als daß ſie ſelbſt ein Verhältniß enthielte.

Auf dieſer Beharrlichkeit gründet ſich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desjenigen, was entſteht oder vergeht. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes erfolget. Daher iſt alles, was ſich verändert, bleibend, und nur ſein Zuſtand wechſelt. Da dieſer Wechſel alſo nur die Beſtimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; ſo können wir, in einem etwas paradox ſcheinenden Ausdruck, ſagen: nur das Beharrliche (die Subſtanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel, da einige Beſtimmungen aufhören, und andre anheben.

Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden, und das Entſtehen oder Vergehen, ſchlechthin, ohne daß es bloß eine Beſtimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung ſeyn, weil eben dieſes Beharrliche die Vorſtellung von dem Uebergange aus einem Zuſtande in den andern, und von Nichtſeyn zum Seyn, möglich macht, die alſo nur als wechſelnde Beſtimmungen deſſen, was bleibt, empiriſch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn; ſo müßt ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen heften, wenn nicht an demjenigen, was ſchon da iſt? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieſes Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entſteht, fortdauren, ſo war das letztere nur eine Beſtimmung des erſteren, als des Beharrlichen. Eben ſo iſt es auch mit dem Vergehen: denn dieſes ſetzt die empiriſche Vorſtellung einer Zeit voraus, da eine Erſcheinung nicht mehr iſt.

Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen. Das Entſtehen einiger, und das Vergehen anderer derſelben, würde ſelbſt die einzige Bedingung der empiriſchen Einheit der Zeit aufheben, und die Erſcheinungen würden ſich alsdenn auf zweyerley Zeiten beziehen, in denen neben einander das Daſeyn verflöſſe, welches ungereimt iſt. Denn es iſt nur Eine Zeit, in welcher alle verſchiedene Zeiten nicht zugleich, ſondern nach einander geſetzt werden müſſen.

So iſt demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erſcheinungen, als Dinge oder Gegenſtände, in einer möglichen Erfahrung beſtimmbar ſind. Was aber das empiriſche Criterium dieſer nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Subſtantialität der Erſcheinungen ſey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben das Nöthige anzumerken.

B.

Zweyte Analogie.

Grundſatz der Zeitfolge nach dem Geſetze der Cauſalität.

Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung.

Beweis.

(Daß alle Erſcheinungen der Zeitfolge insgeſamt nur Veränderungen, d. i. ein ſucceſſives Seyn und Nichtſeyn der Beſtimmungen der Subſtanz ſeyn, die da beharret, folglich das Seyn der Subſtanz ſelbſt, welches aufs Nichtſeyn derſelben folgt, oder das Nichtſeyn derſelben, welches aufs Daſeyn folgt, mit anderen Worten,

ten, daß das Entſtehen oder Vergehen der Subſtanz ſelbſt nicht ſtattfinde, hat der vorige Grundſatz dargethan. Dieſer hätte auch ſo ausgedruckt werden können: Aller Wechſel (Succeſſion) der Erſcheinungen iſt nur Veränderung; denn Entſtehen oder Vergehen der Subſtanz ſind keine Veränderungen derſelben, weil der Begriff der Veränderung eben daſſelbe Subject mit zwey entgegengeſetzten Beſtimmungen als exiſtirend, mithin als beharrend, vorausſetzt. — Nach dieſer Vorerinnerung folgt der Beweis.)

Ich nehme wahr, daß Erſcheinungen auf einander folgen, d. i. daß ein Zuſtand der Dinge zu einer Zeit iſt, deſſen Gegentheil im vorigen Zuſtande war. Ich verknüpfe alſo eigentlich zwey Wahrnehmungen in der Zeit. Nun iſt Verknüpfung kein Werk des bloßen Sinnes und der Anſchauung, ſondern hier das Product eines ſynthetiſchen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Anſehung des Zeitverhältniſſes beſtimmt. Dieſe kann aber gedachte zwey Zuſtände auf zweyerley Art verbinden, ſo, daß der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an ſich ſelbſt nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf ſie gleichſam empiriſch, was vorhergehe und was folge, am Objecte beſtimmt werden. Ich bin mir alſo nur bewußt, daß meine Imagination eines vorher, das andere nachher ſetze, nicht daß im Objecte der eine Zuſtand vor dem anderen vorhergehe, oder, mit anderen Worten, es bleibt durch die bloße Wahrnehmung das objective Verhältniß der einanderfolgenden Erſcheinungen unbeſtimmt. Damit dieſes nun als beſtimmt erkannt werde, muß das Verhältniß zwiſchen den beiden Zuſtänden ſo gedacht werden, daß dadurch als nothwendig beſtimmt wird, welcher derſelben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müſſe geſetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der ſynthetiſchen Einheit bey ſich führt, kann nur ein reiner Verſtandesbegriff ſeyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das iſt hier der Begriff des Verhältniſſes der Urſache und Wirkung, wovon die erſtere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloß in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen ſeyn) könnte, beſtimmt. Alſo iſt nur dadurch, daß wir die Folge der Erſcheinungen, mithin alle Veränderung dem Geſetze der Cauſalität unterwerfen, ſelbſt Erfahrung d. i. empiriſches Erkenntniß von denſelben möglich; mithin ſind ſie ſelbſt, als Gegenſtände der Erfahrung, nur nach eben dem Geſetze möglich.

Die Apprehenſion des Mannigfaltigen der Erſcheinung iſt jederzeit ſucceſſiv. Die Vorſtellungen der Theile folgen auf einander. Ob ſie ſich auch im Gegenſtande folgen, iſt ein zweyter Punct der Reflexion, der in dem erſteren nicht enthalten iſt. Nun kann man zwar alles, und ſogar jede Vorſtellung, ſo fern man ſich ihrer bewußt iſt, Object nennen; allein was dieſes Wort bey

Erſcheinungen zu bedeuten habe, nicht, in ſo fern ſie (als Vorſtellungen) Objecte ſind, ſondern nur ein Object bezeichnen, iſt von tieferer Unterſuchung. So fern ſie, nur als Vorſtellungen zugleich Gegenſtände des Bewußtſeyns ſind, ſo ſind ſie von der Apprehenſion, d. i. der Aufnahme in die Syntheſis der Einbildungskraft, gar nicht unterſchieden, und man muß alſo ſagen: das Mannigfaltige der Erſcheinungen wird im Gemüth jederzeit ſucceſſiv erzeugt. Wären Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde kein Menſch aus der Succeſſion der Vorſtellungen von ihrem Mannigfaltigen ermeſſen können, wie dieſes in dem Object verbunden ſey. Denn wir haben es doch nur mit unſern Vorſtellungen zu thun; wie Dinge an ſich ſelbſt (ohne Rückſicht auf Vorſtellungen, dadurch ſie uns afficiren,) ſeyn mögen, iſt gänzlich außer unſrer Erkenntnißſphäre. Ob nun gleich die Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, und gleichwol doch das einzige ſind, was uns zur Erkenntniß gegeben werden kann, ſo ſoll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erſcheinungen ſelbſt für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indeſſen daß die Vorſtellung deſſelben in der Apprehenſion jederzeit ſucceſſiv iſt. So iſt z. E. die Apprehenſion des Mannigfaltigen in der Erſcheinung eines Hauſes, das vor mir ſteht, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage: ob das Mannigfaltige dieſes Hauſes ſelbſt auch in ſich ſucceſſiv ſey, welches freylich niemand zugeben wird. Nun iſt aber, ſo bald ich meine Begriffe von einem Gegenſtande bis zur transſcendentalen Bedeutung ſteigere, das Haus gar kein Ding an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Erſcheinung, d. i. Vorſtellung, deren transſcendentaler Gegenſtand unbekannt iſt: was verſtehe ich alſo unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erſcheinung ſelbſt (die doch nichts an ſich ſelbſt iſt) verbunden ſeyn möge? Hier wird das, was in der ſucceſſiven Apprehenſion liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammenſtimmen ſoll. Man ſieht bald, daß, weil Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Object Wahrheit iſt, hier nur nach den formalen Bedingungen der empiriſchen Wahrheit gefragt werden kann, und Erſcheinung, im Gegenverhältniß mit den Vorſtellungen der Apprehenſion, nur dadurch als das davon unterſchiedene Object derſelben könne vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder andern Apprehenſion unterſcheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt das Object.

Nun laßt uns zu unſrer Aufgabe fortgehen. Daß etwas geſchehe, d. i. etwas, oder ein Zuſtand werde, der vorher nicht war, kann nicht empiriſch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erſcheinung vorhergeht, welche dieſen Zuſtand nicht in ſich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entſtehen, vor dem kein Zuſtand der Dinge vorhergeht, kann eben ſo wenig, als die leere Zeit ſelbſt apprehendirt werden. Jede Apprehenſion einer Begebenheit iſt alſo eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieſes aber bey aller Syntheſis der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, wie ich oben an der Erſcheinung eines Hauſes gezeigt habe, ſo unterſcheidet ſie ſich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: daß, wenn ich an einer Erſcheinung, welche ein Geſchehen enthält, den vorhergehenden Zuſtand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, daß B auf A in der Apprehenſion nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, ſondern nur vorhergehen kann. Ich ſehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung ſeiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmuug der Stelle deſſelben oberhalb dem Laufe des Fluſſes, und es iſt unmöglich, daß in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung das Schiff zuerſt unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden ſollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehenſion iſt hier alſo beſtimmt, und an dieſelbe iſt die letztere gebunden. In dem vorigen Beyſpiele von einem Hauſe konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehenſion von der Spitze deſſelben anfangen, und beym Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen, imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empiriſchen Anſchauung apprehendiren. In der Reihe dieſer Wahrnehmungen war alſo keine beſtimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehenſion anfangen müßte, um das Mannigfaltige empiriſch zu verbinden. Dieſe Regel aber iſt bey der Wahrnehmung von dem, was geſchieht, jederzeit anzutreffen, und ſie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehenſion dieſer Erſcheinung) nothwendig.

Ich werde alſo, in unſerm Fall, die ſubjective Folge der Apprehenſion von der objectiven Folge der Erſcheinungen ableiten müſſen, weil jene ſonſt gänzlich unbeſtimmt iſt, und keine Erſcheinung von der andern unterſcheidet. Jene allein beweiſet nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Object, weil ſie ganz beliebig iſt. Dieſe alſo wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erſcheinung beſtehen, nach welcher die Apprehenſion des einen (was geſchieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erſcheinung ſelbſt, und nicht bloß von meiner Apprehenſion, berechtigt ſeyn zu ſagen: daß in jener eine Folge anzutreffen ſey, welches ſo viel bedeutet, als daß ich die Apprehenſion nicht anders anſtellen könne, als gerade in dieſer Folge.

Nach einer ſolchen Regel alſo muß in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe dieſe Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und dasjenige beſtimmen (durch Apprehenſion) was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunct geht keine Erſcheinung zu dem vorigen zurück, aber beziehet ſich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit iſt dagegen der Fortgang auf die beſtimmte folgende nothwendig. Daher, weil es doch etwas iſt, was folgt, ſo muß ich es nothwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weiſe, folgt, ſo daß die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung ſichere Anweiſung giebt, dieſe aber die Begebenheit beſtimmt.

Man ſetze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieſelbe nach einer Regel folgen müßte, ſo wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehenſion, d. i. bloß ſubjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv beſtimmt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen ſeyn müßte. Wir würden auf ſolche Weiſe nur ein Spiel der Vorſtellungen haben, das ſich auf gar kein Object bezöge, d. i. es würde durch unſre Wahrnehmung eine Erſcheinung von jeder andern, dem Zeitverhältniſſe nach, gar nicht unterſchieden werden; weil die Succeſſion im Apprehendiren allerwerts einerley, und alſo nichts in der Erſcheinung iſt, was ſie beſtimmt, ſo daß dadurch eine gewiſſe Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde alſo nicht ſagen: daß in der Erſcheinung zwey Zuſtände auf einander folgen; ſondern nur: daß eine Apprehenſion auf die andre folgt, welches bloß etwas Subjectives iſt, und kein Object beſtimmt, mithin gar nicht vor Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes (ſelbſt nicht in der Erſcheinung) gelten kann.

Wenn wir alſo erfahren, daß etwas geſchiehet, ſo ſetzen wir dabey jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieſes würde ich nicht von dem Object ſagen, daß es folge, weil die bloße Folge in meiner Apprehenſion, wenn ſie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein vorhergehendes beſtimmt iſt, keine Folge im Objecte berechtiget. Alſo geſchieht es immer in Rückſicht auf eine Regel, nach welcher die Erſcheinungen in ihrer Folge, d. i. ſo wie ſie geſchehen, durch den vorigen Zuſtand beſtimmt ſind, daß ich meine ſubjective Syntheſis (der Apprehenſion) objectiv mache, und, nur lediglich unter dieſer Vorausſetzung allein, iſt ſelbſt die Erfahrung von etwas, was geſchieht, möglich.

Zwar ſcheint es, als widerſpreche dieſes allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unſeres Verſtandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererſt durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinſtimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erſcheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet

leitet worden, der gemäß gewiſſe Begebenheiten auf gewiſſe Erſcheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerſt veranlaßt worden, uns den Begriff von Urſache zu machen. Auf ſolchen Fuß würde dieſer Begriff bloß empiriſch ſeyn, und die Regel, die er verſchafft, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, würde eben ſo zufällig ſeyn, als die Erfahrung ſelbſt: ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil ſie nicht a priori, ſondern nur auf Induction gegründet wären. Es gehet aber hiemit ſo, wie mit andern reinen Vorſtellungen a priori, (z. B. Raum und Zeit) die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir ſie in die Erfahrung gelegt hatten, und dieſe daher durch jene allererſt zu Stande brachten. Freilich iſt die logiſche Klarheit dieſer Vorſtellung, einer die Reihe der Begebenheiten beſtimmenden Regel, als eines Begriffs von Urſache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rückſicht auf dieſelbe, als Bedingung der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung ſelbſt, und ging alſo a priori vor ihr vorher.

Es kommt alſo darauf an, im Beyſpiele zu zeigen, daß wir niemals ſelbſt in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geſchieht, was vorher nicht war) dem Object beylegen, und ſie von der ſubjectiven unſerer Ap-

Apprehenſion unterſcheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthiget, dieſe Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachten, ja daß dieſe Nöthigung es eigentlich ſey, was die Vorſtellung einer Succeſſion im Object allererſt möglich macht.

Wir haben Vorſtellungen in uns, deren wir uns auch bewußt werden können. Dieſes Bewußtſeyn aber mag ſo weit erſtreckt, und ſo genau oder pünctlich ſeyn, als man wolle, ſo bleiben es doch nur immer Vorſtellungen, d. i. innre Beſtimmungen unſeres Gemüths in dieſem oder jenem Zeitverhältniſſe. Wie kommen wir nun dazu, daß wir dieſen Vorſtellungen ein Object ſetzen, oder über ihre ſubjective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weiß nicht, was für eine, objective beylegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andre Vorſtellung (von dem, was man vom Gegenſtande nennen wollte) beſtehen, denn ſonſt erneuret ſich die Frage: wie geht dieſe Vorſtellung wiederum aus ſich ſelbſt heraus, und bekommt objective Bedeutung noch über die ſubjective, welche ihr, als Beſtimmung des Gemüthszuſtandes, eigen iſt? Wenn wir unterſuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenſtand unſeren Vorſtellungen für eine neue Beſchaffenheit gebe, und welches die Dignität ſey, die ſie dadurch erhalten, ſo finden wir, daß ſie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorſtellungen auf eine gewiſſe Art nothwendig zu machen, und ſie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewiſſe Ordnung in dem Zeitverhältniſſe unſerer Vorſtellungen nothwendig iſt, ihnen objective Bedeutung ertheilet wird.

In der Syntheſis der Erſcheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorſtellungen jederzeit nach einander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgeſtellt; weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts vom andern unterſchieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, daß in dieſer Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zuſtand ſey, aus welchem die Vorſtellung nach einer Regel folgt; ſo ſtellet ſich etwas vor als Begebenheit, oder was da geſchicht, d. i. ich erkenne einen Gegenſtand, den ich in der Zeit auf eine gewiſſe beſtimmte Stelle ſetzen muß, die ihm, nach dem vorhergehenden Zuſtande, nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich alſo wahrnehme, daß etwas geſchieht, ſo iſt in dieſer Vorſtellung erſtlich enthalten: daß etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieſes die Erſcheinung ihre Zeitverhältniß bekommt, nemlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der ſie nicht war, zu exiſtiren. Aber ihre beſtimmte Zeitſtelle in dieſem Verhältniſſe kann ſie nur dadurch bekommen, daß im vorhergehenden Zuſtande etwas vorausgeſetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt; woraus ſich denn ergiebt, daß ich erſtlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geſchicht, demjenigen voranſetzen kann, worauf es folgt: zweitens daß, wenn der Zuſtand, der vorhergeht, geſetzt wird, dieſe beſtimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geſchieht es: daß eine Ordnung unter unſern Vorſtellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (ſo fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zuſtand Anweiſung giebt, als ein, obzwar noch unbeſtimmtes Correlatum dieſer Eräugniß, die gegeben iſt, welches ſich aber auf dieſe, als ſeine Folge, beſtimmend bezieht, und ſie nothwendig mit ſich in der Zeitreihe verknüpfet.

Wenn es nun ein nothwendiges Geſetz unſerer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen iſt: daß die vorige Zeit die folgende nothwendig beſtimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); ſo iſt es auch ein unentbehrliches Geſetz der empiriſchen Vorſtellung der Zeitreihe, daß die Erſcheinungen der vergangenen Zeit jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und daß dieſe, als Begebenheiten, nicht ſtattfinden, als ſo fern jene ihnen ihr Daſeyn in der Zeit beſtimmen, d. i. nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verſtand, und das erſte, was er dazu thut, iſt nicht: daß er die Vorſtellung der Gegenſtände deutlich macht, ſondern daß er die Vorſtellung eines Gegenſtandes überhaupt möglich macht. Dieſes geſchiehet nun dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erſcheinungen und deren Daſeyn überträgt, indem er jeder derſelben als Folge eine, in Anſehung der vorhergehenden Erſcheinungen, a priori beſtimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche ſie nicht mit der Zeit ſelbſt, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle beſtimmt, übereinkommen würde. Dieſe Beſtimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniß der Erſcheinungen gegen die abſolute Zeit entlehnt werden, (denn die iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung,) ſondern umgekehrt, die Erſcheinungen müſſen einander ihre Stellen in der Zeit ſelbſt beſtimmen, und dieſelbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt, oder geſchieht, muß nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zuſtande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erſcheinungen wird, die vermittelſt des Verſtandes eben dieſelbige Ordnung und ſtetigen Zuſammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als ſie in der Form der innern Anſchauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müßten, a priori angetroffen wird.

Daß alſo etwas geſchieht, iſt eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehöret, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erſcheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als beſtimmt, mithin als ein Object anſehe, welches nach einer Regel im Zuſammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Dieſe

Real aber, etwas der Zeitfolge nach zu beſtimmen, iſt: daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen ſey, unter welcher die Begebenheit jederzeit d. i. nothwendiger Weiſe folgt. Alſo iſt der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nemlich der objectiven Erkenntniß der Erſcheinungen, in Anſehung des Verhältniſſes derſelben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieſes Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empiriſchen Erkenntniß gehört die Syntheſis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit ſucceſſiv iſt; d. i. die Vorſtellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber iſt in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müſſe) gar nicht beſtimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorſtellungen kann eben ſowol rückwerts als vorwerts genommen werden. Iſt aber dieſe Syntheſis eine Syntheſis der Apprehenſion (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erſcheinung), ſo iſt die Ordnung im Object beſtimmt, oder, genauer zu reden, es iſt darin eine Ordnung der ſucceſſiven Syntheſis, die ein Object beſtimmt, nach welcher etwas nothwendig vorausgehen, und wenn dieſes geſetzt iſt, das andre nothwendig folgen müſſe. Soll alſo meine Wahrnehmung die Erkenntniß einer Begebenheit enthalten, da nemlich etwas wirklich geſchicht; ſo muß ſie ein empiriſches Urtheil ſeyn, in welchem man ſich denkt, daß die Folge beſtimmt ſey, d. i. daß ſie eine andere Erſcheinung der Zeit

Zeit nach vorausſetze, worauf ſie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das vorhergehende ſetze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, ſo würde ich ſie nur für ein ſubjectives Spiel meiner Einbildungen halten müſſen, und ſtellete ich mir darunter doch etwas objectives vor, ſie einen bloßen Traum nennen. Alſo iſt das Verhältniß der Erſcheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geſchieht) durch etwas Vorhergehendes ſeinem Daſeyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit beſtimmt iſt, mithin das Verhältniß der Urſache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unſerer empiriſchen Urtheile, in Anſehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empiriſchen Wahrheit derſelben, und alſo der Erfahrung. Der Grundſatz des Cauſalverhältniſſes in der Folge der Erſcheinungen gilt daher auch vor allen Gegenſtänden der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succeſſion), weil er ſelbſt der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Erfahrung iſt.

Hier äußert ſich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muß. Der Satz der Cauſalverknüpfung unter den Erſcheinungen iſt in unſrer Formel auf die Reihenfolge derſelben eingeſchränkt, da es ſich doch bey dem Gebrauch deſſelben findet, daß er auch auf ihre Begleitung paſſe, und Urſache und Wirkung zugleich ſeyn könne. Es iſt z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freyer Luft angetroffen wird. Ich ſehe mich nach der Urſache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun iſt dieſer, als Urſache, mit ſeiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; alſo iſt hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwiſchen Urſache und Wirkung, ſondern ſie ſind zugleich, und das Geſetz gilt doch. Der größte Theil der wirkenden Urſache in der Natur iſt mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Urſache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da ſie zuerſt entſteht, iſt ſie mit der Cauſalität ihrer Urſache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte zu ſeyn, dieſe gar nicht entſtanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derſelben angeſehen ſey; das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verſchwindend (ſie alſo zugleich) ſeyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Urſache betrachte, ſo iſt ſie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterſcheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamiſchen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich die Kugel auf das Küſſen lege, ſo folgt auf die vorige glatte Geſtalt deſſelben das Grübchen; hat aber das Küſſen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, ſo folgt darauf nicht eine bleyerne Kugel.

Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige empiriſche Criterium der Wirkung, in Beziehung auf die Cauſalität der Urſache, die vorhergeht. Das Glas iſt die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen zugleich ſind. Denn ſo bald ich dieſes aus einem größeren Gefäß mit dem Glaſe ſchöpfe, ſo erfolgt etwas, nemlich die Veränderung des Horizontalſtandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glaſe annimmt.

Dieſe Cauſalität führt auf den Begriff der Handlung, dieſe auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Subſtanz. Da ich mein critiſches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloß die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, ſo überlaſſe ich die umſtändliche Erörterung derſelben einem künftigen Syſtem der reinen Vernunft: wiewol man eine ſolche Analyſis im reichen Maaße, auch ſchon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieſer Art, antrifft. Allein das empiriſche Criterium einer Subſtanz, ſo fern ſie ſich nicht durch die Beharrlichkeit der Erſcheinung, ſondern beſſer und leichter durch Handlung zu offenbaren ſcheint, kann ich nicht unberührt laſſen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft iſt, da iſt auch Subſtanz, und in dieſer allein muß der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erſcheinungen geſucht werden. Das iſt ganz gut geſagt: aber, wenn man ſich darüber erklären ſoll, was man unter Subſtanz verſtehe, und dabey den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, ſo iſt es nicht ſo leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung ſogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden ſchließen, welches doch ein ſo weſentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Subſtanz (phaenomenon) iſt? Allein, nach unſerm vorigen hat die Auflöſung der Frage doch keine ſolche Schwierigkeit, ob ſie gleich nach der gemeinen Art (bloß analytiſch mit ſeinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich ſeyn würde. Handlung bedeutet ſchon das Verhältniß des Subjects der Cauſalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem beſteht, was da geſchieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succeſſion nach bezeichnet; ſo iſt das letzte Subject deſſelben das Beharrliche, als das Subſtratum alles Wechſelnden, d. i. die Subſtanz. Denn nach dem Grundſatze der Cauſalität ſind Handlungen immer der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, und können alſo nicht in einem Subject liegen, was ſelbſt wechſelt, weil ſonſt andere Handlungen und ein anderes Subject, welches dieſen Wechſel beſtimmete, erforderlich wären. Kraft deſſen beweiſet nun Handlung, als ein hinreichendes empiriſches Criterium, die Subſtantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit deſſelben durch verglichene Wahrnehmungen allererſt zu ſuchen nöthig hätte, welches auch auf dieſem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geſchehen könnte, die zu der Größe und ſtrengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich iſt. Denn daß das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens ſelbſt nicht (im Felde der Erſcheinungen) entſtehen und vergehen könne, iſt ein ſicherer Schluß, der auf empiriſche Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daſeyn, mithin auf den Begriff einer Subſtanz als Erſcheinung, ausläuft.

Wenn etwas geſchieht, ſo iſt das bloße Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, ſchon an ſich ſelbſt ein Gegenſtand der Unterſuchung. Der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand, geſetzt, daß dieſer auch keine Qualität in der Erſcheinung enthielte, iſt ſchon allein nöthig zu unterſuchen. Dieſes Entſtehen trifft, wie in der Numer A gezeigt worden, nicht die Subſtanz (denn die entſteht nicht), ſondern ihren Zuſtand. Es iſt alſo bloß Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heißt er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, ſondern als Dinge an ſich betrachte, und als Gegenſtände des bloßen Verſtandes, ſie, obſchon ſie Subſtanzen ſind, dennoch wie abhängig ihrem Daſeyn nach von fremder Urſache angeſehen werden können; welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen, und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, nicht paſſen würde.

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich ſey, daß auf einen Zuſtand in einem Zeitpuncte ein entgegengeſetzter im andern folgen könne: davon haben wir a priori nicht den mindeſten Begriff. Hierzu wird die Kenntniß wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerley iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen, (als Bewegungen) welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher ſie, als ein Entſtehen eines andern Zuſtandes, allein vorgehen kann, (der Inhalt derſelben, d. i. der Zuſtand, der verändert wird, mag ſeyn, welcher er wolle,) mithin die Succeſſion der Zuſtände ſelbſt (das Geſchehene) kann doch nach dem Geſetze der Cauſalität und den Bedingungen der Zeit a priori erwogen werden *).

---

*) Man merke wohl: daß ich nicht von der Veränderung gewiſſer Relationen überhaupt, ſondern von Veränderung des Zuſtandes rede. Daher, wenn ein Cörper ſich gleichförmig bewegt, ſo verändert er ſeinen Zuſtand (der Bewegung) gar nicht; aber wol, wenn ſeine Bewegung zu- oder abnimmt.

Wenn eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergeht, ſo iſt der Zeitpunct des zweyten vom Zeitpuncte des erſteren Zuſtandes unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweyte Zuſtand als Realität (in der Erſcheinung) vom erſteren, darin dieſe nicht war, wie b vom Zero unterſchieden; d. i. wenn der Zuſtand b ſich auch von dem Zuſtande a nur der Größe nach unterſchiede, ſo iſt die Veränderung ein Entſtehen von $b - a$, welches im vorigen Zuſtande nicht war, und in Anſehung deſſen er $= 0$ iſt.

Es frägt ſich alſo: wie ein Ding aus einem Zuſtande $= a$ in einen andern $= b$ übergehe. Zwiſchen zween Augenblicken iſt immer eine Zeit, und zwiſchen zwey Zuſtänden in denſelben immer ein Unterſchied, der eine Größe hat, (denn alle Theile der Erſcheinungen ſind immer wiederum Größen). Alſo geſchieht jeder Uebergang aus einem Zuſtande in den andern in einer Zeit, die zwiſchen zween Augenblicken enthalten iſt, deren der erſte den Zuſtand beſtimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweyte den, in welchen es gelangt. Beide alſo ſind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwiſchenzuſtandes zwiſchen beiden Zuſtänden, und gehören als ſolche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Urſache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Cauſalität beweiſet. Alſo bringt dieſe Urſache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, ſondern in einer Zeit, ſo, daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächſt, auch die Größe der Realität (b — a) durch alle kleinere Grade, die zwiſchen dem erſten und letzten enthalten ſind, erzeugt wird. Alle Veränderung iſt alſo nur durch eine continuirliche Handlung der Cauſalität möglich, welche, ſo fern ſie gleichförmig iſt, ein Moment heißt. Aus dieſen Momenten beſteht nicht die Veränderung, ſondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

Das iſt nun das Geſetz der Continuität aller Veränderung, deſſen Grund dieſer iſt: daß weder die Zeit, noch auch die Erſcheinung in der Zeit, aus Theilen beſteht, die die kleinſten ſind, und daß doch der Zuſtand des Dinges bey ſeiner Veränderung durch alle dieſe Theile, als Elemente, zu ſeinem zweyten Zuſtande übergehe. Es iſt kein Unterſchied des Realen in der Erſcheinung, ſo wie kein Unterſchied in der Größe der Zeiten, der kleineſte, und ſo erwächſt der neue Zuſtand der Realität von dem erſten an, darin dieſe nicht war, durch alle unendliche Grade derſelben, deren Unterſchiede von einander insgeſamt kleiner ſind, als der zwiſchen o und a.

Welchen Nutzen dieſer Satz in der Naturforſchung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber, wie ein ſolcher Satz, der unſre Erkenntniß der Natur ſo zu erweitern ſcheint, völlig a priori möglich ſey, das erfordert gar ſehr unſere Prüfung, wenn gleich der Augenſchein beweiſet, daß er wirklich und richtig ſey, und man alſo der Frage, wie er möglich geweſen, überhoben zu ſeyn glauben möchte. Denn es giebt ſo mancherley ungegründete Anmaßungen der Erweiterung unſerer Erkenntniß durch reine Vernunft: daß es zum allgemeinen Grundſatz angenommen werden muß, deshalb durchaus mißtrauiſch zu ſeyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verſchaffen können, ſelbſt auf den klärſten dogmatiſchen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes, und jeder Fortſchritt der Wahrnehmung iſt nichts, als eine Erweiterung der Beſtimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenſtände mögen ſeyn, welche ſie wollen, Erſcheinungen, oder reine Anſchauungen. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimmt alles, und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimmt; d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit, und durch die Syntheſis derſelben, ſie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen iſt ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Beſtimmung der Zeit durch die Erzeugung dieſer Wahrnehmung, und da jene, immer und in allen ihren Theilen, eine Größe iſt, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Größe durch alle Grade, deren keiner der kleinſte iſt, von dem Zero an, bis zu ihrem beſtimmten Grad. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Geſetz der Veränderungen, ihrer Form nach, a priori zu erkennen. Wir anticipiren nur unſere eigene Apprehenſion, deren formale Bedingung, da ſie uns vor aller gegebenen Erſcheinung ſelbſt beywohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können.

So iſt demnach, eben ſo, wie die Zeit die ſinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Exiſtirenden zu dem Folgenden enthält, der Verſtand, vermittelſt der Einheit der Apperception, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer continuirlichen Beſtimmung aller Stellen für die Erſcheinungen in dieſer Zeit, durch die Reihe von Urſachen und Wirkungen, deren die erſtere der letzteren ihr Daſeyn unausbleiblich nach ſich ziehen, und dadurch die empiriſche Erkenntniß der Zeitverhältniſſe für jede Zeit (allgemein) mithin objectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundſatz des Zugleichſeyns, nach dem Geſetze der Wechſelwirkung, oder Gemeinſchaft.

Alle Subſtanzen, ſo fern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung.

Beweis.

Zugleich ſind Dinge, wenn in der empiriſchen Anſchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des anderen wechſelſeitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erſcheinungen, wie beym zweyten Grundſatze gezeigt worden, nicht geſchehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerſt am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerſt an der Erde und dann am Monde anſtellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieſer Gegenſtände einander wechſelſeitig folgen können, ſage ich, ſie exiſtiren zugleich. Nun iſt das Zugleichſeyn die Exiſtenz des Mannigfaltigen in derſelben Zeit. Man kann aber die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, um daraus, daß Dinge in derſelben Zeit geſetzt ſeyn, abzunehmen, daß die Wahrnehmungen derſelben einander wechſelſeitig folgen können. Die Syntheſis der Einbildungskraft in der Apprehenſion würde alſo nur eine jede dieſer Wahrnehmungen als eine ſolche angeben, die im Subjecte da iſt, wenn die andere nicht iſt, und wechſelsweiſe, nicht aber daß die Objecte zugleich ſeyn, d. i., wenn das eine iſt, das andere auch in derſelben Zeit ſey, und daß dieſes nothwendig ſey, damit die Wahrnehmungen wechſelſeitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verſtandesbegriff von der wechſelſeitigen Folge der Beſtimmungen dieſer außer einander zugleich exiſtirenden Dinge erfodert, um zu ſagen, daß die wechſelſeitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet ſey, und das Zugleichſeyn dadurch als objectiv vorzuſtellen. Nun iſt aber das Verhältniß der Subſtanzen, in welchem die eine Beſtimmungen enthält, wovon der Grund in der anderen enthalten iſt, das Verhältniß des Einfluſſes, und, wenn wechſelſeitig dieſes den Grund der Beſtimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniß der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausſetzung einer Wechſelwirkung derſelben untereinander; dieſe iſt alſo auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge ſelbſt als Gegenſtände der Erfahrung.

Dinge ſind zugleich, ſo fern ſie in einer und derſelben Zeit exiſtiren. Woran erkennt man aber: daß ſie in einer und derſelben Zeit ſind? Wenn die Ordnung in der Syntheſis der Apprehenſion dieſes Mannigfaltigen gleichgültig iſt, d. i. von A, durch B, C, D, auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn, wäre ſie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt, und in E endigt), ſo iſt es unmöglich, die Apprehenſion in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwerts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und alſo kein Gegenſtand der Apprehenſion mehr ſeyn kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Subſtanzen als Erſcheinungen wäre jede derſelben völlig iſolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge von dieſer wechſelſeitig Einflüſſe, ſo ſage ich: daß das Zugleichſeyn derſelben kein Gegenſtand einer möglichen

Wahrnehmung ſeyn würde, und daß das Daſeyn der einen, durch keinen Weg der empiriſchen Syntheſis, auf das Daſeyn der andern führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, ſie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, ſo würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieſer ihr Daſeyn, vermittelſt einer folgenden Wahrnehmung beſtimmen, aber nicht unterſcheiden können, ob die Erſcheinung objectiv auf die erſtere folge, oder mit jener vielmehr zugleich ſey.

Es muß alſo noch außer dem bloßen Daſeyn etwas ſeyn, wodurch A dem B ſeine Stelle in der Zeit beſtimmt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieſer Bedingung gedachte Subſtanzen, als zugleich exiſtirend, empiriſch vorgeſtellt werden können. Nun beſtimmt nur dasjenige dem andern ſeine Stelle in der Zeit, was die Urſache von ihm oder ſeinen Beſtimmungen iſt. Alſo muß jede Subſtanz (da ſie nur in Anſehung ihrer Beſtimmungen Folge ſeyn kann) die Cauſalität gewiſſer Beſtimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Cauſalität der andern in ſich enthalten, d. i. ſie müſſen in dynamiſcher Gemeinſchaft (unmittelbar oder mittelbar) ſtehen, wenn das Zugleichſeyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden ſoll. Nun iſt aber alles dasjenige in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von dieſen Gegenſtänden ſelbſt unmöglich ſeyn würde. Alſo iſt es allen Subſtanzen in der Erſcheinung, ſo fern ſie zugleich ſind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinſchaft der Wechſelwirkung unter einander zu ſtehen.

Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweydeutig, und kann ſo viel als communio, aber auch als commercium bedeuten. Wir bedienen uns hier deſſelben im letztern Sinn, als einer dynamiſchen Gemeinſchaft, ohne welche ſelbſt die locale (communio ſpatii) niemals empiriſch erkannt werden könnte. Unſeren Erfahrungen iſt es leicht anzumerken, daß nur die continuirlichen Einflüſſe in allen Stellen des Raumes unſern Sinn von einem Gegenſtande zum andern leiten können, daß das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge und den Weltkörpern ſpielt, eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und dieſen bewirken, und dadurch das Zugleichſeyn der letzteren beweiſen, daß wir keinen Ort empiriſch verändern (dieſe Veränderung wahrnehmen) können, ohne daß uns allerwerts Materie die Wahrnehmung unſerer Stelle möglich mache, und dieſe nur vermittelſt ihres wechſelſeitigen Einfluſſes ihr Zugleichſeyn, und dadurch, bis zu den entlegenſten Gegenſtänden, die Coexiſtenz derſelben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinſchaft iſt jede Wahrnehmung (der Erſcheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empiriſcher Vorſtellungen, d. i. Erfahrung, würde bey einem neuen Object ganz von vorne anfangen, ohne daß die vorige damit im geringſten zuſammenhängen, oder im Zeitverhältniſſe ſtehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer ſeyn, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und alſo keine empiriſche Erkenntniß des Zugleichſeyns ſtattfindet; er iſt aber alsdenn für alle unſere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann folgendes dienen. In unſerm Gemüthe müſſen alle Erſcheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinſchaft (communio) der Apperception ſtehen, und ſo fern die Gegenſtände als zugleichexiſtirend verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, ſo müſſen ſie ihre Stelle in einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll dieſe ſubjective Gemeinſchaft auf einem objectiven Grunde beruhen, oder auf Erſcheinungen als Subſtanzen bezogen werden, ſo muß die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und ſo umgekehrt, möglich machen, damit die Succeſſion, die jederzeit in den Wahrnehmungen, als Apprehenſionen iſt, nicht den Objecten beygelegt werde, ſondern dieſe als zugleichexiſtirend vorgeſtellt werden können. Dieſes iſt aber ein wechſelſeitiger Einfluß, d. i. eine reale Gemeinſchaft (commercium) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniß des Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung ſtattfinden könnte. Durch dieſes Commercium machen die Erſcheinungen, ſo fern ſie außer einander, und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zuſammengeſetztes aus (compoſitum reale), und dergleichen Compoſita werden auf mancherley Art möglich. Die drey dynamiſchen Verhältniſſe, daraus alle übrige entſpringen, ſind daher das der Inhärenz, der Conſequenz und der Compoſition.

* * *

Dies ſind denn alſo die drey Analogien der Erfahrung. Sie ſind nichts andres, als Grundſätze der Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen in der Zeit, nach allen drey modis derſelben, dem Verhältniſſe zu der Zeit ſelbſt, als einer Größe (die Größe des Daſeyns, d. i. die Dauer), dem Verhältniſſe in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daſeyns (zugleich). Dieſe Einheit der Zeitbeſtimmung iſt durch und durch dynamiſch, d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angeſehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Daſeyn ſeine Stelle beſtimmte, welches unmöglich iſt, weil die abſolute Zeit kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, womit Erſcheinungen könnten zuſammengehalten werden; ſondern die Regel des Verſtandes, durch welche allein das Daſeyn der Erſcheinungen ſynthetiſche Einheit nach Zeitverhältniſſen bekommen kann, beſtimmt jeder derſelben ihre Stelle in der Zeit, mithin a priori, und gültig für alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empiriſchen Verſtande) verſtehen wir den Zuſammenhang der Erſcheinungen ihrem Daſeyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Geſetzen. Es ſind alſo gewiſſe Geſetze, und zwar a priori, welche allererſt eine Natur möglich machen; die empiriſchen können nur vermittelſt der Erfahrung, und zwar zufolge jener urſprünglichen Geſetze, nach welchen ſelbſt Erfahrung allererſt möglich wird, ſtattfinden, und gefunden werden. Unſere Analogien ſtellen alſo eigentlich die Natureinheit im Zuſammenhange aller Erſcheinungen unter gewiſſen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniß der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn in ſich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Syntheſis nach Regeln ſtattfinden kann. Zuſammen ſagen ſie alſo: alle Erſcheinungen liegen in einer Natur, und müſſen darin liegen, weil ohne dieſe Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Beſtimmung der Gegenſtände in derſelben möglich wäre.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bey dieſen transſcendentalen Naturgeſetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derſelben, iſt eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorſchrift für jeden andern Verſuch, intellectuelle und zugleich ſynthetiſche Sätze a priori zu beweiſen, ſehr wichtig ſeyn muß. Hätten wir dieſe Analogien dogmatiſch, d. i. aus Begriffen, beweiſen wollen: daß nemlich alles, was exiſtirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich iſt, daß jede Begebenheit etwas im vorigen Zuſtande vorausſetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich iſt, die Zuſtände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich ſeyn (in Gemeinſchaft ſtehen), ſo wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich geweſen. Denn man kann von einem Gegenſtande und deſſen Daſeyn auf das Daſeyn des andern, oder ſeine Art zu exiſtiren, durch bloße Begriffe dieſer Dinge gar nicht kommen, man mag dieſelbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniß, darin uns alle Gegenſtände zuletzt müſſen gegeben werden können, wenn ihre Vorſtellung für uns objective Realität haben ſoll. In dieſem Dritten nun, deſſen weſentliche Form in der ſynthetiſchen Einheit der Apperception aller Erſcheinungen beſteht, fanden wir Bedingungen a priori der durchgängigen und nothwendigen Zeitbeſtimmung alles Daſeyns in der Erſcheinung, ohne welche ſelbſt die empiriſche Zeitbeſtimmung unmöglich ſeyn würde, und fanden Regeln der ſynthetiſchen Einheit a priori, vermittelſt deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieſer Methode, und bey dem Wahne, ſynthetiſche Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verſtandes als ſeine Principien empfiehlt, dogmatiſch beweiſen zu wollen, iſt es denn geſchehen, daß von dem Satze des zureichenden Grundes ſo oft, aber immer vergeblich,

geblich, ein Beweis iſt verſucht worden. An die beide übrige Analogien hat niemand gedacht; ob man ſich ihrer gleich immer ſtillſchweigend bediente *), weil der Leitfaden der Categorien fehlte, der allein jede Lücke des Verſtandes, ſowol in Begriffen, als Grundſätzen, entdecken, und merklich machen kann.

4.

Die Poſtulate

des empiriſchen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) übereinkommt, iſt möglich.

---

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erſcheinungen verknüpft ſeyn ſollen, iſt offenbar eine bloße Folgerung des ingeheim angenommenen Grundſatzes der Gemeinſchaft aller Subſtanzen, die zugleich ſeyn: denn, wären ſie iſolirt, ſo würden ſie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechſelwirkung des Mannigfaltigen) nicht ſchon um des Zugleichſeyns willen nothwendig, ſo könnte man aus dieſem, als einem bloß idealen Verhältniß, auf jene, als ein reales, nicht ſchließen. Wiewol wir an ſeinem Ort gezeigt haben: daß die Gemeinſchaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empiriſchen Erkenntniß, der Coexiſtenz ſey, und daß man alſo eigentlich nur aus dieſer auf jene, als ihre Bedingung, zurück ſchließe.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, iſt wirklich.

3. Deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung beſtimmt iſt, iſt (exiſtirt) nothwendig.

Erläuterung.

Die Categorien der Modalität haben das Beſondere an ſich: daß ſie den Begriff, dem ſie als Prädicate beygefüget werden, als Beſtimmung des Objects nicht im mindeſten vermehren, ſondern nur das Verhältniß zum Erkenntnißvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges ſchon ganz vollſtändig iſt, ſo kann ich doch noch von dieſem Gegenſtande fragen, ob er bloß möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere iſt, ob er gar auch nothwendig ſey? Hiedurch werden keine Beſtimmungen mehr im Objecte ſelbſt gedacht, ſondern es frägt ſich nur, wie es ſich (ſamt allen ſeinen Beſtimmungen) zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, zur empiriſchen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen ſind auch die Grundſätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empiriſchen Gebrauche, und hiemit zugleich Reſtrictionen aller Categorien auf den bloß empiriſchen Gebrauch, ohne den transſcendentalen zuzulaſſen und zu erlauben.

Denn, wenn dieſe nicht eine bloß logiſche Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytiſch ausdrücken ſollen, ſondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen ſollen, ſo müſſen ſie auf die mögliche Erfahrung und deren ſynthetiſche Einheit gehen, in welcher allein Gegenſtände der Erkenntniß gegeben werden.

Das Poſtulat der Möglichkeit der Dinge fordert alſo, daß der Begriff derſelben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zuſammenſtimme. Dieſe, nemlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Syntheſis, welche zur Erkenntniß der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Syntheſis in ſich faßt, iſt für leer zu halten, und bezieht ſich auf keinen Gegenſtand, wenn dieſe Syntheſis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und denn heißt er ein empiriſcher Begriff, oder als eine ſolche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derſelben) beruht, und denn iſt es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil ſein Object nur in dieſer angetroffen werden kann. Denn wo will man den Character der Möglichkeit eines Gegenſtandes, der durch einen ſynthetiſchen Begriff a priori gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Syntheſis geſchicht, welche die Form der empiriſchen Erkenntniß der Objecte ausmacht? Daß in einem ſolchen Begriffe kein Widerſpruch enthalten ſeyn müſſe, iſt zwar eine nothwendige logiſche Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als durch den Begriff gedacht wird, bey weitem nicht genug. So iſt in dem Begriffe einer Figur, die in zwey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, kein Widerſpruch, denn die Begriffe von zwey geraden Linien und deren Zuſammenſtoßung enthalten keine Verneinung einer Figur; ſondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an ſich ſelbſt, ſondern der Conſtruction deſſelben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Beſtimmung deſſelben, dieſe haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. ſie gehen auf mögliche Dinge, weil ſie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in ſich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluß dieſes Poſtulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorſtelle, das beharrlich iſt, ſo, daß alles, was da wechſelt, bloß zu ſeinem Zuſtande gehört, ſo kann ich niemals aus einem ſolchen Begriffe allein erkennen, daß ein dergleichen Ding möglich ſey. Oder, ich ſtelle mir etwas vor, welches ſo beſchaffen ſeyn ſoll, daß, wenn es geſetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, ſo mag dieſes allerdings ohne Widerſpruch ſo gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenſchaft (als Cauſalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verſchiedene Dinge

(Subſtanzen) vorſtellen, die ſo beſchaffen ſind, daß der Zuſtand des einen eine Folge im Zuſtande des andern nach ſich zieht, und ſo wechſelsweiſe; aber, ob dergleichen Verhältniß irgend Dingen zukommen könne, kann aus dieſen Begriffen, welche eine bloß willkührliche Syntheſis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran alſo, daß dieſe Begriffe die Verhältniſſe der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transſcendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die ſynthetiſche Einheit, in der allein Gegenſtände empiriſch können erkannt werden.

Wenn man ſich aber gar neue Begriffe von Subſtanzen, von Kräften, von Wechſelwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung ſelbſt das Beyſpiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; ſo würde man in lauter Hirngeſpinſte gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für ſich hat, weil man bey ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch dieſe Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Character ihrer Möglichkeit nicht ſo, wie die Categorien, a priori, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, ſondern nur a poſteriori, als ſolche, die durch die Erfahrung ſelbſt gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muß entweder a poſteriori und empiriſch, oder ſie kann gar nicht erkannt werden. Eine Subſtanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasjenige Mittelding zwiſchen Materie und denkenden Weſen, welches einige haben einführen wollen,) oder eine beſondere Grundkraft unſeres Gemüths, das Künftige zum voraus anzuſchauen (nicht etwa bloß zu folgern), oder endlich ein Vermögen deſſelben, mit andern Menſchen in Gemeinſchaft der Gedanken zu ſtehen (ſo entfernt ſie auch ſeyn mögen), das ſind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos iſt, weil ſie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Geſetze gegründet werden kann, und ohne ſie eine willkührliche Gedankenverbindung iſt, die, ob ſie zwar keinen Widerſpruch enthält, doch keinen Anſpruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als man ſich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, ſo verbietet es ſich wol von ſelbſt, ſich eine ſolche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil ſie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhältniſſes betrift, mit der man allenfalls in Erdichtungen ſpielen könnte.

Aber ich laſſe alles vorbey, deſſen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe a priori, von denen ich fortfahre zu behauphaupten, daß ſie niemals aus ſolchen Begriffen für ſich allein, ſondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt ſtattfinden können.

Es hat zwar den Anſchein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus ſeinem Begriffe an ſich ſelbſt könne erkannt werden (von der Erfahrung iſt er gewiß unabhängig; denn in der That können wir ihm gänzlich a priori einen Gegenſtand geben, d. i. ihn conſtruiren. Weil dieſes aber nur die Form von einem Gegenſtande iſt, ſo würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von deſſen Gegenſtand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nemlich daß eine ſolche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenſtände der Erfahrung beruhen, gedacht ſey. Daß nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äußeren Erfahrungen iſt, daß eben dieſelbe bildende Syntheſis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerley ſey, welche wir in der Apprehenſion einer Erſcheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das iſt es allein, was mit dieſem Begriffe die Vorſtellung von der Möglichkeit eines ſolchen Dinges verknüpft. Und ſo iſt die Möglichkeit continuirlicher Größen, ja ſo gar der Größen überhaupt, weil die Begriffe davon insgeſamt ſynthetiſch ſind, niemals aus den Begriffen ſelbſt, ſondern aus ihnen, als formalen Bedingungen der Beſtimmung der Gegenſtände in der Erfahrung überhaupt allererſt klar; und wo ſollte man auch Gegenſtände ſuchen wollen, die den Begriffen correſpondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenſtände gegeben werden? wiewol wir, ohne eben Erfahrung ſelbſt voranzuſchicken, bloß in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenſtand beſtimmt wird, mithin völlig a priori, aber doch nur in Beziehung auf ſie, und innerhalb ihren Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und characteriſiren können.

Das Poſtulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man ſich bewußt iſt, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenſtande ſelbſt, deſſen Daſeyn erkannt werden ſoll, aber doch Zuſammenhang deſſelben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Character ſeines Daſeyns angetroffen werden. Denn ob derſelbe gleich noch ſo vollſtändig ſey, daß nicht das mindeſte ermangele, um ein Ding mit allen ſeinen innern Beſtimmungen zu denken, ſo hat das Daſeyn mit allem dieſem doch gar nichts zu thun, ſondern nur mit der Frage: ob ein ſolches Ding uns gegeben ſey, ſo, daß die Wahrnehmung deſſelben vor dem Begriffe allenfalls vorherhergehen könne. Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet deſſen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, iſt der einzige Character der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und alſo comparative a priori das Daſeyn deſſelben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundſätzen der empiriſchen Verknüpfung derſelben (den Analogien), zuſammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Daſeyn des Dinges mit unſern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zuſammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien, von unſerer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daſeyn einer alle Cörper durchdringenden magnetiſchen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eiſenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieſes Stoffs uns nach der Beſchaffenheit unſerer Organen unmöglich iſt. Denn überhaupt würden wir, nach Geſetzen der Sinnlichkeit und dem Context unſerer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empiriſche Anſchauung derſelben ſtoßen, wenn unſere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo alſo Wahrnehmung und deren Anhang nach empiriſchen Geſetzen hinreicht, dahin reicht auch unſere Erkenntniß vom Daſeyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Geſetzen des empiriſchen Zuſammenhanges der Erſcheinungen fort, ſo machen wir uns vergeblich Staat, das Daſeyn irgend eines Dinges errathen oder erforſchen zu wollen. Einen mächtigen Einwurf aber wider dieſe Regeln, das Daſeyn mittelbar zu beweiſen, macht der Idealiſm, deſſen Widerlegung hier an der rechten Stelle iſt.

* * *

Widerlegung des Idealiſmus.

Der Idealiſm (ich verſtehe den materialen) iſt die Theorie, welche das Daſeyn der Gegenſtände im Raum außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, oder für falſch und unmöglich erklärt; der erſtere iſt der problematiſche des Carteſius, der nur Eine empiriſche Behauptung (aſſertio), nemlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweyte iſt der dogmatiſche des Berkley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas was an ſich ſelbſt unmöglich ſey und darum auch die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt. Der dogmatiſche Idealiſm iſt unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenſchaft, die den Dingen an ſich ſelbſt zukommen ſoll, anſieht; denn da iſt er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu dieſem Idealiſm aber iſt von uns in der transſc. Aeſthetik gehoben. Der problematiſche, der nichts hierüber behauptet, ſondern nur das Unvermögen, ein Daſeyn außer dem unſrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweiſen, vorgibt, iſt vernünftig und einer gründlichen philoſophiſchen Denkungsart gemäß; nemlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entſcheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muß alſo darthun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wol nicht anders wird geſchehen können, als wenn man beweiſen kann, daß ſelbſt unſere innere, dem Carteſius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Vorausſetzung äußerer Erfahrung möglich ſey.

Lehrſatz.

Das bloße, aber empiriſch beſtimmte, Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns beweiſet das Daſeyn der Gegenſtände im Raum außer mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche aber kann nicht etwas in mir ſeyn; weil eben mein Daſeyn in der Zeit durch dieſes Beharrliche allererſt beſtimmt werden kann. Alſo iſt die Wahrnehmung dieſes Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorſtellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich iſt die Beſtimmung meines Daſeyns in der Zeit nur durch die Exiſtenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun iſt das Bewußtſeyn in der Zeit mit dem Bewußtſeyn der Möglichkeit dieſer Zeitbeſtimmung nothwendig verbunden: Alſo iſt es auch mit der Exiſtenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbeſtimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewußtſeyn meines eigenen Daſeyns iſt zugleich ein unmittelbares Bewußtſeyn des Daſeyns anderer Dinge außer mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweiſe gewahr, daß das Spiel, welches der Idealiſm trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieſer nahm an, daß die einzige unmittelbare Erfahrung die innere ſey, und daraus auf äußere Dinge nur geſchloſſen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf beſtimmte Urſachen ſchließt, nur unzuverläſſig, weil auch in uns ſelbſt die Urſache der Vorſtellungen liegen kann, die wir äußeren Dingen, vielleicht fälſchlich, zuſchreiben. Allein hier wird bewieſen, daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar ſey *), daß nur

---

*) Das unmittelbare Bewußtſeyn des Daſeyns äußerer Dinge wird in dem vorſtehenden Lehrſatze nicht vorausgeſetzt, ſondern bewieſen, die Möglichkeit dieſes Bewußtſeyns mögen wir einſehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde ſeyn: ob wir nur einen inneren Sinn, aber keinen äußeren, ſondern bloß äußere Einbildung hätten. Es iſt aber klar, daß, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anſchauung dar-

nur vermittelſt ihrer, zwar nicht das Bewußtſeyn unſerer eigenen Exiſtenz, aber doch die Beſtimmung derſelben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich ſey. Freylich iſt die Vorſtellung: ich bin, die das Bewußtſeyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Exiſtenz eines Subjects in ſich ſchließt, aber noch keine Erkenntniß deſſelben, mithin auch nicht empiriſche, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Exiſtirendem, noch Anſchauung und hier innere, in Anſehung deren, d. i. der Zeit, das Subject beſtimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenſtände erforderlich ſind, ſo, daß folglich innere Erfahrung ſelbſt nur mittelbar und nur durch äußere möglich iſt.

Anmerkung 2. Hiemit ſtimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unſeres Erkenntnißvermögens in Beſtimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, daß wir alle Zeitbeſtimmung nur durch den Wechſel in äußeren Verhältniſſen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung, in An-

darzuſtellen, wir ſchon einen äußeren Sinn haben, und dadurch die bloße Receptivität einer äußeren Anſchauung von der Spontaneität, die jede Einbildung characteriſirt, unmittelbar unterſcheiden müſſen. Denn ſich auch einen äußeren Sinn bloß einzubilden, würde das Anſchauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft beſtimmt werden ſoll, ſelbſt vernichten.

ſehung der Gegenſtände der Erde,) vornehmen können, ſo haben wir ſo gar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Subſtanz, als Anſchauung, unterlegen könnten, als bloß die Materie und ſelbſt dieſe Beharrlichkeit wird nicht aus äußerer Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori als nothwendige Bedingung aller Zeitbeſtimmung, mithin auch als Beſtimmung des inneren Sinnes in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns durch die Exiſtenz äußerer Dinge vorausgeſetzt. Das Bewußtſeyn meiner ſelbſt in der Vorſtellung Ich iſt gar keine Anſchauung, ſondern eine bloß intellectuelle Vorſtellung der Selbſtthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieſes Ich auch nicht das mindeſte Prädicat der Anſchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeſtimmung im inneren Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empiriſcher Anſchauung, iſt.

Anmerkung 3. Daraus, daß die Exiſtenz äußerer Gegenſtände zur Möglichkeit eines beſtimmten Bewußtſeyns unſerer ſelbſt erfodert wird, folgt nicht, daß jede anſchauliche Vorſtellung äußerer Dinge zugleich die Exiſtenz derſelben einſchließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen ſowol als im Wahnſinn) ſeyn; ſie iſt es aber bloß durch die Reproduction ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände möglich ſind. Es hat hier nur bewieſen werden ſollen, daß innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich ſey. Ob dieſe oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung ſey, muß nach den beſondern Beſtimmungen derſelben und durch Zuſammenhaltung mit den Criterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.

* * *

Was endlich das dritte Poſtulat betrifft, ſo geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daſeyn, und nicht die bloß formale und logiſche in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Exiſtenz der Gegenſtände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann, aber doch comparative a priori relativiſch auf ein anderes ſchon gegebenes Daſeyn, gleichwol aber auch alsdenn nur auf diejenige Exiſtenz kommen kann, die irgendwo in dem Zuſammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, enthalten ſeyn muß: ſo kann die Nothwendigkeit der Exiſtenz, niemals aus Begriffen, ſondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung erkannt werden können. Da iſt nun kein Daſeyn, was unter der Bedingung anderer gegebener Erſcheinungen, als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daſeyn der Wirkungen aus gegebenen Urſachen nach Geſetzen der Cauſalität. Alſo iſt es nicht das Daſeyn der Dinge (Subſtanzen), ſondern ihres Zuſtandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuſtänden, die in der Wahrnehmung gegeben ſind, nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität. Hieraus folgt: daß das Criterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Geſetze der möglichen Erfahrung liege: daß alles, was geſchieht, durch ihre Urſache in der Erſcheinung a priori beſtimmt ſey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Urſachen uns gegeben ſind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daſeyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und ſelbſt in dieſem gilt es nicht von der Exiſtenz der Dinge, als Subſtanzen, weil dieſe niemals, als empiriſche Wirkungen, oder etwas, das geſchieht und entſteht, können angeſehen werden. Die Nothwendigkeit betrift alſo nur die Verhältniſſe der Erſcheinungen nach dem dynamiſchen Geſetze der Cauſalität, und die darauf ſich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daſeyn (einer Urſache) a priori auf ein anderes Daſeyn (der Wirkung) zu ſchließen. Alles, was geſchieht, iſt hypothetiſch nothwendig; das iſt ein Grundſatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Geſetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daſeyns, ohne welche gar nicht einmal Natur ſtattfinden würde. Daher iſt der Satz: nichts geſchieht durch ein blindes Ohngefähr, (in mundo non datur caſus,) ein Naturgeſetz a priori; imgleichen, keine Nothwendigkeit in der Natur iſt blinde, ſondern bedingte, mithin verſtändliche Nothwendigkeit (non datur fatum). Beide ſind ſolche Geſetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerley iſt, der Einheit des Verſtandes, in welchem ſie allein zu einer Erfahrung, als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen, gehören können. Dieſe beide Grundſätze gehören zu den dynamiſchen. Der erſtere iſt eigentlich eine Folge des Grundſatzes von der Cauſalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweyte gehört zu den Grundſätzen der Modalität, welche zu der Cauſalbeſtimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verſtandes ſteht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erſcheinungen (Veränderungen) allen Abſprung (in mundo non datur saltus), aber auch in dem Inbegriff aller empiriſchen Anſchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwiſchen zwey Erſcheinungen (non datur hiatus); denn ſo kann man den Satz ausdrücken: daß in die Erfahrung nichts hinein kommen kann, was ein vacuum bewieſe, oder auch nur als einen Theil der empiriſchen Syntheſis zuließe. Denn was das Leere betrifft, welches man ſich außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, ſo gehört dieſes nicht vor die Gerichtsbarkeit des bloßen Verſtandes, welcher nur über die Fragen entſcheidet, die die Nutzung gegebener Erſcheinungen zur empiriſchen Erkenntniß betreffen, und iſt eine Aufgabe für die idealiſche Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, und

und von dem urtheilen will, was dieſe ſelbſt umgiebt und begrenzet, muß daher in der transſcendentalen Dialectik erwogen werden. Dieſe vier Sätze (in mundo non datur hiatus, non datur ſaltus, non datur caſus, non datur fatum,) könnten wir leicht, ſo wie alle Grundſätze transſcendentalen Urſprungs, nach ihrer Ordnung, gemäß der Ordnung der Categorien vorſtellig machen, und jedem ſeine Stelle beweiſen, allein der ſchon geübte Leſer wird dieſes von ſelbſt thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen ſich aber alle lediglich dahin, um in der empiriſchen Syntheſis nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem continuirlichen Zuſammenhange aller Erſcheinungen, d. i. der Einheit ſeiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit größer ſey, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieſes aber wiederum größer, als die Menge desjenigen, was nothwendig iſt, das ſind artige Fragen, und zwar von ſynthetiſcher Auflöſung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn ſie wollen ungefehr ſo viel ſagen, als, ob alle Dinge, als Erſcheinungen, insgeſamt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil iſt, der alſo mit keinen andern Erſcheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zuſammenhange) gehören können. Der Verſtand giebt a priori der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den ſubjectiven und formalen Bedingungen, ſowol der Sinnlichkeit als der Apperception, welche ſie allein möglich machen. Andere Formen der Anſchauung, (als Raum und Zeit,) imgleichen andere Formen des Verſtandes, (als die diſcurſive des Denkens, oder der Erkenntniß durch Begriffe,) ob ſie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerley Weiſe erdenken und faßlich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntniß gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt, zu unſerer geſamten möglichen Erfahrung gehören, und alſo ein ganz anderes Feld der Materie noch ſtattfinden könne, kann der Verſtand nicht entſcheiden, er hat es nur mit der Syntheſis deſſen zu thun, was gegeben iſt. Sonſt iſt die Armſeligkeit unſerer gewöhnlichen Schlüſſe, wodurch wir ein großes Reich der Möglichkeit herausbringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenſtand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil ſey, ſehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche iſt möglich; hieraus folgt natürlicher Weiſe, nach den logiſchen Regeln der Umkehrung, der bloß particulare Satz: einiges Mögliche iſt wirklich, welches denn ſo viel zu bedeuten ſcheint, als: es iſt vieles möglich, was nicht wirklich iſt. Zwar hat es den Anſchein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinausſetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muß, um dieſe auszumachen. Allein dieſes Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über daſſelbe noch zugeſetzt werden ſollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verſtande etwas über die Zuſammenſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nemlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieſer nach empiriſchen Geſetzen verknüpft iſt, iſt wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Daß aber im durchgängigen Zuſammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben iſt, eine andere Reihe von Erſcheinungen, mithin mehr als eine einzige alles befaſſende Erfahrung möglich ſey, läßt ſich aus dem, was gegeben iſt, nicht ſchließen, und, ohne daß irgend etwas gegeben iſt, noch viel weniger; weil ohne Stoff ſich überall nichts denken läßt. Was unter Bedingungen, die ſelbſt bloß möglich ſind, allein möglich iſt, iſt es nicht in aller Abſicht. In dieſer aber wird die Frage genommen, wenn man wiſſen will, ob die Möglichkeit der Dinge ſich weiter erſtrecke, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieſer Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu laſſen, was, der gemeinen

meinen Meinung nach, zu den Verſtandesbegriffen gehört. In der That iſt aber die abſolute Möglichkeit (die in aller Abſicht gültig iſt) kein bloßer Verſtandesbegriff, und kann auf keinerley Weiſe von empiriſchem Gebrauche ſeyn, ſondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebey mit einer bloß critiſchen Anmerkung begnügen müſſen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelaſſen.

Da ich eben dieſe vierte Numer, und mit ihr zugleich das Syſtem aller Grundſätze des reinen Verſtandes ſchließen will, ſo muß ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Poſtulate genannt habe. Ich will dieſen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philoſophiſche Verfaſſer, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nemlich: daß Poſtuliren ſo viel heißen ſolle, als einen Satz für unmittelbar gewiß, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn, wenn wir das bey ſynthetiſchen Sätzen, ſo evident ſie auch ſeyn mögen, einräumen ſollten, daß man ſie ohne Deduction, auf das Anſehen ihres eigenen Ausſpruchs, dem unbedingten Beyfalle aufheften dürfe, ſo iſt alle Critik des Verſtandes verlohren, und, da es an dreuſten Anmaßungen nicht fehlt, deren ſich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Cre ditiv iſt) nicht weigert; ſo wird unſer Verſtand jedem Wahne offen ſtehen, ohne daß er ſeinen Beyfall denen Ausſprüchen verſagen kann, die, obgleich unrechtmäßig, doch in eben demſelben Tone der Zuverſicht, als wirkliche Axiomen eingelaſſen zu werden verlangen. Wenn alſo zu dem Begriffe eines Dinges eine Beſtimmung a priori ſynthetiſch hinzukommt, ſo muß von einem ſolchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigſtens eine Deduction der Rechtmäßigkeit ſeiner Behauptung unnachlaßlich hinzugefügt werden.

Die Grundſätze der Modalität ſind aber nicht objectivſynthetiſch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem ſie geſagt werden, nicht im mindeſten vermehren, dadurch daß ſie der Vorſtellung des Gegenſtandes noch etwas hinzuſetzten. Da ſie aber gleichwol doch immer ſynthetiſch ſind, ſo ſind ſie es nur ſubjectiv, d. i. ſie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen,) von dem ſie ſonſt nichts ſagen, die Erkenntnißkraft hinzu, worin er entſpringt und ſeinen Sitz hat, ſo, daß, wenn er bloß im Verſtande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung iſt, ſein Gegenſtand möglich heißt; iſt er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zuſammenhange, und durch dieſelbe vermittelſt des Verſtandes beſtimmt, ſo iſt das Object wirklich; iſt er durch den Zuſammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen beſtimmt, ſo heißt der Gegenſtand nothwendig. Die Grundſätze der Modalität alſo ſagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heißt ein Poſtulat in der Mathematik der practiſche Satz, der nichts als die Syntheſis enthält, wodurch wir einen Gegenſtand uns zuerſt geben, und deſſen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punct auf einer Ebene einen Cirkel zu beſchreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewieſen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das iſt, wodurch wir den Begriff von einer ſolchen Figur zuerſt erzeugen. So können wir demnach mit eben demſelben Rechte die Grundſätze der Modalität poſtuliren, weil ſie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren *), ſondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnißkraft verbunden wird.

Allge-

---

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, ſetze ich freylich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in deſſen vollſtändiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloß eine Poſition des Dinges in Beziehung auf den Verſtand (deſſen empiriſchen Gebrauch) war, ſo iſt die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung deſſelben mit der Wahrnehmung.

* * *

Allgemeine Anmerkung zum Syſtem der Grundſätze.

Es iſt etwas ſehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Categorie einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bey der Hand haben müſſen, um an derſelben die objective Realität des reinen Verſtandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Categorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subject, nicht als bloße Beſtimmung anderer Dinge exiſtiren, d. i. Subſtanz ſeyn könne, oder wie 2) darum, weil etwas iſt, etwas anderes ſeyn müſſe, mithin wie etwas überhaupt Urſache ſeyn könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge daſind, daraus, daß eines derſelben da iſt, etwas auf die übrigen und ſo wechſelſeitig folge, und auf dieſe Art eine Gemeinſchaft von Subſtanzen Statt haben könne, läßt ſich gar nicht aus bloßen Begriffen einſehen. Eben dieſes gilt auch von den übrigen Categorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zuſammen einerley, d. i. eine Größe ſeyn könne u. ſ. w. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiß man nicht, ob man durch die Categorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daß ſie für ſich gar keine Erkenntniſſe, ſondern bloße Gedankenformen ſind, um aus gegebenen Anſchauungen Erkenntniſſe zu machen. —

Eben daher kommt es auch, daß aus bloßen Categorien kein ſynthetiſcher Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Daſeyn iſt Subſtanz, d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als bloßes Prädicat exiſtiren kann; oder, ein jedes Ding iſt ein Quantum u. ſ. w. wo gar nichts iſt, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen iſt, aus bloßen reinen Verſtandesbegriffen einen ſynthetiſchen Satz zu beweiſen, z. B. den Satz: alles zufällig exiſtirende hat eine Urſache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweiſen, daß, ohne dieſe Beziehung, wir die Exiſtenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. a priori durch den Verſtand die Exiſtenz eines ſolchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, daß eben dieſelbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen ſelbſt ſey. Wenn man daher nach unſerem Beweiſe des Grundſatzes der Cauſalität zurück ſehen will, ſo wird man gewahr werden, daß wir denſelben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweiſen konnten: alles was geſchieht (eine jede Begebenheit) ſetzt eine Urſache voraus, und zwar ſo, daß wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß eines in der empiriſchen Anſchauung gegebenen Objects, und nicht aus bloßen Begriffen beweiſen konnten. Daß gleichwol der Satz: alles Zufällige müſſe eine Urſache haben, doch jedermann aus bloßen Begrifſen klar einleuchte, iſt nicht zu leugnen; aber alsdenn iſt der Begriff des Zufälligen ſchon ſo gefaßt, daß er nicht die Categorie der Modalität (als etwas deſſen Nichtſeyn ſich denken läßt) ſondern die der Relation (als etwas das nur als Folge von einem anderen exiſtiren kann) enthält, und da iſt es freylich ein identiſcher Satz: Was nur als Folge exiſtiren kann, hat ſeine Urſache. In der That, wenn wir Beyſpiele vom zufälligen Daſeyn geben ſollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht bloß auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil *). Veränderung aber iſt Begebenheit, die,

als

---

*) Man kann ſich das Nichtſeyn der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein ſelbſt der Wechſel des Seyns und Nichtſeyns eines gegebenen Zuſtandes eines Dinges, darin alle Veränderung beſteht, beweiſet gar nicht die Zufälligkeit dieſes Zuſtandes, gleichſam aus der Wirklichkeit ſeines Gegentheils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung deſſelben, daraus, weil die erſtere das Gegentheil der letzteren iſt. Denn dieſes Gegentheil iſt hier nur logiſch, nicht realiter dem anderen entgegengeſetzt. Man müßte beweiſen, daß, anſtatt der Bewegung im vorhergehenden Zeitpuncte, es möglich geweſen, daß der Körper damals geruhet hätte, um die Zufälligkeit ſeiner Bewegung zu beweiſen, nicht daß er hernach ruhe; denn da können beide Gegentheile gar wohl mit einander beſtehen.

als ſolche, nur durch eine Urſache möglich, deren Nichtſeyn alſo für ſich möglich iſt, und ſo erkennt man die Zufälligkeit daraus, daß etwas nur als Wirkung einer Urſache exiſtiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, ſo iſt's ein analytiſcher Satz, zu ſagen, es habe eine Urſache.

Noch merkwürdiger aber iſt, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Categorien, zu verſtehen, und alſo die objective Realität der letzteren darzuthun, nicht bloß Anſchauungen, ſondern ſogar immer äußere Anſchauungen bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der Relation nehmen, ſo finden wir, daß 1) um dem Begriffe der Subſtanz correſpondirend etwas Beharrliches in der Anſchauung zu geben, (und dadurch die objective Realität dieſes Begriffs darzuthun) wir eine Anſchauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich beſtimmt, die Zeit aber, mithin alles was im inneren Sinne iſt, beſtändig fließt. 2) Um Veränderung, als die dem Begriffe der Cauſalität correſpondirende Anſchauung, darzuſtellen, müſſen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beyſpiele nehmen, ja ſogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verſtand begreifen kann, anſchaulich machen. Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch einander entgegengeſetzter Beſtimmungen im Daſeyn eines und deſſelben Dinges. Wie es nun möglich ſey, daß aus einem gegebenen Zuſtande ein ihm entgegengeſetzter deſſelben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft ſich ohne Benſpiel begreiflich, ſondern nicht einmal ohne Anſchauung verſtändlich machen, und dieſe Anſchauung iſt die der Bewegung eines Puncts im Raume, deſſen Daſeyn in verſchiedenen Oertern (als eine Folge entgegengeſetzter Beſtimmungen) zuerſt uns allein Veränderung anſchaulich macht; denn, um uns nachher ſelbſt innere Veränderungen denkbar zu machen, müſſen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieſer Linie (Bewegung), mithin die ſucceſſive Exiſtenz unſer ſelbſt in verſchiedenem Zuſtande durch äußere Anſchauung uns faßlich machen; wovon der eigentliche Grund dieſer iſt, daß alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anſchauung vorausſetzt, um auch ſelbſt nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anſchauung angetroffen wird. — Endlich iſt die Categorie der Gemeinſchaft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht durch die bloße Vernunft zu begreifen, und alſo die objective Realität dieſes Begriffs ohne Anſchauung, und zwar äußere im Raum, nicht einzuſehen möglich. Denn wie will man ſich die Möglichkeit denken, daß, wenn mehrere Subſtanzen exiſtiren, aus der Exiſtenz der einen auf die Exiſtenz der anderen wechſelſeitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und alſo, weil in der erſteren etwas iſt, darum auch in den anderen etwas ſeyn müſſe, was aus der Exiſtenz der letzteren allein nicht verſtanden werden kann? denn dieſes wird zur Gemeinſchaft erfodert, iſt aber unter Dingen, die ſich ein jedes durch ſeine Subſiſtenz völlig iſoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibnitz, indem er den Subſtanzen der Welt, nur, wie ſie der Verſtand allein denkt, eine Gemeinſchaft beylegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Daſeyn allein ſchien ſie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinſchaft (der Subſtanzen als Erſcheinungen) uns gar wohl faßlich machen, wenn wir ſie uns im Raume, alſo in der äußeren Anſchauung vorſtellen. Denn dieſer enthält ſchon a priori formale äußere Verhältniſſe als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinſchaft) in ſich. — Eben ſo kann leicht dargethan werden, daß die Möglichkeit der Dinge als Größen, und alſo die objective Realität der Categorie der Größe, auch nur in der äußeren Anſchauung könne dargelegt, und vermittelſt ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden. Allein ich muß, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beyſpiele davon dem Nachdenken des Leſers überlaſſen.

Dieſe ganze Bemerkung iſt von großer Wichtigkeit, nicht allein um unſere vorhergehende Widerlegung des Idealiſms zu beſtätigen, ſondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbſterkenntniſſe aus dem bloßen inneren Be-

Bewußtſeyn und der Beſtimmung unſerer Natur ohne Beyhülfe äußerer empiriſchen Anſchauungen die Rede ſeyn wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus dieſem ganzen Abſchnitte iſt alſo: Alle Grundſätze des reinen Verſtandes ſind nichts weiter als Principien a priori der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen ſich auch alle ſynthetiſche Sätze a priori, ja ihre Möglichkeit beruht ſelbſt gänzlich auf dieſer Beziehung.

Der
Transſcendent. Doctrin der Urtheilskraft
(Analytik der Grundſätze)
Drittes Hauptſtück.
Von dem Grunde der Unterſcheidung aller Gegenſtände überhaupt
in
Phaenomena und Noumena.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verſtandes nicht allein durchreiſet, und jeden Theil davon ſorgfältig in Augenſchein genommen, ſondern es auch durchmeſſen, und jedem Dinge auf demſelben ſeine Stelle beſtimmt. Dieſes Land aber iſt eine Inſel, und durch die Natur ſelbſt in unveränderliche Grenzen eingeſchloſſen. Es iſt das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und ſtürmiſchen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegſchmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumſchwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuſcht, ihn in Abentheuer verflechtet, von denen er niemals ablaſſen, und ſie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieſes Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchſuchen, und gewiß zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen ſey, ſo wird es nützlich ſeyn, zuvor noch einen Blick auf die Charte des Landes zu werfen, das wir eben verlaſſen wollen, und erſtlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in ſich enthält, nicht allenfalls zufrieden ſeyn könnten, oder auch aus Noth zufrieden ſeyn müſſen, wenn es ſonſt überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweytens, unter welchem Titel wir denn ſelbſt dieſes Land beſitzen, und uns wider alle feindſelige Anſprüche geſichert halten können. Obſchon wir dieſe Fragen in dem Lauf der Analytik ſchon hinreichend beantwortet haben, ſo kann doch ein ſummariſcher Ueberſchlag ihrer Auflöſungen die Ueberzeugung dadurch verſtärken, daß er die Momente derſelben in einem Punct vereinigt.

Wir haben nemlich geſehen: daß alles, was der Verſtand aus ſich ſelbſt ſchöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die

Grundſätze des reinen Verſtandes, ſie mögen nun a priori conſtitutiv ſeyn (wie die mathematiſchen), oder bloß regulativ (wie die dynamiſchen), enthalten nichts als gleichſam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn dieſe hat ihre Einheit nur von der ſynthetiſchen Einheit, welche der Verſtand der Syntheſis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception urſprünglich und von ſelbſt ertheilt, und auf welche die Erſcheinungen, als data zu einem möglichen Erkenntniſſe, ſchon a priori in Beziehung und Einſtimmung ſtehen müſſen. Ob nun aber gleich dieſe Verſtandesregeln nicht allein a priori wahr ſind, ſondern ſogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Erkenntniß mit Objecten, dadurch, daß ſie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in ſich enthalten, ſo ſcheint es uns doch nicht genug, ſich bloß dasjenige vortragen zu laſſen, was wahr iſt, ſondern, was man zu wiſſen begehrt. Wenn wir alſo durch dieſe critiſche Unterſuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, auch ohne ſo ſubtile Nachforſchung, von ſelbſt wol würden ausgeübt haben, ſo ſcheint es, ſey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüſtung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unſerer Erkenntniß nachtheiliger ſey, als der, ſo den Nutzen jederzeit zum voraus

aus wiſſen will, ehe man ſich auf Nachforſchungen einläßt, und ehe man noch ſich den mindeſten Begriff von dieſem Nutzen machen könnte, wenn derſelbe auch vor Augen geſtellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem ſchwierigſten und unluſtigſten Lehrlinge ſolcher transſcendentalen Nachforſchung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kann, nemlich dieſer: daß der bloß mit ſeinem empiriſchen Gebrauche beſchäftigte Verſtand, der über die Quellen ſeiner eigenen Erkenntniß nicht nachſinnt, zwar ſehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leiſten könne, nemlich, ſich ſelbſt die Grenzen ſeines Gebrauchs zu beſtimmen, und zu wiſſen, was innerhalb oder außerhalb ſeiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Unterſuchungen erfordert, die wir angeſtellt haben. Kann er aber nicht unterſcheiden, ob gewiſſe Fragen in ſeinem Horizonte liegen, oder nicht, ſo iſt er niemals ſeiner Anſprüche und ſeines Beſitzes ſicher, ſondern darf ſich nur auf vielfältige beſchämende Zurechtweiſungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen ſeines Gebiets (wie es unvermeidlich iſt) unaufhörlich überſchreitet, und ſich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Daß alſo der Verſtand von allen ſeinen Grundſätzen a priori, ja von allen ſeinen Begriffen keinen andern als empiriſchen, niemals aber einen transſcendentalen Gebrauch machen könne, iſt ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinausſieht. Der transſcendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatze iſt dieſer: daß er auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt, der empiriſche aber, wenn er bloß auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Daß aber überall nur der letztere ſtattfinden könne, erſiehet man daraus. Zu jedem Begriff wird erſtlich die logiſche Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und denn zweytens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenſtand zu geben, darauf er ſich beziehe, erfordert. Ohne dieſen letztern hat er keinen Sinn, und iſt völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logiſche Function enthalten mag, aus etwanigen datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenſtand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anſchauung, und, wenn eine reine Anſchauung noch vor dem Gegenſtande a priori möglich iſt, ſo kann doch auch dieſe ſelbſt ihren Gegenſtand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empiriſche Anſchauung bekommen, wovon ſie die bloße Form iſt. Alſo beziehen ſich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundſätze, ſo ſehr ſie auch a priori möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine objective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloßes Spiel, es ſey der Einbildungskraft, oder des Verſtandes, reſpective mit ihren Vorſtellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beyſpiele,

ſpiele, und zwar erſtlich in ihren reinen Anſchauungen. Der Raum hat drey Abmeſſungen, zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn, ꝛc. Obgleich alle dieſe Grundſätze, und die Vorſtellung des Gegenſtandes, womit ſich jene Wiſſenſchaft beſchäftigt, völlig a priori im Gemüth erzeugt werden, ſo würden ſie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erſcheinungen (empiriſchen Gegenſtänden) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgeſonderten Begriff ſinnlich zu machen, d. i. das ihm correſpondirende Object in der Anſchauung darzulegen, weil, ohne dieſes, der Begriff (wie man ſagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt dieſe Forderung durch die Conſtruction der Geſtalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar a priori zu Stande gebrachte) Erſcheinung iſt. Der Begriff der Größe ſucht in eben der Wiſſenſchaft ſeine Haltung und Sinn in der Zahl, dieſe aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets, oder den Strichen und Puncten, die vor Augen geſtellt werden. Der Begriff bleibt immer a priori erzeugt, ſamt den ſynthetiſchen Grundſätzen oder Formeln aus ſolchen Begriffen; aber der Gebrauch derſelben, und Beziehung auf angebliche Gegenſtände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfahrung geſucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene a priori enthalten.

Daß dieſes aber auch der Fall mit allen Categorien, und den daraus geſponnenen Grundſätzen ſey, erhellet auch daraus: daß wir ſo gar keine einzige derſelben real definiren, d. i. die Möglichkeit ihres Objects verſtändlich machen können, ohne uns ſo fort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erſcheinungen, herabzulaſſen, als auf welche, als ihre einzige Gegenſtände, ſie folglich eingeſchränkt ſeyn müſſen, weil, wenn man dieſe Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein Beyſpiel ſich ſelbſt faßlich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeynt ſey.*

Den Begriff der Größe überhaupt kann niemand erklären, als etwa ſo: daß ſie die Beſtimmung eines Dinges ſey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm geſetzt iſt, gedacht werden kann. Allein dieſes Wievielmal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Syntheſis (des Gleichartigen) in derſelben. Realität kann man im Gegenſatze mit der Negation nur alsdenn erklären, wenn man ſich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllet, oder leer iſt. Laſſe ich die Beharrlichkeit (welche ein Daſeyn zu aller Zeit iſt) weg, ſo bleibt mir zum Begriffe der Subſtanz nichts übrig, als die logiſche Vorſtellung vom Subject, welche ich dadurch zu realiſiren vermeyne: daß ich mir Etwas vorſtelle, welches bloß als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu ſeyn) ſtattfinden kann. Aber nicht allein, daß ich gar keine Bedingungen weiß, unter welchen denn dieſer logiſche Vorzug irgend einem Dinge eigen ſeyn werde: ſo iſt auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeſte Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieſes Begriffs beſtimmt wird, und man alſo gar nicht weiß, ob dieſer überall irgend etwas bedeute. Vom Begriffe der Urſache würde ich (wenn ich die Zeit weglaſſe, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt,) in der reinen Categorie nichts weiter finden, als daß es ſo etwas ſey, woraus ſich auf das Daſeyn eines andern ſchließen läßt, und es würde dadurch nicht allein Urſache und Wirkung gar nicht von einander unterſchieden werden können, ſondern weil dieſes Schließenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiß, ſo würde der Begriff gar keine Beſtimmung haben, wie er auf irgend ein Object paſſe. Der vermeynte Grundſatz: alles Zufällige hat eine Urſache, tritt zwar ziemlich gravitätiſch auf, als habe er ſeine eigene Würde in ſich ſelbſt. Allein, frage ich: was verſteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, deſſen Nichtſeyn möglich iſt, ſo möchte ich gern wiſſen, woran ihr dieſe Möglichkeit des Nichtſeyns erkennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Erſcheinungen eine Succeſſion und in dieſer ein Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechſel vorſtellt: denn, daß das Nichtſeyn eines Dinges ſich ſelbſt nicht widerſpreche, iſt eine lahme

Berufung auf eine logiſche Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bey weitem nicht hinreichend iſt; wie ich denn eine jede exiſtirende Subſtanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derſelben in ihrem Daſeyn, d. i. die Möglichkeit ſeines Nichtſeyns an ſich ſelbſt, gar nicht ſchließen kann. Was den Begriff der Gemeinſchaft betrifft, ſo iſt leicht zu ermeſſen: daß, da die reinen Categorien der Subſtanz ſowol, als Cauſalität, keine das Object beſtimmende Erklärung zulaſſen, die wechſelſeitige Cauſalität in der Beziehung der Subſtanzen auf einander (commercium) eben ſo wenig derſelben fähig ſey. Möglichkeit, Daſeyn und Nothwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tavtologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logiſche Möglichkeit des Begriffs (da er ſich ſelbſt nicht widerſpricht) der transſcendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenſtand correſpondirt) zu unterſchieben, kann nur Unverſuchte hintergehen und zufrieden ſtellen *).

Hier-

---

*) Mit einem Worte, alle dieſe Begriffe laſſen ſich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle ſinnliche Anſchauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die logiſche Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff

(Ge-

Hieraus fließt nun unwiderſprechlich: daß die reinen Verſtandesbegriffe niemals von transſcendentalem, ſondern jederzeit nur von empiriſchem Gebrauche ſeyn können, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenſtände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rückſicht auf die Art zu nehmen, wie wir ſie anſchauen mögen,) bezogen werden können.

Die transſcendentale Analytik hat demnach dieſes wichtige Reſultat: daß der Verſtand a priori niemals mehr leiſten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, daß er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenſtände gegeben werden, niemals überſchreiten könne. Seine Grundſätze ſind bloß Principien der Expoſition der Erſcheinungen, und der ſtolze Name einer Ontologie, welche ſich anmaßt, von Dingen überhaupt ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori in einer ſyſtematiſchen Doctrin zu geben (z. E. den Grundſatz der Cauſalität) muß dem beſcheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verſtandes, Platz machen.

Das

(Gedanke) möglich ſey, wovon aber nicht die Rede iſt, ſondern ob er ſich auf ein Object beziehe, und alſo irgend was bedeute.

Das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen. Iſt die Art dieſer Anſchauung auf keinerley Weiſe gegeben, ſo iſt der Gegenſtand bloß transſcendental, und der Verſtandesbegriff hat keinen andern, als transſcendentalen Gebrauch, nemlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Categorie nun, in welcher von aller Bedingung der ſinnlichen Anſchauung, als der einzigen, die uns möglich iſt, abſtrahirt wird, wird alſo kein Object beſtimmt, ſondern nur das Denken eines Objects überhaupt, nach verſchiedenen modis, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenſtand unter ihm ſubſumirt wird, mithin die wenigſtens formale Bedingung, unter der etwas in der Anſchauung gegeben werden kann. Fehlt dieſe Bedingung der Urtheilskraft, (Schema) ſo fällt alle Subſumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff ſubſumirt werden könne. Der bloß transſcendentale Gebrauch alſo der Categorien iſt in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen beſtimmten, oder auch nur, der Form nach, beſtimmbaren Gegenſtand. Hieraus folgt, daß die reine Categorie auch zu keinem ſynthetiſchen Grundſatze a priori zulange, und daß die Grundſätze des reinen Verſtandes nur von empiriſchem, niemals aber von transſcendentalem Gebrauche ſind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine ſynthetiſche Grundſätze a priori geben könne.

Es kann daher rathſam ſeyn, ſich alſo auszudrücken: die reinen Categorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloß transſcendentale Bedeutung, ſind aber von keinem transſcendentalen Gebrauch, weil dieſer an ſich ſelbſt unmöglich iſt, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nemlich die formalen Bedingungen der Subſumtion irgend eines angeblichen Gegenſtandes unter dieſe Begriffe. Da ſie alſo (als bloß reine Categorien) nicht von empiriſchem Gebrauche ſeyn ſollen, und von transſcendentalem nicht ſeyn können, ſo ſind ſie von gar keinem Gebrauche, wenn man ſie von aller Sinnlichkeit abſondert, d. i. ſie können auf gar keinen angeblichen Gegenſtand angewandt werden; vielmehr ſind ſie bloß die reine Form des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch ſie allein irgend ein Object denken oder beſtimmen zu können.

Es liegt indeſſen hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Die Categorien gründen ſich ihrem Urſprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anſchauungsformen, Raum und Zeit; ſcheinen alſo eine über alle Gegenſtände der Sinne erweiterte Anwendung zu verſtatten. Allein ſie ſind ihrerſeits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloß das logiſche Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anſchauung Gegebene in ein Bewußtſeyn a priori zu vereinigen, und da können ſie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anſchauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reine ſinnliche Formen, durch die doch wenigſtens ein Object gegeben wird, anſtatt daß eine unſerm Verſtande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anſchauung, darin dieſes allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwol liegt es doch ſchon in unſerm Begriffe, wenn wir gewiſſe Gegenſtände, als Erſcheinungen, Sinnenweſen (Phaenomena), nennen, indem wir die Art, wie wir ſie anſchauen, von ihrer Beſchaffenheit an ſich ſelbſt unterſcheiden, daß wir entweder eben dieſelbe nach dieſer letzteren Beſchaffenheit, wenn wir ſie gleich in derſelben nicht anſchauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unſerer Sinne ſind, als Gegenſtände bloß durch den Verſtand gedacht, jenen gleichſam gegenüber ſtellen, und ſie Verſtandesweſen (Noumena) nennen. Nun frägt ſich: ob unſere reine Verſtandesbegriffe nicht in Anſehung dieſer letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnißart derſelben ſeyn könnten?

Gleich Anfangs aber zeigt ſich hier eine Zweydeutigkeit, welche großen Mißverſtand veranlaſſen kann: daß, da der Verſtand, wenn er einen Gegenſtand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er ſich zugleich außer dieſer Beziehung noch eine Vorſtellung von einem Gegenſtande an ſich ſelbſt macht, und ſich daher vorſtellt, er könne ſich auch von dergleichen Gegenſtande Begriffe machen, und, da der Verſtand keine andere als die Categorien liefert, der Gegenſtand in der letzteren Bedeutung wenigſtens durch dieſe reine Verſtandesbegriffe müſſe gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbeſtimmten Begriff von einem Verſtandesweſen, als einem Etwas überhaupt außer unſerer Sinnlichkeit, für einen beſtimmten Begriff von einem Weſen, welches wir durch den Verſtand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verſtehen, ſo fern es nicht Object unſerer ſinnlichen Anſchauung iſt, indem wir von unſerer Anſchauungsart deſſelben abſtrahiren; ſo iſt dieſes ein Noumenon im negativen Verſtande. Verſtehen wir aber darunter ein Object einer nichtſinnlichen Anſchauung, ſo nehmen wir eine beſondere Anſchauungsart an, nemlich die intellectuelle, die aber nicht die unſrige iſt, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einſehen können, und das wäre das Noumenon in poſitiver Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verſtande, d. i. von Dingen, die der Verſtand ſich ohne dieſe Beziehung auf unſere Anſchauungsart, mithin nicht bloß als Erſcheinungen, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt denken muß, von denen er aber in dieſer Abſonderung zugleich begreift, daß er von ſeinen Categorien in dieſer Art ſie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil dieſe nur in Beziehung auf die Einheit der Anſchauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, ſie eben dieſe Einheit auch nur wegen der bloßen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe a priori beſtimmen können. Wo dieſe Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beym Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja ſelbſt alle Bedeutung der Categorien völlig auf; denn ſelbſt die Möglichkeit der Dinge, die den Categorien entſprechen ſollen, läßt ſich gar nicht einſehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptſtücke gleich zu Anfang anführete. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloß aus dem Nichtwiderſprechen eines Begriffs deſſelben, ſondern nur dadurch, daß man dieſen durch eine ihm correſpondirende Anſchauung belegt, bewieſen werden. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände, die nicht als Erſcheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, ſo müßten wir eine andere Anſchauung, als die ſinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenſtand ein Noumenon in poſitiver Bedeutung. Da nun eine ſolche, nemlich die intellectuelle Anſchauung, ſchlechterdings außer unſerem Erkenntnißvermögen liegt, ſo kann auch der Gebrauch der Categorien keinesweges über die Grenze der Gegenſtände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenweſen correſpondiren zwar freylich Verſtandesweſen, auch mag es Verſtandesweſen geben, auf welche unſer ſinnliches Anſchauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unſere Verſtandesbegriffe, als bloße Gedankenformen für unſere ſinnliche Anſchauung, reichen nicht im mindeſten auf dieſe hinaus; was alſo von uns Noumenon genannt wird, muß als ein ſolches nur in negativer Bedeutung verſtanden werden.

Wenn ich alles Denken (durch Categorien) aus einer empiriſchen Erkenntniß wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniß irgend eines Gegenſtandes übrig; denn durch bloße Anſchauung wird gar nichts gedacht, und, daß dieſe Affection der Sinnlichkeit in mir iſt, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellung auf irgend ein Object aus. Laſſe ich aber hingegen alle Anſchauung weg, ſo bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anſchauung einen Gegenſtand zu beſtimmen. Daher erſtrecken ſich die Categorien ſo fern weiter, als die ſinnliche Anſchauung, weil ſie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die beſondere Art (der Sinnlichkeit) zu ſehen, in der ſie gegeben werden mögen. Sie beſtimmen aber dadurch nicht eine größere Sphäre von Gegenſtänden, weil, daß ſolche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne daß man eine andere als ſinnliche Art der Anſchauung als möglich vorausſetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt ſind.

Ich nenne einen Begriff problematiſch, der keinen Widerſpruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammenhängt, deſſen objective Realität aber auf keine Weiſe erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenſtand der Sinne, ſondern als ein Ding an ſich ſelbſt, (lediglich durch einen reinen Verſtand) gedacht werden ſoll, iſt gar nicht widerſprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daß ſie die einzige mögliche Art der Anſchauung ſey. Ferner iſt dieſer Begriff nothwendig, um die ſinnliche Anſchauung nicht bis über die Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und alſo, um die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniß einzuſchränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heißen eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntniſſe können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verſtand denkt, erſtrecken.) Am Ende aber iſt doch die Möglichkeit ſolcher Noumenorum gar nicht einzuſehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erſcheinungen iſt (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verſtand, der ſich problematiſch weiter erſtreckt, als jene, aber keine Anſchauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben, und der Verſtand über dieſelbe hinaus aſſertoriſch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon iſt alſo bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativem Gebrauche. Er iſt aber gleichwol nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen, ohne doch etwas Poſitives außer dem Umfange derſelben ſetzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenſtände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verſtandeswelt, kann daher in poſitiver Bedeutung gar nicht zugelaſſen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in ſinnliche und intellectuelle zulaſſen; denn man kann den letzteren keinen Gegenſtand beſtimmen, und ſie alſo auch nicht für objectivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, daß unſere Categorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena ſeyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenſtand, noch etwas mehr, als bloß die Einheit des Denkens, nemlich überdem eine mögliche Anſchauung gegeben ſeyn muß, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines Noumeni, bloß problematiſch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zuläſſig, ſondern, auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken ſetzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn iſt das nicht ein beſonderer intelligibeler Gegenſtand für unſern Verſtand, ſondern ein Verſtand, für den es gehörete, iſt ſelbſt ein Problema, nemlich, nicht discurſiv durch Categorien, ſondern intuitiv in einer nichtſinnlichen Anſchauung ſeinen Gegenſtand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringſte Vorſtellung ſeiner Möglichkeit machen können. Unſer Verſtand bekommt nun auf dieſe Weiſe eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeſchränkt, ſondern ſchränkt vielmehr dieſelbe ein, dadurch, daß er Dinge an ſich ſelbſt (nicht als Erſcheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er ſetzt ſich auch ſo fort ſelbſt Grenzen, ſie durch keine Categorien zu erkennen, mithin ſie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indeſſen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines mundi ſenſibilis und intelligibilis *), der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobey es freylich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerey angetroffen wird. Nach demſelben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern er angeſchaut wird, die Sinnenwelt, ſo fern aber der Zuſammenhang derſelben nach allgemeinen Verſtandesgeſetzen gedacht wird, die

---

*) Man muß nicht, ſtatt dieſes Ausdrucks, den einer intellectuellen Welt, wie man im deutſchen Vortrage gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; denn intellectuell, oder ſenſitiv, ſind nur die Erkenntniſſe. Was aber nur ein Gegenſtand der einen oder der anderen Anſchauungsart ſeyn kann, die Objecte alſo, müſſen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder ſenſibel heißen.

die Verſtandeswelt zu nennen. Die theoretiſche Aſtronomie, welche die bloße Beobachtung des beſtirnten Himmels vorträgt, würde die erſtere, die contemplative dagegen (etwa nach dem copernicaniſchen Weltſyſtem, oder gar nach Newtons Gravitationsgeſetzen erklärt) die zweyte, nemlich eine intelligibele Welt vorſtellig machen. Aber eine ſolche Wortverdrehung iſt eine bloße ſophiſtiſche Ausflucht, um einer beſchwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, daß man ihren Sinn zu ſeiner Gemächlichkeit herabſtimmt. In Anſehung der Erſcheinungen läßt ſich allerdings Verſtand und Vernunft brauchen; aber es frägt ſich, ob dieſe auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenſtand nicht Erſcheinung (Noumenon) iſt, und in dieſem Sinne nimmt man ihn, wenn er an ſich als bloß intelligibel, d. i. dem Verſtande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es iſt alſo die Frage: ob außer jenem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes (ſelbſt in der Newtoniſchen Vorſtellung des Weltbaues) noch ein transſcendentaler möglich ſey, der auf das Noumenon als einen Gegenſtand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn alſo ſagen: die Sinne ſtellen uns die Gegenſtände vor, wie ſie erſcheinen, der Verſtand aber, wie ſie ſind, ſo iſt das letztere nicht in transſcendentaler, ſondern bloß empiriſcher Bedeutung zu nehmen, nemlich wie ſie als Gegenſtände der Erfahrung, im durchgängigen Zuſammenhange der Erſcheinungen, müſſen vorgeſtellt werden, und nicht nach dem, was ſie, außer der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenſtände des reinen Verſtandes ſeyn mögen. Denn dieſes wird uns immer unbekannt bleiben, ſo gar, daß es auch unbekannt bleibt, ob eine ſolche transſcendentale (außerordentliche) Erkenntniß überall möglich ſey, zum wenigſten als eine ſolche, die unter unſeren gewöhnlichen Categorien ſteht. Verſtand und Sinnlichkeit können bey uns nur in Verbindung Gegenſtände beſtimmen. Wenn wir ſie trennen, ſo haben wir Anſchauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anſchauungen, in beiden Fällen aber Vorſtellungen, die wir auf keinen beſtimmten Gegenſtand beziehen können.

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle dieſe Erörterungen, dem bloß transſcendentalen Gebrauche der Categorien zu entſagen, ſo mache er einen Verſuch von ihnen in irgend einer ſynthetiſchen Behauptung. Denn eine analytiſche bringt den Verſtand nicht weiter, und da er nur mit dem beſchäftigt iſt, was in dem Begriffe ſchon gedacht wird, ſo läßt er es unausgemacht, ob dieſer an ſich ſelbſt auf Gegenſtände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenſtand gegeben werden mag, völlig abſtrahirt,) es iſt ihm genug zu wiſſen, was in ſeinem Begriffe liegt; worauf der Begriff ſelber gehen möge, iſt ihm gleichgültig. Er verſuche es demnach mit irgend einem ſynthetiſchen und vermeyntlich tranſſcendentalen Grundſatze, als: alles, was da iſt, exiſtirt als Subſtanz, oder eine derſelben anhängende Beſtimmung: alles Zufällige exiſtirt als Wirkung eines andern Dinges, nemlich ſeiner Urſache, u. ſ. w. Nun frage ich: woher will er dieſe ſynthetiſche Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweiſe auf mögliche Erfahrung, ſondern von Dingen an ſich ſelbſt (Noumena) gelten ſollen? Wo iſt hier das Dritte, welches jederzeit zu einem ſynthetiſchen Satze erfordert wird, um in demſelben Begriffe, die gar keine logiſche (analytiſche) Verwandtſchaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird ſeinen Satz niemals beweiſen, ja was noch mehr iſt, ſich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer ſolchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch Rückſicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und ſinnenfreyen Urtheile völlig zu entſagen. So iſt denn der Begriff reiner bloß intelligibeler Gegenſtände gänzlich leer von allen Grundſätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art erſinnen kann, wie ſie gegeben werden ſollten, und der problematiſche Gedanke, der doch einen Platz für ſie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empiriſchen Grundſätze einzuſchränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniß, außer der Sphäre der letzteren, in ſich zu enthalten und aufzuweiſen.

Anhang.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechſelung des empiriſchen Verſtandesgebrauchs mit dem tranſcendentalen.

Die Ueberlegung (reflexio) hat es nicht mit den Gegenſtänden ſelbſt zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, ſondern iſt der Zuſtand des Gemüths, in welchem wir uns zuerſt dazu anſchicken, um die ſubjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie iſt das Bewußtſeyn des Verhältniſſes gegebener Vorſtellungen zu unſeren verſchiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß unter einander richtig beſtimmt werden kann. Die erſte Frage vor aller weitern Behandlung unſerer Vorſtellung iſt die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören ſie zuſammen? Iſt es der Verſtand, oder ſind es die Sinne, vor denen ſie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigſtens critiſch darauf folgt, ſo gilt es für ein ſolches, das im Verſtande ſeinen Urſprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer Unterſuchung, d. i. einer Aufmerkſamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn, wenn ſie unmittelbar gewiß ſind: z. B. zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn; ſo läßt ſich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das ſie ſelbſt ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer Ueberlegung, d. i. einer Unterſcheidung der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorſtellungen überhaupt mit der Erkenntnißkraft zuſammenhalte, darin ſie angeſtellt wird, und wodurch ich unterſcheide, ob ſie als zum reinen Verſtande oder zur ſinnlichen Anſchauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich die transſcendentale Ueberlegung Das Verhältniß aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszuſtande zu einander gehören können, ſind die der Einerleyheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Inneren und des Aeußeren, endlich des Beſtimmbaren und der Beſtimmung (Materie und Form). Die richtige Beſtimmung dieſes Verhältniſſes beruhet darauf, in welcher Erkenntnißkraft ſie ſubjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verſtande. Denn der Unterſchied der letzteren macht einen großen Unterſchied in der Art, wie man ſich die erſten denken ſolle.

Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleyheit (vieler Vorſtellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder der Verſchiedenheit derſelben, zu Erzeugung beſonderer, auf die Einſtimmung, daraus bejahende, und den Widerſtreit, daraus verneinende Urtheile werden können, u. ſ. w. Aus dieſem Grunde ſollten wir, wie es ſcheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (conceptus comparationis). Weil aber, wenn es nicht auf die logiſche Form, ſondern auf den Inhalt der Begriffe ankömmt, d. i. ob die Dinge ſelbſt einerley oder verſchieden, einſtimmig oder im Widerſtreit ſind ꝛc., die Dinge ein zwiefaches Verhältniß zu unſerer Erkenntnißkraft, nemlich zur Sinnlichkeit und zum Verſtande haben können, auf dieſe Stelle aber, darin ſie gehören, die Art ankömmt, wie ſie zu einander gehören ſollen: ſo wird die transſcendentale Reflexion, d. i. das Verhältniß gegebener Vorſtellungen zu einer oder der anderen Erkenntnißart, ihr Verhältniß unter einander allein beſtimmen können, und ob die Dinge einerley oder verſchieden, einſtimmig oder widerſtreitend ſeyn ꝛc., wird nicht ſo fort aus den Begriffen ſelbſt durch bloße Vergleichung (comparatio), ſondern allererſt durch die Unterſcheidung der Erkenntnißart, wozu ſie gehören, vermittelſt einer transſcendentalen Ueberlegung (reflexio) ausgemacht werden können. Man könnte alſo zwar ſagen: daß die logiſche Reflexion eine bloße Comparation ſey, denn bey ihr wird von der Erkenntnißkraft, wozu die gegebenen Vorſtellungen gehören, gänzlich abſtrahirt, und ſie ſind alſo ſo fern ihrem Sitze nach, im Gemüthe, als gleichartig zu be-

behandeln, die transſcendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenſtände ſelbſt geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorſtellungen unter einander, und iſt alſo von der letzteren gar ſehr verſchieden, weil die Erkenntnißkraft, dazu ſie gehören, nicht eben dieſelbe iſt. Dieſe transſcendentale Ueberlegung iſt eine Pflicht, von der ſich niemand losſagen kann, wenn er a priori etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen ſie jetzt zur Hand nehmen, und werden daraus für die Beſtimmung des eigentlichen Geſchäfts des Verſtandes nicht wenig Licht ziehen.

1. Einerleyheit und Verſchiedenheit. Wenn uns ein Gegenſtand mehrmalen, jedesmal aber mit eben denſelben innern Beſtimmungen, (qualitas et quantitas) dargeſtellet wird, ſo iſt derſelbe, wenn er als Gegenſtand des reinen Verſtandes gilt, immer eben derſelbe, und nicht viel, ſondern nur Ein Ding (numerica identitas); iſt er aber Erſcheinung, ſo kömmt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, ſondern, ſo ſehr auch in Anſehung derſelben alles einerley ſeyn mag, iſt doch die Verſchiedenheit der Oerter dieſer Erſcheinung zu gleicher Zeit ein genugſamer Grund der numeriſchen Verſchiedenheit des Gegenſtandes (der Sinne) ſelbſt. So kann man bey zwey Tropfen Waſſer von aller innern Verſchiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abſtrahiren, und es iſt genug, daß ſie in verſchiedenen Oertern zugleich angeſchaut werden, um ſie für nume-

tiſch verſchieden zu halten. Leibniz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, mithin für intelligibilia, d. i. Gegenſtände des reinen Verſtandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, dieſelben mit dem Namen der Phänomene belegte,) und da konnte ſein Satz des Nichtzuunterſcheidenden (principium identitatis indiſcernibilium) allerdings nicht beſtritten werden; da ſie aber Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind, und der Verſtand in Anſehung ihrer nicht von reinem, ſondern bloß empiriſchem Gebrauche iſt, ſo wird die Vielheit und numeriſche Verſchiedenheit ſchon durch den Raum ſelbſt als die Bedingung der äußeren Erſcheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich ſeyn mag, iſt doch außer ihm, und eben dadurch ein vom erſteren verſchiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen größeren Raum auszumachen, und dieſes muß daher von allem, was in den mancherley Stellen des Raums zugleich iſt, gelten, ſo ſehr es ſich ſonſten auch ähnlich und gleich ſeyn mag.

2. Einſtimmung und Widerſtreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verſtand vorgeſtellt wird (realitas noumenon), ſo läßt ſich zwiſchen den Realitäten kein Widerſtreit denken, d. i. ein ſolches Verhältniß, da ſie in einem Subject verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 3 = 0 ſey. Dagegen kann das Reale in der Erſcheinung (realitas phaenomenon) unter

einander allerdings im Widerſtreit ſeyn, und vereint in demſelben Subject, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwey bewegende Kräfte in derſelben geraden Linie, ſo fern ſie einen Punct in entgegengeſetzter Richtung entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Waage hält.

3. Das Innere und Aeußere. An einem Gegenſtande des reinen Verſtandes iſt nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daſeyn nach) auf irgend etwas von ihm verſchiedenes hat. Dagegen ſind die innern Beſtimmungen einer ſubſtantia phaenomenon im Raume nichts als Verhältniſſe, und ſie ſelbſt ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Subſtanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demſelben wirkſam ſind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückſtoßung und Undurchdringlichkeit): andere Eigenſchaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Subſtanz, die im Raum erſcheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verſtandes muß jede Subſtanz dagegen innere Beſtimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, ſo mein innerer Sinn mir darbietet? nemlich das, was entweder ſelbſt ein Denken, oder mit dieſem analogiſch iſt. Daher machte Leibnitz aus allen Sub-

ſtanzen, weil er ſie ſich als Noumena vorſtellete, ſelbſt aus den Beſtandtheilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äußere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zuſammenſetzung, in Gedanken genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorſtellungskräften begabt, mit einem Worte, **Monaden**.

4. Materie und Form. Dieſes ſind zwey Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, ſo ſehr ſind ſie mit jedem Gebrauch des Verſtandes unzertrennlich verbunden. Der erſtere bedeutet das Beſtimmbare überhaupt, der zweyte deſſen Beſtimmung, (beides in transſcendentalem Verſtande, da man von allem Unterſchiede deſſen, was gegeben wird, und der Art, wie es beſtimmt wird, abſtrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den ſpecifiſchen Unterſchied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logiſche Materie (zum Urtheile), das Verhältniß derſelben (vermittelſt der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Weſen ſind die Beſtandſtücke deſſelben (eſſentialia) die Materie; die Art, wie ſie in einem Dinge verknüpft ſind, die weſentliche Form. Auch wurde in Anſehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung derſelben aber (Negation) als diejenige Form angeſehen, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen unterſcheidet. Der Verſtand nemlich verlangt zuerſt, daß etwas gegeben ſey, (wenig-

ſtens im Begriffe,) um es auf gewiſſe Art beſtimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorſtellungskraft derſelben, um darnach das äußere Verhältniß derſelben und die Gemeinſchaft ihrer Zuſtände (nemlich der Vorſtellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniß der Subſtanzen, dieſe durch die Verknüpfung der Beſtimmungen derſelben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt wären. Sind es aber nur ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen, ſo geht die Form der Anſchauung (als eine ſubjective Beſchaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erſcheinungen und allen datis der Erfahrung vorher, und macht dieſe vielmehr allererſt möglich. Der Intellectualphiloſoph konnte es nicht leiden: daß die Form vor den Dingen ſelbſt vorhergehen, und dieſer ihre Möglichkeit beſtimmen ſollte; eine ganz richtige Cenſur, wenn er annahm, daß wir die Dinge anſchauen, wie ſie ſind, (obgleich mit verworrener Vorſtellung). Da aber die ſinnliche Anſchauung eine ganz beſondere ſubjective Bedingung iſt, welche aller Wahrnehmung a priori zum Grunde liegt, und deren Form urſprünglich iſt; ſo iſt die Form für ſich allein gegeben, und, weit gefehlt, daß die Materie (oder die Dinge ſelbſt, welche erſcheinen) zum Grunde liegen ſollte (wie man nach bloßen Begriffen urtheilen müßte), ſo ſetzt die Möglichkeit derſelben vielmehr eine formale Anſchauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung
zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verſtande ertheilen, den transſcendentalen Ort zu nennen. Auf ſolche Weiſe wäre die Beurtheilung dieſer Stelle, die jedem Begriffe nach Verſchiedenheit ſeines Gebrauchs zukömmt, und die Anweiſung nach Regeln, dieſen Ort allen Begriffen zu beſtimmen, die transſcendentale Topik; eine Lehre, die vor Erſchleichungen des reinen Verſtandes und daraus entſpringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem ſie jederzeit unterſchiede, welcher Erkenntnißkraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntniſſe gehören, einen logiſchen Ort nennen. Hierauf gründet ſich die logiſche Topik des Ariſtoteles, deren ſich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewiſſen Titeln des Denkens nachzuſehen, was ſich am beſten für ſeine vorliegende Materie ſchickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu ſchwatzen.

Die transſcendentale Topik enthält dagegen nicht mehr, als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterſcheidung, die ſich dadurch von Categorien unterſcheiden, daß durch jene nicht der Gegenſtand, nach demjenigen, was ſeinen Begriff ausmacht, (Größe, Realität,) ſondern nur die Vergleichung der Vorſtellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargeſtellt wird. Dieſe Vergleichung aber bedarf zuvörderſt einer Ueberlegung, d. i. einer Beſtimmung desjenigen Orts, wo die Vorſtellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob ſie der reine Verſtand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erſcheinung giebt.

Die Begriffe können logiſch verglichen werden, ohne ſich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena für den Verſtand, oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit dieſen Begriffen zu den Gegenſtänden gehen wollen, ſo iſt zuvörderſt transſcendentale Ueberlegung nöthig, für welche Erkenntnißkraft ſie Gegenſtände ſeyn ſollen, ob für den reinen Verſtand, oder die Sinnlichkeit. Ohne dieſe Ueberlegung mache ich einen ſehr unſicheren Gebrauch von dieſen Begriffen, und es entſpringen vermeinte ſyntheoretiſche Grundſätze, welche die critiſche Vernunft nicht anerkennen kann, und die ſich lediglich auf einer transſcendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechſelung des reinen Verſtandesobjects mit der Erſcheinung, gründen.

In Ermangelung einer ſolchen transſcendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellectuelles Syſtem der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beſchaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenſtände nur mit dem Verſtande und den abgeſonderten formalen Begriffen ſeines Denkens verglich. Unſere Tafel der Reflexionsbegriffe ſchafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterſcheidende ſeines Lehrbegriffs in allen ſeinen Theilen, und zugleich den leitenden Grund dieſer eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Mißverſtande, beruhete. Er verglich alle Dinge bloß durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verſchiedenheiten, als die, durch welche der Verſtand ſeine reinen Begriffe von einander unterſcheidet. Die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, die ihre eigene Unterſchiede bey ſich führen, ſahe er nicht für urſprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorſtellungsart, und kein beſonderer Quell der Vorſtellungen; Erſcheinung war ihm die Vorſtellung des Dinges an ſich ſelbſt, obgleich von der Erkenntniß durch den Verſtand, der logiſchen Form nach, unterſchieden, da nemlich jene, bey ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewiſſe Vermiſchung von Nebenvorſtellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verſtand davon abzuſondern weiß. Mit einem Worte: Leibnitz intellectuirte die Erſcheinungen, ſo wie Locke die Verſtandesbegriffe nach ſeinem Syſtem der Noogonie (wenn es mir erlaubt iſt, mich dieſer Ausdrücke zu bedienen,) insgeſamt ſenſificirt, d. i. für nichts, als empiriſche, oder abgeſonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anſtatt im Verſtande und der Sinnlichkeit zwey ganz verſchiedene Quellen von Vorſtellungen zu ſuchen, die aber nur in Verknüpfung objectivgültig von Dingen urtheilen könnten, hielt ſich ein jeder dieſer großen Männer nur an eine von beiden, die ſich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an ſich ſelbſt bezöge, indeſſen daß die andere nichts that, als die Vorſtellungen der erſteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz verglich demnach die Gegenſtände der Sinne als Dinge überhaupt bloß im Verſtande unter einander. Erſtlich, ſo fern ſie von dieſem als einerley oder verſchieden geurtheilt werden ſollen. Da er alſo lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anſchauung, darin die Gegenſtände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transſcendentalen Ort dieſer Begriffe (ob das Object unter Erſcheinungen, oder unter Dinge an ſich ſelbſt zu zählen ſey,) gänzlich aus der Acht ließ, ſo konnte es nicht anders ausfallen, als daß er ſeinen Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden, der bloß von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenſtände der Sinne (mundus phaenomenon) ausdehnete, und der Naturerkenntniß dadurch keine geringe Erweiterung verſchafft zu haben glaubte. Freylich, wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen innern Beſtimmungen kenne, ſo kann ich keinen derſelben von dem andern für verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerley iſt. Iſt er aber Erſcheinung im Raume, ſo hat er ſeinen Ort nicht bloß im Verſtande (unter Begriffen), ſondern in der ſinnlichen äußeren Anſchauung (im Raume), und da ſind die phyſiſchen Oerter, in Anſehung der inneren Beſtimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich iſt, eben ſowol aufnehmen, als wenn es von dieſem noch ſo ſehr innerlich verſchieden wäre. Die Verſchiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterſcheidung der Gegenſtände, als Erſcheinungen, ohne weitere Bedingungen, ſchon für ſich nicht allein möglich, ſondern auch nothwendig. Alſo iſt jenes ſcheinbare Geſetz kein Geſetz der Natur. Es iſt lediglich eine analytiſche Regel oder Vergleichung der Dinge durch bloße Begriffe.

Zweytens, der Grundſatz: daß Realitäten (als bloße Bejahungen) einander niemals logiſch widerſtreiten, iſt ein ganz wahrer Satz von dem Verhältniſſe der

Begriffe, bedeutet aber, weder in Anſehung der Natur, noch überall in Anſehung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt, (von dieſem haben wir keinen Begriff,) das mindeſte. Denn der reale Widerſtreit findet allerwerts ſtatt, wo A — B = 0 iſt, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwol, da ſie auf Kräften beruhen, realitates phaenomena genannt werden müſſen. Die allgemeine Mechanik kann ſogar die empiriſche Bedingung dieſes Widerſtreits in einer Regel a priori angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht: eine Bedingung, von welcher der transſcendentale Begriff der Realität gar nichts weiß. Obzwar Herr von Leibnitz dieſen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundſatzes ankündigte, ſo bediente er ſich doch deſſelben zu neuen Behauptungen, und ſeine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfianiſche Lehrgebäude ein. Nach dieſem Grundſatze ſind z. E. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geſchöpfe, d. i. Negationen, weil dieſe das einzige Widerſtreitende der Realität ſind, (in dem bloßen Begriffe eines Dinges überhaupt iſt es auch wirklich ſo, aber nicht in den Dingen als Erſcheinungen). Imgleichen finden die Anhänger deſſelben es nicht allein möglich, ſondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen beſorglichen Widerſtreit in einem Weſen zu vereinigen, weil ſie keinen andern, als den des Widerſpruchs (durch den der Begriff eines Dinges ſelbſt aufgehoben wird), nicht aber den des wechſelſeitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen ſolchen vorzuſtellen.

Drittens, die Leibnitziſche Monadologie hat gar keinen andern Grund, als daß dieſer Philoſoph den Unterſchied des Inneren und Aeußeren bloß im Verhältniß auf den Verſtand vorſtellete. Die Subſtanzen überhaupt müſſen etwas Inneres haben, was alſo von allen äußeren Verhältniſſen, folglich auch der Zuſammenſetzung, frey iſt. Das Einfache iſt alſo die Grundlage des Inneren der Dinge an ſich ſelbſt. Das Innere aber ihres Zuſtandes kann auch nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung, (welche Beſtimmungen alle äußere Verhältniſſe ſind,) beſtehen, und wir können daher den Subſtanzen keinen andern innern Zuſtand, als denjenigen, wodurch wir unſern Sinn ſelbſt innerlich beſtimmen, nemlich den Zuſtand der Vorſtellungen, beylegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorſtellungen beſteht, wodurch ſie eigentlich bloß in ſich ſelbſt wirkſam ſind.

Eben darum mußte aber auch ſein Principium der möglichen Gemeinſchaft der Subſtanzen unter einander eine vorher beſtimmte Harmonie, und konnte kein phyſiſcher Einfluß ſeyn. Denn weil alles nur innerlich, d. i. mit ſeinen Vorſtellungen beſchäftigt iſt, ſo konnte der Zuſtand der Vorſtellungen der einen mit dem der andern Subſtanz in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen, ſondern es mußte irgend eine dritte und in alle insgeſamt einfließende Urſache ihre Zuſtände einander correſpondirend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle beſonders angebrachten Beyſtand (Syſtema aſſiſtentiae), ſondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſamt ihr Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander, nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen.

Viertens, der berühmte Lehrbegriff deſſelben von Zeit und Raum, darin er dieſe Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derſelben Täuſchung der transſcendentalen Reflexion entſprungen. Wenn ich mir durch den bloßen Verſtand äußere Verhältniſſe der Dinge vorſtellen will, ſo kann dieſes nur vermittelſt eines Begriffs ihrer wechſelſeitigen Wirkung geſchehen, und ſoll ich einen Zuſtand eben deſſelben Dinges mit einem andern Zuſtande verknüpfen, ſo kann dieſes nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geſchehen. So dachte ſich alſo Leibnitz den Raum als eine gewiſſe Ordnung in der Gemeinſchaft der Subſtanzen, und die Zeit als die dynamiſche Folge ihrer Zuſtände. Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was beide an ſich zu haben ſcheinen, ſchrieb er der Verworrenheit dieſer Begriffe zu, welche machte, daß dasjenige, was eine bloße Form dynamiſcher Verhältniſſe iſt, für eine eigene vor ſich beſtehende, und vor den Dingen ſelbſt vorhergehende Anſchauung gehalten wird. Alſo waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Subſtanzen und ihrer Zuſtände) an ſich ſelbſt. Die Dinge aber waren intelligibele Subſtanzen (ſubſtantiae noumena). Gleichwol wollte er dieſe Begriffe für Erſcheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anſchauung zugeſtand, ſondern alle, ſelbſt die empiriſche Vorſtellung der Gegenſtände, im Verſtande ſuchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geſchäfte ließ, die Vorſtellungen des erſteren zu verwirren und zu verunſtalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an ſich ſelbſt etwas durch den reinen Verſtand ſynthetiſch ſagen könnten, (welches gleichwol unmöglich iſt,) ſo würde dieſes doch gar nicht auf Erſcheinungen, welche nicht Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, gezogen werden können. Ich werde alſo in dieſem letzteren Falle in der transſcendentalen Ueberlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müſſen, und ſo werden Raum und Zeit nicht Beſtimmungen der Dinge an ſich, ſondern der Erſcheinungen ſeyn: was die Dinge an ſich ſeyn mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wiſſen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erſcheinung vorkommen kann.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie iſt ſubſtantia phaenomenon. Was ihr innerlich zukomme, ſuche ich in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freylich nur immer Erſcheinungen äußerer Sinne ſeyn können. Ich habe alſo zwar nichts Schlechthin-, ſondern lauter Comparativ-Innerliches, das ſelber wiederum aus äußeren Verhältniſſen beſteht. Allein, das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloße Grille; denn dieſe iſt überall kein Gegenſtand für den reinen Verſtand, das tranſſcendentale Object aber, welches der Grund dieſer Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, iſt ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſey, wenn es uns auch jemand ſagen könnte. Denn wir können nichts verſtehen, als was ein unſern Worten Correſpondirendes in der Anſchauung mit ſich führt. Wenn die Klagen: Wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich ſeyn mögen; ſo ſind ſie ganz unbillig und unvernünftig: denn ſie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anſchauen könne, folglich daß wir ein von dem menſchlichen nicht bloß dem Grade, ſondern ſo gar der Anſchauung und

Art nach, gänzlich unterſchiedenes Erkenntnißvermögen haben, alſo nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn ſollen, von denen wir ſelbſt nicht angeben können, ob ſie einmal möglich, vielweniger wie ſie beſchaffen ſeyn. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentale Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bey allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben iſt, unſer eigenes Gemüth mit einer andern Anſchauung, als der unſeres inneren Sinnes, zu beobachten. Denn in demſelben liegt das Geheimniß des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſey, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als daß wir, die wir ſo gar uns ſelbſt nur durch innern Sinn, mithin als Erſcheinung, kennen, ein ſo unſchickliches Werkzeug unſerer Nachforſchung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erſcheinungen, aufzufinden, deren nichtſinnliche Urſache wir doch gern erforſchen wollten.

Was dieſe Critik der Schlüſſe, aus den bloßen Handlungen der Reflexion, überaus nützlich macht, iſt: daß ſie die Nichtigkeit aller Schlüſſe über Gegenſtände, die man lediglich im Verſtande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich beſtätigt, was wir hauptſächlich eingeſchärft haben: daß, obgleich Erſcheinungen nicht als Dinge an ſich ſelbſt unter den Objecten des reinen Verſtandes mit begriffen ſeyn, ſie doch die einzigen ſind, an denen unſere Erkenntniß objective Realität haben kann, nemlich, wo den Begriffen Anſchauung entſpricht.

Wenn wir bloß logiſch reflectiren, ſo vergleichen wir lediglich unſere Begriffe unter einander im Verſtande, ob beide eben daſſelbe enthalten, ob ſie ſich widerſprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten ſey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten ſoll. Wende ich aber dieſe Begriffe auf einen Gegenſtand überhaupt (im transſc. Verſtande) an, ohne dieſen weiter zu beſtimmen, ob er ein Gegenſtand der ſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſey, ſo zeigen ſich ſo fort Einſchränkungen (nicht aus dieſem Begriffe hinauszugehen), welche allen empiriſchen Gebrauch derſelben verkehren, und eben dadurch beweiſen, daß die Vorſtellung eines Gegenſtandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloß unzureichend, ſondern ohne ſinnliche Beſtimmung derſelben, und, unabhängig von empiriſcher Bedingung, in ſich ſelbſt widerſtreitend ſey, daß man alſo entweder von allem Gegenſtande abſtrahiren (in der Logik), oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung denken müſſe, mithin das Intelligibele eine ganz beſondere Anſchauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derſelben für uns nichts ſey, dagegen aber auch die Erſcheinungen nicht Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn können. Denn, wenn ich mir bloß Dinge überhaupt denke, ſo kann freylich die Verſchiedenheit der äußeren Verhältniſſe nicht eine Verſchiedenheit der Sachen ſelbſt ausmachen, ſondern ſezt dieſe vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem Einen innerlich von dem des Andern gar nicht unterſchieden iſt, ſo ſetze ich nur ein und daſſelbe Ding in verſchiedene Verhältniſſe. Ferner, durch Hinzukunft einer bloßen Bejahung (Realität) zur andern, wird ja das Poſitive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben; daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerſtreiten, u. ſ. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewiſſe Mißdeutung einen ſolchen Einfluß auf den Verſtandesgebrauch, daß ſie ſogar einen der ſcharfſichtigſten unter allen Philoſophen zu einem vermeynten Syſtem intellectueller Erkenntniß, welches ſeine Gegenſtände ohne Dazukunft der Sinne zu beſtimmen unternimmt, zu verleiten im Stande geweſen. Eben um deswillen iſt die Entwickelung der täuſchenden Urſache der Amphibolie dieſer Begriffe, in Veranlaſſung falſcher Grundſätze, von großem Nutzen, die Grenzen des Verſtandes zuverläſſig zu beſtimmen und zu ſichern.

Man muß zwar ſagen: was einem Begriff allgemein zukommt, oder widerſpricht, das kommt auch zu, oder widerſpricht, allem Beſondern, was unter jenem Begriff enthalten iſt; (dictum de Omni et Nullo;) es wäre aber ungereimt, dieſen logiſchen Grundſatz dahin zu verändern, daß er ſo lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten iſt, das iſt auch in den beſondern nicht enthalten, die unter demſelben ſtehen; denn dieſe ſind eben darum beſondere Begriffe, weil ſie mehr in ſich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun iſt doch wirklich auf dieſen letzteren Grundſatz das ganze intellectuelle Syſtem Leibnitzens erbauet; es fällt alſo zugleich mit demſelben, ſamt aller aus ihm entſpringenden Zweydeutigkeit im Verſtandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterſcheidenden gründete ſich eigentlich auf der Vorausſetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewiſſe Unterſcheidung nicht angetroffen wird, ſo ſey ſie auch nicht in den Dingen ſelbſt anzutreffen; folglich ſeyn alle Dinge völlig einerley (numero eadem), die ſich nicht ſchon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterſcheiden. Weil aber bey dem bloßen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anſchauung abſtrahirt worden, ſo wird, durch eine ſonderbare Uebereilung, das, wovon abſtrahirt wird, dafür genommen, daß es überall nicht anzutreffen ſey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in ſeinem Begriffe enthalten iſt.

Der Begriff von einem Cubicfuße Raum, ich mag mir dieſen denken, wo und wie oft ich wolle, iſt an ſich völlig einerley. Allein zwey Cubicfüße ſind im Raume dennoch bloß durch ihre Oerter unterſchieden (numero diverſa); dieſe ſind Bedingungen der Anſchauung, worin das Object dieſes Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergeſtalt iſt in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerſtreit, wenn nichts verneinendes mit einem bejahenden verbunden worden, und bloß bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der ſinnlichen Anſchauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden ſich Bedingungen (entgegengeſetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abſtrahirt war, die einen Widerſtreit, der freylich nicht logiſch iſt, nemlich aus lauter Poſitivem ein Zero = 0 möglich machen, und man konnte nicht ſagen: daß darum alle Realität unter einander Einſtimmung ſey, weil unter ihren Begriffen kein Widerſtreit angetroffen wird *). Nach bloßen Begriffen

iſt

---

*) Wollte man ſich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: daß wenigſtens realitates Noumena einander nicht entgegen wirken können; ſo müßte man doch ein Beyſpiel von dergleichen reiner und ſinnenfreier Realität an-

fühiſt das Innere das Subſtratum aller Verhältniß oder äußeren Beſtimmungen. Wenn ich alſo von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, ſo kann ich von allem äußeren Verhältniß abſtrahiren, und es muß dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniß, ſondern bloß innere Beſtimmungen bedeutet. Da ſcheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Subſtanz) ſey etwas, was ſchlechthin innerlich iſt, und allen äußeren Beſtimmungen vorgeht, indem es ſie allererſt möglich macht; mithin ſey dieſes Subſtratum ſo etwas, das keine äußere Verhältniſſe mehr in ſich enthält, folglich einfach: (denn die körperlichen Dinge ſind doch immer nur Verhältniſſe, wenigſtens der Theile außer einander;) und weil wir keine ſchlechthin innere Beſtimmungen kennen, als die durch unſern innern Sinn, ſo ſey dieſes Subſtratum nicht allein einfach, ſondern auch (nach der Analogie mit unſerem innern Sinn) durch Vorſtellungen beſtimmt, d. i. alle Dinge wären eigent-

führen, damit man verſtände, ob eine ſolche überhaupt etwas oder gar nichts vorſtelle. Aber es kann kein Beyſpiel nirgend anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als Phaenomena darbietet, und ſo bedeutet dieſer Satz nichts weiter, als daß der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

lich Monaden, oder mit Vorſtellungen begabte einfache Weſen. Dieſes würde auch alles ſeine Richtigkeit haben, gehörete nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenſtände der äußeren Anſchauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abſtrahirt. Denn da zeigt ſich, daß eine beharrliche Erſcheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältniſſe, und gar nichts ſchlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erſte Subſtratum aller äußeren Wahrnehmung ſeyn könne. Durch bloße Begriffe kann ich freylich ohne etwas Innerem nichts Aeußeres denken, eben darum, weil Verhältnißbegriffe doch ſchlechthin gegebene Dinge vorausſetzen, und ohne dieſe nicht möglich ſind. Aber, da in der Anſchauung etwas enthalten iſt, was im bloßen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieſes das Subſtratum, welches durch bloße Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand giebt, nemlich, ein Raum, der, mit allem, was er enthält, aus lauter formalen, oder auch realen Verhältniſſen beſteht, ſo kann ich nicht ſagen: weil, ohne ein Schlechthininneres, kein Ding durch bloße Begriffe vorgeſtellet werden kann, ſo ſey auch in den Dingen ſelbſt, die unter dieſen Begriffen enthalten ſeyn, und ihrer Anſchauung nichts Aeußeres, dem nicht etwas Schlechthininnerliches zum Grunde läge. Denn, wenn wir von allen Bedingungen der Anſchauung abſtrahirt haben, ſo bleibt uns freylich im bloßen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt, und das Verhältniß deſſelben unter einander, wodurch allein das Aeußere möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit aber, die ſich allein auf Abſtraction gründet, findet nicht bey den Dingen ſtatt, ſo fern ſie in der Anſchauung mit ſolchen Beſtimmungen gegeben werden, die bloße Verhältniſſe ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern lediglich Erſcheinungen ſind. Was wir auch nur an der Materie kennen, ſind lauter Verhältniſſe, (das, was wir innre Beſtimmungen derſelben nennen, iſt nur comparativ innerlich;) aber es ſind darunter ſelbſtſtändige und beharrliche, dadurch uns ein beſtimmter Gegenſtand gegeben wird. Daß ich, wenn ich von dieſen Verhältniſſen abſtrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erſcheinung, nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenſtande in abſtracto, wol aber alle Möglichkeit eines ſolchen, der nach bloßen Begriffen beſtimmbar iſt, d. i. eines Noumenon. Freylich macht es ſtutzig, zu hören, daß ein Ding ganz und gar aus Verhältniſſen beſtehen ſolle, aber ein ſolches Ding iſt auch bloße Erſcheinung, und kann gar nicht durch reine Categorien gedacht werden; es beſteht ſelbſt in dem bloßen Verhältniſſe von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben ſo kann man die Verhältniſſe der Dinge in abſtracto, wenn man es mit bloßen Begriffen anfängt, wol nicht anders denken, als daß eines die Urſache von Beſtimmungen in dem andern ſey: denn das iſt unſer Verſtandesbegriff von Verhältniſſen ſelbſt. Allein, da wir alsdenn von aller Anſchauung abſtrahiren, ſo fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander ſeinen Ort beſtimmen kann, nemlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empiriſchen Cauſalität vorhergeht.

Wenn wir unter bloß intelligibelen Gegenſtänden diejenigen Dinge verſtehen, die durch reine Categorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, ſo ſind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unſerer Verſtandesbegriffe iſt bloß die Art unſerer ſinnlichen Anſchauung, wodurch uns Gegenſtände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abſtrahiren, ſo haben die erſtern gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anſchauung, als dieſe unſere ſinnliche iſt, annehmen wollte, ſo würden doch unſere Functionen zu denken in Anſehung derſelben von gar keiner Bedeutung ſeyn. Verſtehen wir darunter nur Gegenſtände einer nichtſinnlichen Anſchauung, von denen unſere Categorien zwar freylich nicht gelten, und von denen wir alſo gar keine Erkenntniß (weder Anſchauung, noch Begriff) jemals haben können, ſo müſſen Noumena in dieſer bloß negativen Bedeutung allerdings zugelaſſen werden: da ſie denn nichts anders ſagen, als: daß unſere Art der Anſchauung nicht auf alle Dinge, ſondern bloß auf Gegengenſtände unſerer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt iſt, und mithin für irgend eine andere Art Anſchauung, und alſo auch für Dinge als Objecte derſelben, Platz übrig bleibt. Aber alsdenn iſt der Begriff eines Noumenon problematiſch, d. i. die Vorſtellung eines Dinges, von dem wir weder ſagen können, daß es möglich, noch daß es unmöglich ſey, indem wir gar keine Art der Anſchauung, als unſere ſinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Categorien, keine von beiden aber einem außerſinnlichen Gegenſtande angemeſſen iſt. Wir können daher das Feld der Gegenſtände unſeres Denkens über die Bedingungen unſerer Sinnlichkeit darum noch nicht poſitiv erweitern, und außer den Erſcheinungen noch Gegenſtände des reinen Denkens, d. i. Noumena, annehmen, weil jene keine anzugebende poſitive Bedeutung haben. Denn man muß von den Categorien eingeſtehen: daß ſie allein noch nicht zur Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt zureichen, und ohne die data der Sinnlichkeit bloß ſubjective Formen der Verſtandeseinheit, aber ohne Gegenſtand, ſeyn würden. Das Denken iſt zwar an ſich kein Product der Sinne, und ſo fern durch ſie auch nicht eingeſchränkt, aber darum nicht ſo fort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beytritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Object iſt. Man kann auch das Noumenon nicht ein ſolches Object nennen; denn dieſes bedeutet eben den problematiſchen Begriff von einem Gegenſtande für eine ganz andere Anſchauung und einen ganz anderen Verſtand, als der unſrige, der mithin ſelbſt ein Problem iſt. Der Begriff des Noumenon iſt alſo nicht der Begriff von einem Object, ſondern die unvermeidlich mit der Einſchränkung unſerer Sinnlichkeit zuſammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anſchauung ganz entbundene Gegenſtände geben möge, welche Frage nur unbeſtimmt beantwortet werden kann, nemlich: daß, weil die ſinnliche Anſchauung nicht auf alle Dinge ohne Unterſchied geht, für mehr und andere Gegenſtände Plaz übrig bleibe, ſie alſo nicht ſchlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines beſtimmten Begriffs aber (da keine Categorie dazu tauglich iſt) auch nicht als Gegenſtände für unſern Verſtand behauptet werden können.

Der Verſtand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum ſein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, daß ſie ſich nicht anmaße, auf Dinge an ſich ſelbſt zu gehen, ſondern lediglich auf Erſcheinungen, ſo denkt er ſich einen Gegenſtand an ſich ſelbſt, aber nur als transſcendentales Object, das die Urſache der Erſcheinung (mithin ſelbſt nicht Erſcheinung) iſt, und weder als Größe, noch als Realität, noch als Subſtanz ꝛc. gedacht werden kann, (weil dieſe Begriffe immer ſinnliche Formen erfordern, in denen ſie einen Gegenſtand beſtimmen;) wovon alſo völlig unbekannt iſt, ob es in uns, oder auch außer uns anzutreffen ſey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieſes Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorſtellung von ihm nicht ſinnlich iſt, ſo ſteht dieſes uns frey. Da wir aber keine von unſeren Verſtandesbegriffen darauf anwenden können, ſo bleibt dieſe Vorſtellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unſerer ſinnlichen Erkenntniß zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu laſſen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verſtand ausfüllen können.

Die Critik dieſes reinen Verſtandes erlaubt es alſo nicht, ſich ein neues Feld von Gegenſtänden, außer denen, die ihm als Erſcheinungen vorkommen können, zu ſchaffen, und in intelligibele Welten, ſogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuſchweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerſcheinbarſte Art verleitet, und allerdings entſchuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: daß der Gebrauch des Verſtandes, wider ſeine Beſtimmung, transſcendental gemacht, und die Gegenſtände, d. i. mögliche Anſchauungen, ſich nach Begriffen, nicht aber Begriffe ſich nach möglichen Anſchauungen (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht) richten müſſen. Die Urſache hievon aber iſt wiederum: daß die Apperception, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen beſtimmten Anordnung der Vorſtellungen vorhergeht. Wir denken alſo Etwas überhaupt, und beſtimmen es einerſeits ſinnlich, allein unterſcheiden doch den allgemeinen und in abſtracto vorgeſtellten Gegenſtand von dieſer Art ihn anzuſchauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn bloß durch Denken zu beſtimmen, übrig, welche zwar eine bloße logiſche Form ohne Inhalt iſt, uns aber dennoch eine Art zu ſeyn ſcheint, wie das Object an ſich exiſtire (Noumenon), ohne auf die Anſchauung zu ſehen, welche auf unſere Sinne eingeſchränkt iſt.

* * *

Ehe wir die transſcendentale Analytik verlaſſen, müſſen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an ſich von nicht ſonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollſtändigkeit des Syſtems erforderlich ſcheinen dürfte. Der höchſte Begriff, von dem man eine Transſcendentalphiloſophie anzufangen pflegt, iſt gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff vorausſetzt, ſo muß noch ein höherer angegeben werden, und dieſer iſt der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt (problematiſch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts ſey). Weil die Categorien die einzigen Begriffe ſind, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ſo wird die Unterſcheidung eines Gegenſtandes, ob er Etwas, oder Nichts ſey, nach der Ordnung und Anweiſung der Categorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem iſt der, ſo alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengeſetzt, und ſo iſt der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenſtand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müſſen, (ens rationis,) oder wie etwa gewiſſe neue Grundkräfte, die man ſich denkt, zwar ohne Widerſpruch, aber auch ohne Beyſpiel aus der Erfahrung gedacht werden, und alſo nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müſſen.

2) Realität iſt Etwas, Negation iſt Nichts, nemlich, ein Begriff von dem Mangel eines Gegenſtandes, wie der Schatten, die Kälte, (nihil privativum).

3) Die bloße Form der Anſchauung, ohne Subſtanz, iſt an ſich kein Gegenſtand, ſondern die bloß formale Bedingung deſſelben (als Erſcheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas ſind, als Formen anzuſchauen, aber ſelbſt keine Gegenſtände ſind, die angeſchauet werden, (ens imaginarium).

4) Der Gegenſtand eines Begriffs, der ſich ſelbſt widerſpricht, iſt Nichts, weil der Begriff nichts iſt, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwey Seiten, (nihil negativum).

Die Tafel dieſer Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieſer gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von ſelber,) würde daher ſo angelegt werden müſſen:

Nichts,
als

1.
Leerer Begriff ohne Gegenſtand,
ens rationis.

2.
Leerer Gegenſtand eines Begriffs,
nihil privativum.

3.
Leere Anſchauung ohne Gegenſtand,
ens imaginarium.

4.
Leerer Gegenſtand ohne Begriff,
nihil negativum.

Man ſiehet, daß das Gedankending (n. 1.) von dem Undinge (n. 4.) dadurch unterſchieden werde, daß jenes nicht unter die Möglichkeiten gezehlt werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widerſprechende) iſt, dieſes aber der Möglichkeit entgegengeſetzt iſt, indem der Begriff ſogar ſich ſelbſt aufhebt. Beide ſind aber leere Begriffe. Dagegen ſind das nihil privativum (n. 2.) und ens imaginarium (n. 3.) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, ſo kann man ſich auch keine Finſterniß, und, wenn nicht ausgedehnte Weſen wahrgenommen worden, keinen Raum vorſtellen. Die Negation ſowol, als die bloße Form der Anſchauung, ſind, ohne ein Reales, keine Objecte.

Der
Transſcendentalen Logik
Zweyte Abtheilung.
Die
Transſcendentale Dialectik.
Einleitung.
I.
Vom transſcendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialectik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, ſie ſey eine Lehre der Wahrſcheinlichkeit; denn dieſe iſt Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniß alſo zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich iſt, und mithin von dem analytiſchen Theile der Logik nicht getrennt werden muß. Noch weniger dürfen Erſcheinung und Schein für einerley gehalten

halten werden. Denn Wahrheit oder Schein ſind nicht im Gegenſtande, ſo fern er angeſchaut wird, ſondern im Urtheile über denſelben, ſo fern er gedacht wird. Man kann alſo zwar richtig ſagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil ſie jederzeit richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen. Daher ſind Wahrheit ſowol als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältniſſe des Gegenſtandes zu unſerm Verſtande anzutreffen. In einem Erkenntniß, das mit den Verſtandesgeſetzen durchgängig zuſammenſtimmt, iſt kein Irrthum. In einer Vorſtellung der Sinne iſt (weil ſie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von ſelbſt von ihren eigenen Geſetzen abweichen. Daher würden weder der Verſtand für ſich allein (ohne Einfluß einer andern Urſache), noch die Sinne für ſich, irren; der erſtere darum nicht, weil, wenn er bloß nach ſeinen Geſetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit dieſen Geſetzen nothwendig übereinſtimmen muß. In der Uebereinſtimmung mit den Geſetzen des Verſtandes beſteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen iſt gar kein Urtheil, weder ein wahres, noch falſches. Weil wir nun außer dieſen beiden Erkenntnißquellen keine andere haben, ſo folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verſtand bewirkt werde, wodurch es geſchieht, daß die ſubjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven zuſammenfließen, und dieſe von ihrer Beſtimmung abweichend machen *), ſo wie ein bewegter Cörper zwar für ſich jederzeit die gerade Linie in derſelben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewegung ausſchlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verſtandes von der Kraft, die ſich mit einmengt, zu unterſcheiden, wird es daher nöthig ſeyn, das irrige Urtheil als die Diagonale zwiſchen zwey Kräften anzuſehen, die das Urtheil nach zwey verſchiedenen Richtungen beſtimmen, die gleichſam einen Winkel einſchließen, und jene zuſammengeſetzte Wirkung in die einfache des Verſtandes und der Sinnlichkeit aufzulöſen, welches in reinen Urtheilen a priori durch transſcendentale Ueberlegung geſchehen muß, wodurch (wie ſchon angezeigt worden) jeder Vorſtellung ihre Stelle in der ihr angemeſſenen Erkenntnißkraft angewieſen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterſchieden wird.

Unſer Geſchäfte iſt hier nicht, vom empiriſchen Scheine (z. B. dem optiſchen) zu handeln, der ſich bey dem

---

*) Die Sinnlichkeit, dem Verſtande untergelegt, als das Object, worauf dieſer ſeine Function anwendet, iſt der Quell realer Erkenntniſſe. Eben dieſelbe aber, ſo fern ſie auf die Verſtandeshandlung ſelbſt einfließt, und ihn zum Urtheilen beſtimmt, iſt der Grund des Irrthums.

dem empiriſchen Gebrauche ſonſt richtiger Verſtandesregeln vorfindet, und durch welchen die Urtheilskraft, durch den Einfluß der Einbildung verleitet wird, ſondern wir haben es mit dem transſcendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundſätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt iſt, als in welchem Falle wir doch wenigſtens einen Probirſtein ihrer Richtigkeit haben würden, ſondern der uns ſelbſt, wider alle Warnungen der Critik, gänzlich über den empiriſchen Gebrauch der Categorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verſtandes hinhält. Wir wollen die Grundſätze, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche dieſe Grenzen überfliegen ſollen, transſcendente Grundſätze nennen. Ich verſtehe aber unter dieſen nicht den transſcendentalen Gebrauch oder Mißbrauch der Categorien, welcher ein bloßer Fehler der nicht gehörig durch Critik gezügelten Urtheilskraft iſt, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verſtande ſein Spiel erlaubt iſt, nicht genug Acht hat; ſondern wirkliche Grundſätze, die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureißen und ſich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumaßen. Daher ſind transſcendental und transſcendent nicht einerley. Die Grundſätze des reinen Verſtandes, die wir oben vortrugen, ſollen bloß von empiriſchem und nicht von transſcendentalem

talem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche ſeyn. Ein Grundſatz aber, der dieſe Schranken wegnimt, ja gar ſie zu überſchreiten gebietet, heißt transſcendent. Kann unſere Critik dahin gelangen, den Schein dieſer angemaßten Grundſätze aufzudecken, ſo werden jene Grundſätze des bloß empiriſchen Gebrauchs, im Gegenſatz mit den letztern, immanente Grundſätze des reinen Verſtandes genannt werden können.

Der logiſche Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform beſteht, (der Schein der Trugſchlüſſe,) entſpringt lediglich aus einem Mangel der Achtſamkeit auf die logiſche Regel. So bald daher dieſe auf den vorliegenden Fall geſchärft wird, ſo verſchwindet er gänzlich. Der transſcendentale Schein dagegen hört gleichwol nicht auf, ob man ihn ſchon aufgedeckt und ſeine Nichtigkeit durch die transſcendentale Critik deutlich eingeſehen hat. (Z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben.) Die Urſache hievon iſt dieſe: daß in unſerer Vernunft (ſubjectiv als ein menſchliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Anſehen objectiver Grundſätze haben, und wodurch es geſchieht, daß die ſubjective Nothwendigkeit einer gewiſſen Verknüpfung unſerer Begriffe, zu Gunſten des Verſtandes, für eine objective Nothwendigkeit, der Beſtimmung der Dinge an ſich ſelbſt, gehalten wird. Eine Illuſion, die gar nicht zu vermeiden iſt, ſo wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher ſcheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtſtrahlen als dieſe ſehen, oder, noch mehr, ſo wenig ſelbſt der Aſtronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer ſcheine, ob er gleich durch dieſen Schein nicht betrogen wird.

Die transſcendentale Dialectik wird alſo ſich damit begnügen, den Schein transſcendenter Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, daß er nicht betriege; daß er aber auch (wie der logiſche Schein) ſogar verſchwinde, und ein Schein zu ſeyn aufhöre, das kann ſie niemals bewerkſtelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illuſion zu thun, die ſelbſt auf ſubjectiven Grundſätzen beruht, und ſie als objective unterſchiebt, anſtatt daß die logiſche Dialectik in Auflöſung der Trugſchlüſſe es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundſätze, oder mit einem gekünſtelten Scheine, in Nachahmung derſelben, zu thun hat. Es giebt alſo eine natürliche und unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, nicht eine, in die ſich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntniſſen, ſelbſt verwickelt, oder die irgend ein Sophiſt, um vernünftige Leute zu verwirren, künſtlich erſonnen hat, ſondern die der menſchlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und ſelbſt, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln, und ſie un-

unabläſſig in augenblickliche Verirrungen zu ſtoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transſcendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande, und endigt bey der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieſer oberſten Erkenntnißkraft eine Erklärung geben ſoll, ſo finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verſtande, einen bloß formalen, d. i. logiſchen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, aber auch einen realen, da ſie ſelbſt den Urſprung gewiſſer Begriffe und Grundſätze enthält, die ſie weder von den Sinnen, noch vom Verſtande entlehnt. Das erſtere Vermögen iſt nun freylich vorlängſt von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu ſchließen (zum Unterſchiede von den unmittelbaren Schlüſſen, conſequentiis immediatis,) erklärt worden; das zweyte aber, welches ſelbſt Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingeſehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logiſches und transſcendentales Vermögen vorkommt, ſo muß ein höherer Begriff von dieſer Erkenntnißquelle geſucht werden, welcher beide Begriffe unter ſich befaßt, indeſſen wir nach der Analogie mit den Verſtandesbegriffen erwarten können, daß der logiſche Begriff zugleich den Schlüſſel zum transſcendentalen, und die Tafel der Functionen der erſteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erkläreten, im erſtern Theile unſerer transſcendentalen Logik, den Verſtand durch das Vermögen der Regeln; hier unterſcheiden wir die Vernunft von demſelben dadurch, daß wir ſie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips iſt zweydeutig, und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniß, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an ſich ſelbſt und ſeinem eigenen Urſprunge nach kein Principium iſt. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch ſogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen ſeyn, kann zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen; er iſt darum aber nicht ſelbſt ein Principium. Die mathematiſchen Axiomen (z. B. zwiſchen zwey Puncten kann nur eine gerade Linie ſeyn,) ſind ſogar allgemeine Erkenntniſſe a priori und werden daher mit Recht, relativiſch auf die Fälle, die unter ihnen ſubſumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht ſagen, daß ich dieſe Eigenſchaft der geraden Linien, überhaupt

haupt und an ſich, aus Principien erkenne, ſondern nur in der reinen Anſchauung.

Ich würde daher Erkenntniß aus Principien diejenige nennen, da ich das Beſondre im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So iſt denn ein jeder Vernunftſchluß eine Form der Ableitung einer Erkenntniß aus einem Princip. Denn der Oberſatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daß alles, was unter der Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniß zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, und der Verſtand dergleichen allgemeine Sätze a priori darbietet, ſo können dieſe denn auch, in Anſehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber dieſe Grundſätze des reinen Verſtandes an ſich ſelbſt ihrem Urſprunge nach, ſo ſind ſie nichts weniger als Erkenntniſſe aus Begriffen. Denn ſie würden auch nicht einmal a priori möglich ſeyn, wenn wir nicht die reine Anſchauung, (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbey zögen. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe deſſen, was überhaupt geſchieht, geſchloſſen werden; vielmehr zeigt der Grundſatz, wie man allererſt von dem, was geſchieht, einen beſtimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetiſche Erkenntniſſe aus Begriffen kann der Verſtand alſo gar nicht verſchaffen, und dieſe ſind es eigentlich, welche ich ſchlechthin Principien nenne: indeſſen, daß alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heißen können.

Es iſt ein alter Wunſch, der, wer weiß wie ſpät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: daß man doch einmal, ſtatt der endloſen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Geſetze, ihre Principien aufſuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniß beſtehen, die Geſetzgebung, wie man ſagt, zu ſimplificiren. Aber die Geſetze ſind hier auch nur Einſchränkungen unſrer Freyheit auf Bedingungen, unter denen ſie durchgängig mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt; mithin gehen ſie auf etwas, was gänzlich unſer eigen Werk iſt, und wovon wir durch jene Begriffe ſelbſt die Urſache ſeyn können. Wie aber Gegenſtände an ſich ſelbſt, wie die Natur der Dinge unter Principien ſtehe und nach bloßen Begriffen beſtimmt werden ſolle, iſt, wo nicht etwas unmögliches, wenigſtens doch ſehr widerſinniſches in ſeiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt ſeyn, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Unterſuchung noch vor uns,) ſo erhellet wenigſtens daraus: daß Erkenntniß aus Principien (an ſich ſelbſt) ganz etwas andres ſey, als bloße Verſtandeserkenntniß, die zwar auch andern Erkenntniſſen in der Form eines Princips vorgehen kann, an ſich ſelbſt aber (ſo fern ſie ſynthetiſch iſt) nicht auf bloßem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in ſich enthält.

Der Verſtand mag ein Vermögen der Einheit der Erſcheinungen vermittelſt der Regeln ſeyn, ſo iſt die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verſtandesregeln unter Principien. So geht alſo niemals zunächſt auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenſtand, ſondern auf den Verſtand, um den mannigfaltigen Erkenntniſſen deſſelben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art iſt, als ſie von dem Verſtande geleiſtet werden kann.

Das iſt der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, ſo weit er, bey gänzlichem Mangel an Beyſpielen (als die erſt in der Folge gegeben werden ſollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B.

Vom logiſchen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterſchied zwiſchen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geſchloſſen wird. Daß in einer Figur, die durch drey gerade Linien begrenzt iſt, drey Winkel ſind, wird unmittelbar erkannt; daß dieſe Winkel aber zuſammen zween rechten gleich ſind, iſt nur geſchloſſen. Weil wir des Schließens beſtändig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, ſo bemerken wir zuletzt dieſen Unterſchied nicht mehr, und halten oft, wie bey dem ſogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geſchloſſen haben. Bey jedem Schluſſe iſt ein Saz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, nemlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und endlich die Schlußfolge (Conſequenz), nach welcher die Wahrheit des lezteren unausbleiblich mit der Wahrheit des erſteren verknüpft iſt. Liegt das geſchloſſene Urtheil ſchon ſo in dem erſten, daß es ohne Vermittelung einer dritten Vorſtellung daraus abgeleitet werden kann, ſo heißt der Schluß unmittelbar (conſequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verſtandesſchluß nennen. Iſt aber, außer der zum Grunde gelegten Erkenntniß, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, ſo heißt der Schluß ein Vernunftſchluß. In dem Saze: alle Menſchen ſind ſterblich, liegen ſchon die Säze: einige Menſchen ſind ſterblich, einige Sterbliche ſind Menſchen, nichts, was unſterblich iſt, iſt ein Menſch, und dieſe ſind alſo unmittelbare Folgerungen aus dem erſteren. Dagegen liegt der Saz: alle Gelehrte ſind ſterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelſt eines Zwiſchenurtheils aus dieſem gefolgert werden.

In jedem Vernunftſchluſſe denke ich zuerſt eine Regel (major) durch den Verſtand. Zweytens ſubſumire ich ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelſt der Urtheilskraft. Endlich beſtimme ich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel (concluſio), mithin a priori durch die Vernunft. Das Verhältniß alſo, welches der Oberſatz, als die Regel, zwiſchen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung vorſtellt, macht die verſchiedenen Arten der Vernunftſchlüſſe aus. Sie ſind alſo gerade dreyfach, ſo wie alle Urtheile überhaupt, ſo fern ſie ſich in der Art unterſcheiden, wie ſie das Verhältniß des Erkenntniſſes im Verſtande ausdrücken, nemlich: categoriſche oder hypothetiſche oder disjunctive Vernunftſchlüſſe.

Wenn, wie mehrentheils geſchieht, die Concluſion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu ſehen, ob es nicht aus ſchon gegebenen Urtheilen, durch die nemlich ein ganz anderer Gegenſtand gedacht wird, fließe: ſo ſuche ich im Verſtande die Aſſertion dieſes Schlußſatzes auf, ob ſie ſich nicht in demſelben unter gewiſſen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine ſolche Bedingung, und läßt ſich das Object des Schlußſatzes unter der gegebenen Bedingung ſubſumiren, ſo iſt dieſer aus der Regel, die auch für andere Gegenſtände der Erkenntniß gilt, gefolgert. Man ſieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verſtandes auf die kleinſte Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchſte Einheit derſelben zu bewirken ſuche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft iſoliren, und iſt ſie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entſpringen, und dadurch ſie ſich auf Gegenſtände bezieht, oder iſt ſie ein bloß ſubalternes Vermögen, gegebenen Erkenntniſſen eine gewiſſe Form zu geben, welche logiſch heißt, und wodurch die Verſtandeserkenntniſſe nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der erſteren in ihrer Sphäre befaßt) untergeordnet werden, ſo viel ſich durch die Vergleichung derſelben will bewerkſtelligen laſſen? Dies iſt die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beſchäftigen. In der That iſt Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verſtand mit ſich ſelbſt in durchgängigen Zuſammenhang zu bringen, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Anſchauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein ſolcher Grundſatz ſchreibt den Objecten kein Geſetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, ſie als ſolche überhaupt zu erkennen und zu beſtimmen, ſondern iſt bloß ein ſubjectives Geſetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unſeres Verſtandes, durch Vergleichung ſeiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derſelben auf die kleinſtmögliche Zahl derſelben zu bringen, ohne daß man deswegen von den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Einhelligkeit, die der

der Gemächlichkeit und Ausbreitung unſeres Verſtandes Vorſchub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage iſt: ob Vernunft an ſich d. i. die reine Vernunft a priori ſynthetiſche Grundſätze und Regeln enthalte, und worin dieſe Principien beſtehen mögen?

Das formale und logiſche Verfahren derſelben in Vernunftſchlüſſen giebt uns hierüber ſchon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transſcendentale Principium derſelben in der ſynthetiſchen Erkenntniß durch reine Vernunft beruhen werde.

Erſtlich geht der Vernunftſchluß nicht auf Anſchauungen, um dieſelbe unter Regeln zu bringen (wie der Verſtand mit ſeinen Categorien), ſondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn alſo reine Vernunft auch auf Gegenſtände geht, ſo hat ſie doch auf dieſe und deren Anſchauung keine unmittelbare Beziehung, ſondern nur auf den Verſtand und deſſen Urtheile, welche ſich zunächſt an die Sinne und deren Anſchauung wenden, um dieſen ihren Gegenſtand zu beſtimmen. Vernunfteinheit iſt alſo nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, ſondern von dieſer, als der Verſtandeseinheit, weſentlich unterſchieden. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, iſt gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeſchriebener Grundſatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne ne dieſe Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus bloßen Begriffen keine ſolche ſynthetiſche Einheit hätte gebieten können.

Zweytens ſucht die Vernunft in ihrem logiſchen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlußſatzes), und der Vernunftſchluß iſt ſelbſt nichts andres als ein Urtheil, vermittelſt der Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Oberſatz). Da nun dieſe Regel wiederum eben demſelben Verſuche der Vernunft ausgeſetzt iſt, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelſt eines Proſyllogismus) geſucht werden muß, ſo lange es angeht, ſo ſiehet man wol, der eigenthümliche Grundſatz der Vernunft überhaupt (im logiſchen Gebrauche) ſey: zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit deſſelben vollendet wird.

Dieſe logiſche Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, daß man annimmt: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin ſelbſt unbedingt iſt, gegeben, (d. i. in dem Gegenſtande und ſeiner Verknüpfung enthalten).

Ein ſolcher Grundſatz der reinen Vernunft iſt aber offenbar ſynthetiſch; denn das Bedingte bezieht ſich analytiſch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müſſen aus demſelben auch verſchiedene ſynthetiſche Sätze entſpringen, wovon der reine Verſtand nichts weiß, als der nur mit Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Syntheſis jederzeit bedingt iſt. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich Statt hat, kann beſonders erwogen werden, nach allen den Beſtimmungen, die es von jedem Bedingten unterſcheiden, und muß dadurch Stoff zu manchen ſynthetiſchen Sätzen a priori geben.

Die aus dieſem oberſten Princip der reinen Vernunft entſpringende Grundſätze werden aber in Anſehung aller Erſcheinungen transſcendent ſeyn, d. i. es wird kein ihm adäquater empiriſcher Gebrauch von demſelben jemals gemacht werden können. Er wird ſich alſo von allen Grundſätzen des Verſtandes (deren Gebrauch völlig immanent iſt, indem ſie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben,) gänzlich unterſcheiden. Ob nun jener Grundſatz: daß ſich die Reihe der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt,) bis zum Unbedingten erſtrecke, ſeine objective Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empiriſchen Verſtandesgebrauch fließen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftſatz gebe, ſondern eine bloß logiſche Vorſchrift, ſich im Aufſteigen zu immer höhern Bedingungen, der Vollſtändigkeit derſelben zu nähern und dadurch die höchſte uns mögliche Vernunfteinheit in unſere Erkenntniß zu bringen; ob, ſage ich, dieſes Bedürfniß der Vernunft durch einen Mißverſtand für einen transſcendentalen Grundſatz der reinen Vernunft gehalten werden, der eine ſolche unbeſchränkte Vollſtändigkeit übereilter Weiſe von der Reihe der Bedingungen in den Gegenſtänden ſelbſt poſtulirt; was aber auch in dieſem Falle für Mißdeutungen und Verblendungen in die Vernunftſchlüſſe, deren Oberſatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition als Poſtulat iſt,) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen ſteigen, einſchleichen mögen: das wird unſer Geſchäfte in der transſcendentalen Dialectik ſeyn, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menſchlichen Vernunft verborgen ſind, entwickeln wollen. Wir werden ſie in zwey Hauptſtücke theilen, deren erſteres von den transſcendenten Begriffen der reinen Vernunft, das zweyte von transſcendenten und dialectiſchen Vernunftſchlüſſen derſelben handeln ſoll.

Der
Transſcendentalen Dialectik
Erſtes Buch.
Von den
Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniß haben mag: ſo ſind ſie doch nicht bloß reflectirte, ſondern geſchloſſene Begriffe. Verſtandesbegriffe werden auch a priori vor der Erfahrung und zum Behuf derſelben gedacht; aber ſie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erſcheinungen, in ſo fern ſie nothwendig zu einem möglichen empiriſchen Bewußtſeyn gehören ſollen. Durch ſie allein wird Erkenntniß und Beſtimmung eines Gegenſtandes möglich. Sie geben alſo zuerſt Stoff zum Schließen, und vor ihnen gehen keine Begriffe a priori von Gegenſtänden vorher, aus denen ſie könnten geſchloſſen werden. Dagegen gründet ſich ihre objective Realität doch lediglich darauf: daß, weil ſie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muß gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt ſchon vorläufig: daß er ſich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beſchränken laſſen, weil er eine Erkenntniß betrifft, von der jede empiriſche nur ein Theil iſt, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empiriſchen Syntheſis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig iſt. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verſtandesbegriffe zum Verſtehen (der Wahrnehmungen). Wenn ſie das Unbedingte enthalten, ſo betreffen ſie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches ſelbſt aber niemals ein Gegenſtand der Erfahrung iſt: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüſſen aus der Erfahrung führt, und wornach ſie den Grad ihres empiriſchen Gebrauchs ſchätzet und abmiſſet, niemals aber ein Glied der empiriſchen Syntheſis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, deſſen ungeachtet, objective Gültigkeit, ſo können ſie conceptus ratiocinati (richtig geſchloſſene Begriffe) heißen; wo nicht, ſo ſind ſie wenigſtens durch einen Schein des Schließens erſchlichen, und mögen conceptus ratiocinantes (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieſes aber allererſt in dem Hauptſtücke von den dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, ſo können wir darauf noch nicht Rückſicht nehmen, ſondern werden vorläufig, ſo wie wir die reinen Verſtandesbegriffe Categorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und ſie transſcendentale Ideen nennen, dieſe Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des
Erſten Buchs der transſcendentalen Dialectik
Erſter Abſchnitt.
Von
den Ideen überhaupt.

Bey dem großen Reichthum unſerer Sprachen findet ſich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der ſeinem Begriffe genau anpaßt, und in deſſen Ermangelung er weder andern, noch ſo gar ſich ſelbſt recht verſtändlich werden kann. Neue Wörter zu ſchmieden, iſt eine Anmaßung zum Geſetzgeben in Sprachen, die ſelten gelingt, und, ehe man zu dieſem verzweifelten Mittel ſchreitet, iſt es rathſam, ſich in einer todten und gelehrten Sprache umzuſehen, ob ſich daſelbſt nicht dieſer Begriff ſamt ſeinem angemeſſenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch deſſelben durch Unbehutſamkeit ihrer Urheber auch etwas ſchwankend geworden wäre, ſo iſt es doch beſſer, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu beveſtigen, (ſollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieſelbe im Sinne gehabt habe,) als ſein Geſchäfte nur dadurch zu verderben, daß man ſich unverſtändlich machte.

Um deswillen, wenn ſich etwa zu einem gewiſſen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in ſchon eingeführter Bedeutung dieſem Begriffe genau anpaßt, deſſen Unterſcheidung von andern verwandten Begriffen von großer Wichtigkeit iſt, ſo iſt es rathſam, damit nicht verſchwenderiſch umzugehen, oder es bloß zur Abwechſelung, ſynonymiſch, ſtatt anderer zu gebrauchen, ſondern ihm ſeine eigenthümliche Bedeutung ſorgfältig aufzubehalten; weil es ſonſt leichtlich geſchieht, daß, nachdem der Ausdruck die Aufmerkſamkeit nicht beſonders beſchäftigt, ſondern ſich unter dem Haufen anderer von ſehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verlohren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bediente ſich des Ausdrucks Idee ſo, daß man wol ſieht, er habe darunter etwas verſtanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, ſondern welches ſo gar die Begriffe des Verſtandes, mit denen ſich Ariſtoteles beſchäftigte, weit überſteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen ſind bey ihm Urbilder der Dinge ſelbſt, und nicht bloß Schlüſſel zu möglichen Erfahrungen, wie die Categorien. Nach ſeiner Meynung floſſen ſie aus der höchſten Vernunft aus, von da ſie der menſchlichen zu Theil geworden, die ſich aber jetzt nicht mehr in ihrem urſprünglichen Zuſtande befindet, ſondern mit Mühe die alten, jetzt ſehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philoſophie heißt) zurückrufen muß. Ich will mich hier in keine litterariſche Unterſuchung einlaſſen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philoſoph mit ſeinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, daß es gar nichts ungewöhnliches ſey, ſowol im gemeinen Geſpräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfaſſer über ſeinen Gegenſtand äußert, ihn ſo gar beſſer zu verſtehen, als er ſich ſelbſt verſtand, indem er ſeinen Begriff nicht genugſam beſtimmte, und dadurch bisweilen ſeiner eigenen Abſicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte ſehr wohl, daß unſere Erkenntnißkraft ein weit höheres Bedürfniß fühle, als bloß Erſcheinungen nach ſynthetiſcher Einheit buchſtabiren, um ſie als Erfahrung leſen zu können, und daß unſere Vernunft natürlicher Weiſe ſich zu Erkenntniſſen aufſchwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenſtand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdeſtoweniger ihre Realität haben und keinesweges bloße Hirngeſpinſte ſeyn.

Plato fand ſeine Ideen vorzüglich in allem was practiſch iſt *), d. i. auf Freyheit beruht, welche ihrerſeits unter Erkenntniſſen ſteht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft ſind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung ſchöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beyſpiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muſter zum Erkenntnißquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umſtänden wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweydeutiges Unding machen. Dagegen wird ein jeder inne, daß, wenn ihm jemand

---

*) Er dehnte ſeinen Begriff freylich auch auf ſpeculative Erkenntniſſe aus, wenn ſie nur rein und völlig a priori gegeben waren, ſo gar über die Mathematik, ob dieſe gleich ihren Gegenſtand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, ſo wenig als in der myſtiſchen Deduction dieſer Ideen, oder den Uebertreibungen, dadurch er ſie gleichſam hypoſtaſirte; wiewol die hohe Sprache, deren er ſich in dieſem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemeſſenen Auslegung ganz wohl fähig iſt.

als Muſter der Tugend vorgeſtellt wird, er doch immer das wahre Original bloß in ſeinem eigenen Kopfe habe, womit er dieſes angebliche Muſter vergleicht, und es bloß darnach ſchätzt. Dieſes iſt aber die Idee der Tugend, in Anſehung deren alle mögliche Gegenſtände der Erfahrung zwar als Beyſpiele, (Beweiſe der Thunlichkeit desjenigen im gewiſſen Grade, was der Begriff der Vernunft heiſcht,) aber nicht als Urbilder Dienſte thun. Daß niemals ein Menſch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiſet gar nicht etwas Chimäriſches in dieſem Gedanken. Denn es iſt gleichwol alles Urtheil, über den moraliſchen Werth oder Unwerth, nur vermittelſt dieſer Idee möglich; mithin liegt ſie jeder Annäherung zur moraliſchen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, ſo weit auch die ihrem Grade nach nicht zu beſtimmende Hinderniſſe in der menſchlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die platoniſche Republik iſt, als ein vermeintlich auffallendes Beyſpiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, daß der Philoſoph behauptete, niemals würde ein Fürſt wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde beſſer thun, dieſem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe läßt) durch neue Bemühungen in Licht zu ſtellen, als ihn, unter dem ſehr elenden und ſchädlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bey Seite zu ſetzen. Eine Verfaſſung von der größten menſchlichen Freyheit nach Geſetzen, welche machen, daß jedes Freyheit mit der andern ihrer zuſammen beſtehen kann, (nicht von der größeſten Glückſeligkeit, denn dieſe wird ſchon von ſelbſt folgen;) iſt doch wenigſtens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im erſten Entwurfe einer Staatsverfaſſung, ſondern auch bey allen Geſetzen zum Grunde legen muß, und wobey man anfänglich von den gegenwärtigen Hinderniſſen abſtrahiren muß, die vielleicht nicht ſowol aus der menſchlichen Natur unvermeidlich entſpringen mögen, als vielmehr aus der Vernachläſſigung der ächten Ideen bey der Geſetzgebung. Denn nichts kann ſchädlicheres und eines Philoſophen unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerſtreitende Erfahrung, die doch gar nicht exiſtiren würde, wenn jene Anſtalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren ſtatt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil ſie aus Erfahrung geſchöpft worden, alle gute Abſicht vereitelt hätten. Je übereinſtimmender die Geſetzgebung und Regierung mit dieſer Idee eingerichtet wären, deſto ſeltener würden allerdings die Strafen werden, und da iſt es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet,) daß bey einer vollkommenen Anordnung derſelben gar keine dergleichen nöthig ſeyn würden. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, ſo iſt die Idee doch ganz richtig, welche dieſes Maximum zum Urbilde aufſtellt, um nach demſelben die geſetzliche Verfaſſung der Menſchen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchſte Grad ſeyn mag, bey welchem die Menſchheit ſtehen bleiben müſſe, und wie groß alſo die Kluft, die zwiſchen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, ſeyn möge, das kann und ſoll niemand beſtimmen, eben darum, weil es Freyheit iſt, welche jede angegebene Grenze überſteigen kann.

Aber nicht bloß in demjenigen, wobey die menſchliche Vernunft wahrhafte Cauſalität zeigt, und wo Ideen wirkende Urſachen (der Handlungen und ihrer Gegenſtände) werden, nemlich im Sittlichen, ſondern auch in Anſehung der Natur ſelbſt, ſieht Plato mit Recht deutliche Beweiſe ihres Urſprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich alſo auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß ſie nur nach Ideen möglich ſeyn; daß zwar kein einzelnes Geſchöpf, unter den einzelnen Bedingungen ſeines Daſeyns, mit der Idee des Vollkommenſten ſeiner Art congruire, (ſo wenig wie der Menſch mit der Idee der Menſchheit, die er ſogar ſelbſt als das Urbild ſeiner Handlungen in ſeiner Seele trägt,) daß gleichwol jene Ideen im höchſten Verſtande einzeln, unveränderlich, durchgängig beſtimmt, und die urſprünglichen Urſachen der Dinge ſind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im

Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat ſey. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks abſondert, ſo iſt der Geiſtesſchwung des Philoſophen, von der copeylichen Betrachtung des Phyſiſchen der Weltordnung zu der architectoniſchen Verknüpfung derſelben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzuſteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Anſehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Geſetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung ſelbſt (des Guten) allererſt möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienſt, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empiriſchen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch ſie hat aufgehoben werden ſollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und iſt der Quell der Wahrheit; in Anſehung der ſittlichen Geſetze aber iſt Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es iſt höchſt verwerflich, die Geſetze über das, was ich thun ſoll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einſchränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieſer Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philoſophie ausmacht, beſchäftigen wir uns jetzt mit einer nicht ſo glänzenden, aber doch auch nicht verdienſtloſen Arbeit, nemlich: den Boden zu jenen majeſtätiſchen ſittlichen Gebäuden eben und baufeſt zu machen, in welchem ſich allerley Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuverſicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unſicher machen. Der transſcendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen, ſind es alſo, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluß der reinen Vernunft und den Werth derſelben gehörig beſtimmen und ſchätzen zu können. Doch, ehe ich dieſe vorläufige Einleitung bey Seite lege, erſuche ich diejenige, denen Philoſophie am Herzen liegt, (welches mehr geſagt iſt, als man gemeiniglich antrifft,) wenn ſie ſich durch dieſes und das Nachfolgende überzeugt finden ſollten, den Ausdruck Idee ſeiner urſprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerley Vorſtellungsarten in ſorgloſer Unordnung bezeichnet werden, gerathe, und die Wiſſenſchaft dabey einbüße. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorſtellungsart gehörig angemeſſen ſind, ohne daß wir nöthig haben, in das Eigenthum einer anderen einzugreifen. Hier iſt eine Stufenleiter derſelben. Die Gattung iſt Vorſtellung überhaupt (repraeſentatio). Unter ihr ſteht die Vorſtellung mit Bewußtſeyn (perceptio). Eine Perception, die ſich lediglich auf das Subject, als die Modification ſeines Zuſtandes bezieht, iſt Empfindung (ſenſatio), eine objective Perception iſt Erkenntniß (cognitio). Dieſe iſt entweder Anſchauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht ſich unmittelbar auf den Gegenſtand und iſt einzeln; dieſer mittelbar, vermittelſt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein ſeyn kann. Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder reiner Begriff, und der reine Begriff, ſo fern er lediglich im Verſtande ſeinen Urſprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überſteigt, iſt die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der ſich einmal an dieſe Unterſcheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorſtellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie iſt nicht einmal Notion (Verſtandesbegriff) zu nennen.

Des
Erſten Buchs der transſcendentalen Dialectik
Zweyter Abſchnitt.
Von den transſcendentalen Ideen.

Die transſcendentale Analytik gab uns ein Beyſpiel, wie die bloße logiſche Form unſerer Erkenntniß den Urſprung von reinen Begriffen a priori enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenſtände vorſtellen, oder vielmehr die ſynthetiſche Einheit anzeigen, welche allein eine empiriſche Erkenntniß von Gegenſtänden möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Syntheſis der Anſchauungen verwandelt) brachte Categorien hervor, welche allen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben ſo können wir erwarten, daß die Form der Vernunftſchlüſſe, wenn man ſie auf die ſynthetiſche Einheit der Anſchauungen, nach Maaßgebung der Categorien, anwendet, den Urſprung beſonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transſcendentale Ideen nennen können, und die den Verſtandesgebrauch im Ganzen der geſamten Erfahrung nach Principien beſtimmen werden.

Die Function der Vernunft bey ihren Schlüſſen beſtand in der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen, und der Vernunftſchluß ſelbſt iſt ein Urtheil, welches a priori in dem ganzen Umfange ſeiner Bedingung beſtimmt wird. Den Satz: Cajus iſt ſterblich, könnte ich auch bloß durch den Verſtand aus der Erfahrung ſchöpfen. Allein ich ſuche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Aſſertion überhaupt) dieſes Urtheils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menſchen;) und nachdem ich unter dieſe Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menſchen ſind ſterblich) ſubſumirt habe: ſo beſtimme ich darnach die Erkenntniß meines Gegenſtandes (Cajus iſt ſterblich).

Demnach reſtringiren wir in der Concluſion eines Vernunftſchluſſes ein Prädicat auf einen gewiſſen Gegenſtand,

ſtand, nachdem wir es vorher in dem Oberſatz in ſeinem ganzen Umfange unter einer gewiſſen Bedingung gedacht haben. Dieſe vollendete Größe des Umfanges, in Beziehung auf eine ſolche Bedingung, heißt die Allgemeinheit (Univerſalitas). Dieſer entſpricht in der Syntheſis der Anſchauungen die Allheit (Univerſitas) oder Totalität der Bedingungen. Alſo iſt der transſcendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit ſelbſt unbedingt iſt: ſo kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, ſo fern er einen Grund der Syntheſis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältniſſes es nun giebt, die der Verſtand vermittelſt der Categorien ſich vorſtellt, ſo vielerley reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird alſo erſtlich ein Unbedingtes der categoriſchen Syntheſis in einem Subject, zweytens der hypothetiſchen Syntheſis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem zu ſuchen ſeyn.

Es giebt nemlich eben ſo viel Arten von Vernunftſchlüſſen, deren jede durch Proſyllogiſmen zum Unbedingten fortſchreitet, die eine zum Subject, welches ſelbſt nicht mehr Prädicat iſt, die andre zur Vorausſetzung, die nichts weiter vorausſetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich iſt, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher ſind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Syntheſis der Bedingungen wenigſtens als Aufgaben, um die Einheit des Verſtandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzuſetzen, nothwendig und in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens dieſen transſcendentalen Begriffen an einem ihnen angemeſſenen Gebrauch in concreto fehlen, und ſie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verſtand in die Richtung zu bringen, darin ſein Gebrauch, indem er aufs äußerſte erweitert, zugleich mit ſich ſelbſt durchgehends einſtimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinſchaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, ſo ſtoßen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwol, nach einer ihm durch langen Mißbrauch anhängenden Zweydeutigkeit, nicht ſicher brauchen können. Das Wort abſolut iſt eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemeſſen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derſelben Sprache genau anpaßt, und deſſen Verluſt, oder welches eben ſo viel iſt, ſein ſchwankender Gebrauch daher auch den Verluſt des Begriffs ſelbſt nach ſich ziehen muß, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar ſehr beſchäftigt, ohne großen Nachtheil aller transſcendentalen Beurtheilungen nicht entbehrt werden kann. Das Wort abſolut wird jetzt öfters gebraucht, um bloß anzuzeigen, daß etwas von einer Sache an ſich ſelbſt betrachtet und alſo innerlich gelte. In dieſer Bedeutung würde abſolutmöglich das bedeuten, was an ſich ſelbſt (interne) möglich iſt, welches in der That das wenigſte iſt, was man von einem Gegenſtande ſagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, daß etwas in aller Beziehung (uneingeſchränkt) gültig iſt, (z B. die abſolute Herrſchaft,) und abſolutmöglich würde in dieſer Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Abſicht in aller Beziehung möglich iſt, welches wiederum das meiſte iſt, was ich über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. Nun treffen zwar dieſe Bedeutungen mannigmal zuſammen. So iſt z E. was innerlich unmöglich iſt, auch in aller Beziehung, mithin abſolut, unmöglich. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weiſe ſchließen, daß, weil etwas an ſich ſelbſt möglich iſt, es darum auch in aller Beziehung, mithin abſolut, möglich ſey. Ja von der abſoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, daß ſie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und alſo mit dieſer nicht als gleichbedeutend angeſehen werden müſſe. Deſſen Gegentheil innerlich unmöglich iſt, deſſen Gegentheil iſt freylich auch in aller Abſicht unmöglich, mithin iſt es ſelbſt abſolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt ſchließen, was abſolut nothwendig iſt, deſſen Gegentheil ſey innerlich unmöglich, d. i. die abſolute Nothwendigkeit der Dinge ſey eine innere Nothwendigkeit; denn dieſe innere Nothwendigkeit iſt in gewiſſen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindeſten Begriff verbinden können; dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz beſondere Beſtimmungen bey ſich führt. Weil nun der Verluſt eines Begriffs von großer Anwendung in der ſpeculativen Weltweisheit dem Philoſophen niemals gleichgültig ſeyn kann, ſo hoffe ich, es werde ihm die Beſtimmung und ſorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig ſeyn.

In dieſer erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: abſolut, bedienen, und es dem bloß comparativ oder in beſonderer Rückſicht Gültigen entgegenſetzen; denn dieſes letztere iſt auf Bedingungen reſtringirt, jenes aber gilt ohne Reſtriction.

Nun geht der transſcendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die abſolute Totalität in der Syntheſis der Bedingungen, und endigt niemals, als bey dem ſchlechthin, d. i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Denn die reine Vernunft überläßt alles dem Verſtande, der ſich zunächſt auf die Gegenſtände der Anſchauung oder vielmehr deren Syntheſis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält ſich allein die abſolute Totalität im Gebrauche der Verſtandesbegriffe vor, und ſucht die ſynthetiſche Einheit, welche in der Categorie gedacht wird, bis zum Schlechthinunbedingten hinauszuführen. Man kann daher dieſe die Vernunfteinheit der Erſcheinungen, ſo wie jene, welche die Categorie ausdrückt, Verſtandeseinheit nennen. So bezieht ſich demnach die Vernunft nur auf den Verſtandesgebrauch, und zwar nicht ſo fern dieſer den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die abſolute Totalität der Bedingungen iſt kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt iſt.) ſondern um ihm die Richtung auf eine gewiſſe Einheit vorzuſchreiben, von der der Verſtand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verſtandeshandlungen, in Anſehung eines jeden Gegenſtandes, in ein abſolutes Ganzes zuſammen zu faſſen. Daher iſt der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transſcendent, indeſſen daß der von den reinen Verſtandesbegriffen, ſeiner Natur nach, jederzeit immanent ſeyn muß, indem er ſich bloß auf mögliche Erfahrung einſchränkt.

Ich verſtehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenſtand in den Sinnen gegeben werden kann. Alſo ſind unſere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe transſcendentale Ideen.

Sie ſind Begriffe der reinen Vernunft: denn ſie betrachten alles Erfahrungserkenntniß als beſtimmt durch eine abſolute Totalität der Bedingungen. Sie ſind nicht willkührlich erdichtet, ſondern durch die Natur der Vernunft ſelbſt aufgegeben, und beziehen ſich daher nothwendiger Weiſe auf den ganzen Verſtandesgebrauch. Sie ſind endlich transſcendent und überſteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher alſo niemals ein Gegenſtand vorkommen kann, der der transſcendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt; ſo ſagt man dem Object nach (als von einem Gegenſtande des reinen Verſtandes) ſehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Anſehung ſeiner Wirklichkeit unter empiriſcher Bedingung) eben darum ſehr wenig, weil ſie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals congruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im bloß ſpeculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Abſicht iſt, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben ſo viel iſt, als ob der Begriff ganz und gar verfehlet würde; ſo heißt es von einem dergleichen Begriffe: er iſt nur eine Idee. So würde man ſagen können: das abſolute Ganze aller Erſcheinungen iſt nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, ſo bleibt es ein Problem ohne alle Auflöſung. Dagegen, weil es im practiſchen Gebrauch des Verſtandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun iſt, ſo kann die Idee der practiſchen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, in concreto gegeben werden, ja ſie iſt die unentbehrliche Bedingung jedes practiſchen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung iſt jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht beſtimmbaren Grenzen, alſo jederzeit unter dem Einfluſſe des Begriffs einer abſoluten Vollſtändigkeit. Demnach iſt die practiſche Idee jederzeit höchſt fruchtbar und in Anſehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft ſogar Cauſalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichſam geringſchätzig ſagen: ſie iſt nur eine Idee; ſondern eben darum, weil ſie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke iſt, ſo muß ſie allem Practiſchen als urſprüngliche, zum wenigſten einſchränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transſcendentalen Vernunftbegriffen ſagen müſſen: ſie ſind nur Ideen; ſo werden wir ſie doch keinesweges für überflüſſig und nichtig anzuſehen haben. Denn, wenn ſchon dadurch kein Object beſtimmt werden kann, ſo können ſie doch im Grunde und unbemerkt dem Verſtande zum Canon ſeines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenſtand mehr erkennt, als er nach ſeinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieſer Erkenntniß beſſer und weiter geleitet wird. Zu geſchweigen, daß ſie vielleicht von den Naturbegriffen zu den practiſchen einen Uebergang möglich machen, und den moraliſchen Ideen ſelbſt auf ſolche Art Haltung und Zuſammenhang mit den ſpeculativen Erkenntniſſen der Vernunft verſchaffen können. Ueber alles dieſes muß man den Aufſchluß in dem Verfolg erwarten.

Unſerer Abſicht gemäß ſetzen wir aber hier die practiſchen Ideen bey Seite, und betrachten daher die Vernunft nur im ſpeculativen, und in dieſem noch enger, nemlich nur im transſcendentalen Gebrauch. Hier müſſen wir nun denſelben Weg einſchlagen, den wir oben bey der Deduction der Categorien nahmen; nemlich, die logiſche Form der Vernunfterkenntniß erwägen, und ſehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an ſich ſelbſt, als ſynthetiſch a priori beſtimmt, in Anſehung einer oder der andern Function der Vernunft, anzuſehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewiſſen logiſchen Form der Erkenntniß betrachtet, iſt das Vermögen zu ſchließen, d. i. mittelbar (durch die Subſumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil iſt die allgemeine Regel (Oberſatz, Major). Die Subſumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel iſt der Unterſatz (Minor). Das wirkliche Urtheil, welches die Aſſertion der Regel in dem ſubſumirten Falle ausſagt, iſt der Schlußſatz

(Concluſio). Die Regel nemlich ſagt etwas allgemein unter einer gewiſſen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel ſtatt. Alſo wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der dieſe Bedingung bey ſich führt) als gültig angeſehen. Man ſiehet leicht, daß die Vernunft durch Verſtandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntniſſe gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Cörper ſind veränderlich, nur dadurch gelange, daß ich von dem entfernetern Erkenntniß (worin der Begriff des Cörpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält,) anfange: alles Zuſammengeſetzte iſt veränderlich; von dieſem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des erſteren ſteht: die Cörper ſind zuſammengeſetzt; und von dieſem allererſt zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniß (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich ſind die Cörper veränderlich; ſo bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämiſſen) zu einer Erkenntniß (Concluſion) gelanget. Nun läßt ſich eine jede Reihe, deren Exponent (des categoriſchen oder hypothetiſchen Urtheils) gegeben iſt, fortſetzen; mithin führt eben dieſelbe Vernunfthandlung zur ratiocinatio polyſyllogiſtica, welches eine Reihe von Schlüſſen iſt, die entweder auf der Seite der Bedingungen (per proſyllogiſmos), oder des Bedingten (per epiſyllogiſmos), in unbeſtimmte Weiten fortgeſetzet werden kann.

Man wird aber bald inne, daß die Kette, oder Reihe der Proſyllogiſmen, d. i. der gefolgerten Erkenntniſſe auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniß, mit andern Worten: die aufſteigende Reihe der Vernunftſchlüſſe, ſich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müſſe, als die abſteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Epiſyllogiſmen. Denn, da im erſteren Falle das Erkenntniß (concluſio) nur als bedingt gegeben iſt: ſo kann man zu demſelben vermittelſt der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigſtens unter der Vorausſetzung, daß alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben ſind, (Totalität in der Reihe der Prämiſſen,) weil nur unter deren Vorausſetzung das vorliegende Urtheil a priori möglich iſt; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werdende und nicht ſchon ganz vorausgeſetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher, wenn eine Erkenntniß als bedingt angeſehen wird, ſo iſt die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufſteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzuſehen. Wenn aber eben dieſelbe Erkenntniß zugleich als Bedingung anderer Erkenntniſſe angeſehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in abſteigender Linie ausmachen, ſo kann die Vernunft ganz gleichgültig ſeyn, wie weit dieſer Fortgang ſich a parte poſteriori erſtrecke, und ob gar überall Totalität dieſer Reihe möglich ſey; weil ſie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Concluſion nicht bedarf, indem dieſe durch ihre Gründe a parte priori ſchon hinreichend beſtimmt und geſichert iſt. Es mag nun ſeyn, daß auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämiſſen ein Erſtes habe, als oberſte Bedingung, oder nicht, und alſo a parte priori ohne Grenzen; ſo muß ſie doch Totalität der Bedingung enthalten, geſetzt, daß wir niemals dahin gelangen könnten, ſie zu faſſen, und die ganze Reihe muß unbedingt wahr ſeyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entſpringende Folgerung angeſehen wird, als wahr gelten ſoll. Dieſes iſt eine Foderung der Vernunft, die ihr Erkenntniß als a priori beſtimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an ſich ſelbſt, und denn bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet iſt, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die ſelbſt unbedingter Weiſe wahr iſt.

Des
Erſten Buchs der Transſcendentalen Dialectik

Dritter Abſchnitt.

Syſtem der transſcendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logiſchen Dialectik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, und lediglich den falſchen Schein in der Form der Vernunftſchlüſſe aufdeckt, ſondern mit einer transſcendentalen, welche, völlig a priori, den Urſprung gewiſſer Erkenntniſſe aus reiner Vernunft, und geſchloſſener Begriffe, deren Gegenſtand empiriſch gar nicht gegeben werden kann, die alſo gänzlich außer dem Vermögen des reinen Verſtandes liegen, enthalten ſoll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transſcendentale Gebrauch unſerer Erkenntniß, ſowol in Schlüſſen, als Urtheilen, auf den logiſchen haben muß, abgenommen: daß es nur drey Arten von dialectiſchen Schlüſſen geben werde, die ſich auf die dreyerley Schlußarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntniſſen gelangen kann, und daß in allem ihr Geſchäfte ſey, von der bedingten Syntheſis, an die der Verſtand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzuſteigen, die er niemals erreichen kann.

Nun iſt das Allgemeine aller Beziehung, die unſere Vorſtellungen haben können, 1) die Beziehung aufs

Subject, 2) die Beziehung auf Objecte, und zwar entweder als Erſcheinungen, oder als Gegenſtände des Denkens überhaupt. Wenn man dieſe Untereintheilung mit der oberen verbindet, ſo iſt alles Verhältniß der Vorſtellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreyfach: 1. das Verhältniß zum Subject, 2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erſcheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der ſynthetiſchen Einheit der Vorſtellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transſcendentale Ideen) aber mit der unbedingten ſynthetiſchen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transſcendentale Ideen ſich unter drey Claſſen bringen laſſen, davon die erſte die abſolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweyte die abſolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erſcheinung, die dritte die abſolute Einheit der Bedingung aller Gegenſtände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject iſt der Gegenſtand der Pſychologie, der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Welt) der Gegenſtand der Coſmologie, und das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Weſen aller Weſen) der Gegenſtand der Theologie. Alſo giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transſcendentalen Seelenlehre (pſychologia rationalis), zu einer transſcendentalen

Weltwiſſenſchaft (coſmologia rationalis), endlich auch zu einer transſcendentalen Gotteserkenntniß (Theologia transſcendentalis) an die Hand. Der bloße Entwurf ſogar zu einer ſowol als der andern dieſer Wiſſenſchaften, ſchreibt ſich gar nicht von dem Verſtande her, ſelbſt wenn er gleich mit dem höchſten logiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüſſen, verbunden wäre, um von einem Gegenſtande deſſelben (Erſcheinung) zu allen anderen bis in die entlegenſten Glieder der empiriſchen Syntheſis fortzuſchreiten, ſondern iſt lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter dieſen drey Titeln aller transſcendentalen Ideen für modi der reinen Vernunftbegriffe ſtehen, wird in dem folgenden Hauptſtücke vollſtändig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Categorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf Gegenſtände, ſondern auf die Verſtandesbegriffe von denſelben. Eben ſo wird ſich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen laſſen, wie die Vernunft lediglich durch den ſynthetiſchen Gebrauch eben derſelben Function, deren ſie ſich zum categoriſchen Vernunftſchluſſe bedient, nothwendiger Weiſe auf den Begriff der abſoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müſſe, wie das logiſche Verfahren in hypothetiſchen Ideen die vom Schlechthinunbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die bloße Form des disjunctijunctiven Vernunftſchluſſes den höchſten Vernunftbegriff von einem Weſen aller Weſen nothwendiger Weiſe nach ſich ziehen müſſe; ein Gedanke, der beym erſten Anblick äußerſt paradox zu ſeyn ſcheint.

Von dieſen transſcendentalen Ideen iſt eigentlich keine objective Deduction möglich, ſo wie wir ſie von den Categorien liefern konnten. Denn in der That haben ſie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum, weil ſie nur Ideen ſind. Aber eine ſubjective Anleitung derſelben aus der Natur unſerer Vernunft konnten wir unternehmen, und die iſt im gegenwärtigen Hauptſtücke auch geleiſtet worden.

Man ſieht leicht, daß die reine Vernunft nichts anders zur Abſicht habe, als die abſolute Totalität der Syntheſis auf der Seite der Bedingungen, (es ſey der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz,) und daß ſie mit der abſoluten Vollſtändigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu ſchaffen habe. Denn nur allein jener bedarf ſie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszuſetzen, und ſie dadurch dem Verſtande a priori zu geben. Iſt aber eine vollſtändig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, ſo bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Anſehung der Fortſetzung der Reihe; denn der Verſtand thut jeden Schritt abwerts, von der Bedingung zum Bedingten, von ſelber. Auf ſolche Weiſe dienen die tranſſcendentalen Ideen nur zum Aufſteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Anſehung des Hinabgehens zum Bedingten aber, giebt es zwar einen weit erſtreckten logiſchen Gebrauch, den unſere Vernunft von den Verſtandesgeſetzen macht, aber gar keinen tranſſcendentalen, und, wenn wir uns von der abſoluten Totalität einer ſolchen Syntheſis (des progreſſus) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, ſo iſt dieſes ein Gedankending (ens rationis), welches nur willkührlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgeſetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität ſeiner Bedingungen, aber nicht ſeiner Folgen, vorausgeſetzt. Folglich iſt ein ſolcher Begriff keine tranſſcendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr: daß unter den tranſſcendentalen Ideen ſelbſt ein gewiſſer Zuſammenhang und Einheit hervorleuchte, und daß die reine Vernunft, vermittelſt ihrer, alle ihre Erkenntniſſe in ein Syſtem bringe. Von der Erkenntniß ſeiner ſelbſt (der Seele) zur Welterkenntniß, und, vermittelſt dieſer, zum Urweſen fortzugehen, iſt ein ſo natürlicher Fortſchritt, daß er dem logiſchen Fortgange der Vernunft von den

Prämiſſen zum Schlußſatze ähnlich ſcheint *). Ob nun hier wirklich eine Verwandtſchaft von der Art, als zwiſchen dem logiſchen und transſcendentalen Verfahren, in geheim zum Grunde liege, iſt auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieſer Unterſuchungen allererſt erwarten muß. Wir haben vorläufig unſern Zweck ſchon erreicht, da wir die transſcen-

den,

---

*) Die Metaphyſik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforſchung nur drey Ideen: **Gott**, **Freyheit** und **Unſterblichkeit**, ſo daß der zweyte Begriff, mit dem erſten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlußſatz, führen ſoll. Alles, womit ſich dieſe Wiſſenſchaft ſonſt beſchäfftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu dieſen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf ſie nicht zum Behuf der Naturwiſſenſchaft, ſondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einſicht in dieſelben würde **Theologie**, **Moral**, und, durch beider Verbindung, **Religion**, mithin die höchſten Zwecke unſeres Daſeyns, bloß vom ſpeculativen Vernunftvermögen und ſonſt von nichts anderem abhängig machen. In einer ſyſtematiſchen Vorſtellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die ſynthetiſche, die ſchicklichſte ſeyn; aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muß, wird die analytiſche, welche dieſe Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemeſſener ſeyn, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniß Gottes fortgehen, unſeren großen Entwurf zu vollziehen.

dentalen Begriffe der Vernunft, die ſich ſonſt gewöhnlich in der Theorie der Philoſophen unter andere miſchen, ohne daß dieſe ſie einmal von Verſtandesbegriffen gehörig unterſcheiden, aus dieſer zweydeutigen Lage haben herausziehen, ihren Urſprung, und dadurch zugleich ihre beſtimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und ſie in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange haben vorſtellen können, wodurch ein beſonderes Feld für die reine Vernunft abgeſteckt und eingeſchränkt wird.

Der
Transſcendentalen Dialectik
Zweytes Buch.
Von den
dialectiſchen Schlüſſen der reinen Vernunft.

Man kann ſagen, der Gegenſtand einer bloßen transſcendentalen Idee ſey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich dieſe Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren urſprünglichen Geſetzen erzeugt worden. Denn in der That iſt auch von einem Gegenſtande, der der Foderung der Vernunft adäquat ſeyn ſoll, kein Verſtandesbegriff möglich, d. i. ein ſolcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anſchaulich gemacht werden kann. Beſſer würde man ſich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverſtändniſſes, ausdrücken, wenn man ſagte: daß wir vom Object, welches einer Idee correſpondirt, keine Kenntniß, obzwar einen problematiſchen Begriff, haben können.

Nun beruhet wenigſtens die transſcendentale (ſubjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, daß wir durch einen nothwendigen Vernunftſchluß auf ſolche Ideen gebracht werden. Alſo wird es Vernunftſchlüſſe geben, die keine empiriſche Prämiſſen enthalten, und vermittelſt deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes ſchließen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwol, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben. Dergleichen Schlüſſe ſind in Anſehung ihres Reſultats alſo eher vernünftelnde, als Vernunftſchlüſſe zu nennen; wiewol ſie, ihrer Veranlaſſung wegen, wol den letzteren Namen führen können, weil ſie doch nicht erdichtet, oder zufällig entſtanden, ſondern aus der Natur der Vernunft entſprungen ſind. Es ſind Sophiſticationen, nicht der Menſchen, ſondern der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſelbſt der Weiſeſte unter allen Menſchen ſich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann.

Dieſer dialectiſchen Vernunftſchlüſſe giebt es alſo nur dreyerley Arten, ſo vielfach, als die Ideen ſind, auf die ihre Schlußſätze auslaufen. In dem Vernunftſchluſſe der erſten Claſſe ſchließe ich von dem transſcendentalen

Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die abſolute Einheit dieſes Subjects ſelber, von welchem ich auf dieſe Weiſe gar keinen Begriff habe. Dieſen dialectiſchen Schluß werde ich den transſcendentalen Paralogismus nennen. Die zweyte Claſſe der vernünftelnden Schlüſſe iſt auf den transſcendentalen Begriff der abſoluten Totalität, der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erſcheinung überhaupt, angelegt, und ich ſchließe daraus, daß ich von der unbedingten ſynthetiſchen Einheit der Reihe auf einer Seite, jederzeit einen ſich ſelbſt widerſprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenſtehenden Einheit, wovon ich gleichwol auch keinen Begriff habe. Den Zuſtand der Vernunft bey dieſen dialectiſchen Schlüſſen, werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich ſchließe ich, nach der **dritten** Art vernünftelnder Schlüſſe, von der Totalität der Bedingungen, Gegenſtände überhaupt, ſo fern ſie mir gegeben werden können, zu denken, auf die abſolute ſynthetiſche Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem bloßen transſcendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Weſen aller Weſen, welches ich durch einen transſcendenten Begriff noch weniger kenne, und von deſſen unbedingter Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Dieſen dialectiſchen Vernunftſchluß werde ich das **Ideal** der reinen Vernunft nennen.

Des Zweyten Buchs der transſcendentalen Dialectik

Erſtes Hauptſtück.

Von den Paralogiſmen der reinen Vernunft.

Der logiſche Paralogiſmus beſteht in der Falſchheit eines Vernunftſchluſſes der Form nach, ſein Inhalt mag übrigens ſeyn, welcher er wolle. Ein transſcendentaler Paralogiſmus aber hat einen transſcendentalen Grund: der Form nach falſch zu ſchließen. Auf ſolche Weiſe wird ein dergleichen Fehlſchluß in der Natur der Menſchenvernunft ſeinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illuſion bey ſich führen.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liſte der transſcendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muß, ohne doch darum jene Tafel im mindeſten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieſes iſt der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man ſieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transſcendentalen ſey, und alſo unter dieſen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben ſowol transſcendental ſey, aber keinen beſondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient.

dient, alles Denken, als zum Bewußtſeyn gehörig, aufzuführen. Indeſſen, ſo rein er auch vom Empiriſchen (dem Eindrucke der Sinne) iſt, ſo dient er doch dazu, zweyerley Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenſtand des innern Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenſtand äuſſerer Sinne iſt, heißt Cörper. Demnach bedeutet der Ausdruck Ich, als ein denkend Weſen, ſchon den Gegenſtand der Pſychologie, welche die rationale Seelenlehre heißen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wiſſen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und in concreto beſtimmt) aus dieſem Begriffe Ich, ſo fern er bey allem Denken vorkommt, geſchloſſen werden kann.

Die rationale Seelenlehre iſt nun wirklich ein Unterfangen von dieſer Art; denn, wenn das mindeſte Empiriſche meines Denkens, irgend eine beſondere Wahrnehmung meines inneren Zuſtandes, noch unter die Erkenntnißgründe dieſer Wiſſenſchaft gemiſcht würde, ſo wäre ſie nicht mehr rationale, ſondern empiriſche Seelenlehre. Wir haben alſo ſchon eine angebliche Wiſſenſchaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz ſchicklich, und der Natur einer Transſcendentalphiloſophie gemäß, unterſuchen können. Man darf ſich daran nicht ſtoßen, daß ich doch an dieſem Satze, der die Wahrnehmung ſeiner ſelbſt ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, ſondern zum Theil auf ein empiriſches Principium gegründet ſey. Denn dieſe innere Wahrnehmung iſt nichts weiter, als die bloße Apperception: Ich denke; welche ſogar alle transſcendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heißt: Ich denke die Subſtanz, die Urſache ꝛc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniß zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein beſonderer Unterſchied derſelben und Beſtimmung empiriſch gegeben iſt, kann nicht als empiriſche Erkenntniß, ſondern muß als Erkenntniß des Empiriſchen überhaupt angeſehen werden, und gehört zur Unterſuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transſcendental iſt. Das mindeſte Object der Wahrnehmung (z. B. nur Luſt oder Unluſt), welche zu der allgemeinen Vorſtellung des Selbſtbewußtſeyns hinzu käme, würde die rationale Pſychologie ſogleich in eine empiriſche verwandeln.

Ich denke, iſt alſo der alleinige Text der rationalen Pſychologie, aus welchem ſie ihre ganze Weisheit auswickeln ſoll. Man ſieht leicht, daß dieſer Gedanke, wenn er auf einen Gegenſtand (mich ſelbſt) bezogen werden ſoll, nichts anders, als transſcendentale Prädicate deſſelben, enthalten könne; weil das mindeſte empiriſche Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wiſſenſchaft von aller Erfahrung, verderben würde.

Wir werden aber hier bloß dem Leitfaden der Categorien zu folgen haben, nur, da hier zuerſt ein Ding, Ich, als denkend Weſen, gegeben werden, ſo werden wir zwar die obige Ordnung der Categorien unter einander, wie ſie in ihrer Tafel vorgeſtellet iſt, nicht verändern, aber doch hier von der Categorie der Subſtanz anfangen, dadurch ein Ding an ſich ſelbſt vorgeſtellet wird, und ſo ihrer Reihe rückwerts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was ſie nur enthalten mag, abgeleitet werden muß, iſt demnach folgende:

1.
Die Seele iſt
Subſtanz.

2.
Ihrer Qualität nach
einfach.

3.
Den verſchiedenen Zeiten nach,
in welchen ſie da iſt, numeriſch-identiſch, d. i. Einheit (nicht Vielheit).

4.
Im Verhältniſſe
zu möglichen Gegenſtänden im Raume *).

Aus

---

*) Der Leſer, der aus dieſen Ausdrücken, in ihrer tranſſcendentalen Abgezogenheit, nicht ſo leicht den pſychologiſchen Sinn derſelben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Categorie der Exiſtenz gehöre, errathen

wird,

Aus dieſen Elementen entſpringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zuſammenſetzung, ohne im mindeſten ein anderes Principium zu erkennen. Dieſe Subſtanz, bloß als Gegenſtand des inneren Sinnes, giebt den Begriff der Immaterialität; als einfache Subſtanz, der Incorruptibilität; die Identität derſelben, als intellectueller Subſtanz, giebt die Perſonalität; alle dieſe drey Stücke zuſammen die Spiritualität; das Verhältniß zu den Gegenſtänden im Raume giebt das Commercium mit Cörpern; mithin ſtellet ſie die denkende Subſtanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. ſie als Seele (anima) und als den Grund der Animalität vor; dieſe durch die Spiritualität eingeſchränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen ſich nun vier Paralogismen einer transſcendentalen Seelenlehre, welche fälſchlich für eine Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, von der Natur unſeres denkenden Weſens, gehalten wird. Zum Grunde

---

wird, wird ſie in dem Folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateiniſchen Ausdrücke, die ſtatt der gleichbedeutenden deutſchen, wider den Geſchmack der guten Schreibart, eingefloſſen ſind, ſowol bey dieſem Abſchnitte, als auch in Anſehung des ganzen Werks, zur Entſchuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeſte Unverſtändlichkeit erſchweren wollen.

derſelben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für ſich ſelbſt an Inhalt gänzlich leere Vorſtellung: Ich; von der man nicht einmal ſagen kann, daß ſie ein Begriff ſey, ſondern ein bloßes Bewußtſeyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieſes Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transſcendentales Subject der Gedanken vorgeſtellt = x, welches nur durch die Gedanken, die ſeine Prädicate ſind, erkannt wird, und wovon wir, abgeſondert, niemals den mindeſten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beſtändigen Cirkel herumdrehen, indem wir uns ſeiner Vorſtellung jederzeit ſchon bedienen müſſen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt, weil das Bewußtſeyn an ſich nicht ſowol eine Vorſtellung iſt, die ein beſonderes Object unterſcheidet, ſondern eine Form derſelben überhaupt, ſo fern ſie Erkenntniß genannt werden ſoll; denn von der allein kann ich ſagen, daß ich dadurch irgend etwas denke.

Es muß aber gleich anfangs befremdlich ſcheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beſchaffenheit meines Subjects iſt, zugleich für alles, was denkt, gültig ſeyn ſolle, und daß wir auf einen empiriſch ſcheinenden Satz ein apodictiſches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaßen können, nemlich: daß alles, was denkt, ſo beſchaffen ſey, als der Ausſpruch des Selbſtbewußtſeyns es an mir ausſagt.

ſagt. Die Urſache aber hievon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die Eigenſchaften nothwendig beylegen müſſen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir ſie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Weſen durch keine äußere Erfahrung, ſondern bloß durch das Selbſtbewußtſeyn die mindeſte Vorſtellung haben. Alſo ſind dergleichen Gegenſtände nichts weiter, als die Uebertragung dieſes meines Bewußtſeyns auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Weſen vorgeſtellet werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebey nur problematiſch genommen; nicht ſo fern er eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalten mag, (das Carteſianiſche cogito, ergo ſum,) ſondern ſeiner bloßen Möglichkeit nach, um zu ſehen, welche Eigenſchaften aus dieſem ſo einfachen Satze auf das Subject deſſelben (es mag dergleichen nun exiſtiren oder nicht) fließen mögen.

Läge unſerer reinen Vernunfterkenntniß von denkenden Weſen überhaupt mehr, als das cogito, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unſerer Gedanken und die daraus zu ſchöpfende Naturgeſetze des denkenden Selbſt, auch zu Hülfe nehmen: ſo würde eine empiriſche Pſychologie entſpringen, welche eine Art der Phyſiologie des inneren Sinnes ſeyn würde, und vielleicht die Erſcheinungen deſſelben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, ſolche Eigenſchaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfaſachen) zu eröffnen, noch von denkenden Weſen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodictiſch zu lehren; ſie wäre alſo keine rationale Pſychologie.

Da nun der Satz: Ich denke, (problematiſch genommen,) die Form eines jeden Verſtandesurtheils überhaupt enthält, und alle Categorien als ihr Vehikel begleitet; ſo iſt klar, daß die Schlüſſe aus demſelben einen bloß transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes enthalten können, welcher alle Beymiſchung der Erfahrung ausſchlägt, und von deſſen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns ſchon zum voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn alſo durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem critiſchen Auge verfolgen, doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zuſammenhange fortgehen laſſen.

Zuvörderſt kann folgende allgemeine Bemerkung unſere Achtſamkeit auf dieſe Schlußart ſchärfen. Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Object, ſondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewußtſeyns, darin alles Denken beſteht, beſtimme, kann ich irgend einen Gegenſtand erkennen. Alſo erkenne ich mich nicht ſelbſt dadurch, daß ich mich meiner als denkend bewußt bin, ſondern wenn ich mir die Anſchauung meiner ſelbſt, als in Anſehung der Function des Denkens beſtimmt, bewußt bin. Alle modi des Selbſtbewußtſeyns im Denken,

ken, an ſich, ſind daher noch keine Verſtandesbegriffe von Objecten, (Categorien) ſondern bloße logiſche Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenſtand, mithin mich ſelbſt auch nicht als Gegenſtand, zu erkennen geben. Nicht das Bewußtſeyn des Beſtimmenden, ſondern nur die des beſtimmbaren Selbſt, d. i. meiner inneren Anſchauung (ſo fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäß verbunden werden kann), iſt das Object.

1) In allen Urtheilen bin ich nun immer das beſtimmende Subject desjenigen Verhältniſſes, welches das Urtheil ausmacht. Daß aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject, und als etwas, was nicht bloß wie Prädicat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müſſe, iſt ein apodictiſcher und ſelbſt identiſcher Satz; aber er bedeutet nicht, daß ich, als Object, ein, für mich, ſelbſt beſtehendes Weſen, oder Subſtanz ſey. Das letztere geht ſehr weit, erfodert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (ſo fern ich bloß das denkende als ein ſolches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde,

2) Daß das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular ſey, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöſet werden kann, mithin ein logiſch einfaches Subject bezeichne, liegt ſchon im Begriffe des Denkens, iſt folglich ein analytiſcher Satz; aber das

bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Subſtanz ſey, welches ein ſynthetiſcher Satz ſeyn würde. Der Begriff der Subſtanz bezieht ſich immer auf Anſchauungen, die bey mir nicht anders als ſinnlich ſeyn können, mithin ganz außer dem Felde des Verſtandes und ſeinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn geſagt wird, daß das Ich im Denken einfach ſey. Es wäre auch wunderbar, wenn ich das, was ſonſt ſo viele Anſtalt erfodert, um in dem, was die Anſchauung darlegt, das zu unterſcheiden, was darin Subſtanz ſey; noch mehr aber, ob dieſe auch einfach ſeyn könne, (wie bey den Theilen der Materie) hier ſo geradezu in der ärmſten Vorſtellung unter allen, gleichſam wie durch eine Offenbarung, gegeben würde.

3) Der Satz der Identität meiner ſelbſt bey allem Mannigfaltigen, deſſen ich mir bewußt bin, iſt ein eben ſo wol in den Begriffen ſelbſt liegender, mithin analytiſcher Satz; aber dieſe Identität des Subjects, deren ich mir in allen ſeinen Vorſtellungen bewußt werden kann, betrifft nicht die Anſchauung deſſelben, dadurch es als Object gegeben iſt, kann alſo auch nicht die Identität der Perſon bedeuten, wodurch das Bewußtſeyn der Identität ſeiner eigenen Subſtanz, als denkenden Weſens, in allem Wechſel der Zuſtände verſtanden wird, wozu, um ſie zu beweiſen, es mit der bloßen Analyſis des Satzes, ich denke, nicht ausgerichtet ſeyn, ſondern verſchiedene

ſynthetiſche Urtheile, welche ſich auf die gegebene Anſchauung gründen, würden erfodert werden.

4) Ich unterſcheide meine eigene Exiſtenz, als eines denkenden Weſens, von anderen Dingen außer mir (wozu auch mein Cörper gehört), iſt eben ſo wol ein analytiſcher Satz; denn andere Dinge ſind ſolche, die ich als von mir unterſchieden denke. Aber ob dieſes Bewußtſeyn meiner ſelbſt ohne Dinge außer mir, dadurch mir Vorſtellungen gegeben werden, gar möglich ſey, und ich alſo bloß als denkend Weſen (ohne Menſch zu ſeyn) exiſtiren könne, weiß ich dadurch gar nicht.

Alſo iſt durch die Analyſis des Bewußtſeyns meiner ſelbſt im Denken überhaupt in Anſehung der Erkenntniß meiner ſelbſt als Objects nicht das mindeſte gewonnen. Die logiſche Erörterung des Denkens überhaupt wird fälſchlich für eine metaphyſiſche Beſtimmung des Objects gehalten.

Ein großer, ja ſo gar der einzige Stein des Anſtoßes wider unſere ganze Critik würde es ſeyn, wenn es eine Möglichkeit gäbe, a priori zu beweiſen, daß alle denkende Weſen an ſich einfache Subſtanzen ſind, als ſolche alſo (welches eine Folge aus dem nemlichen Beweisgrunde iſt) Perſönlichkeit unzertrennlich bey ſich führen, und ſich ihrer von aller Materie abgeſonderten Exiſtenz bewußt ſeyn. Denn auf dieſe Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus gethan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun ſpreche uns niemand die Befugniß ab, in dieſem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden ſein Glücksſtern begünſtigt, darin Beſitz zu nehmen. Denn der Satz: Ein jedes denkende Weſen, als ein ſolches, iſt einfache Subſtanz; iſt ein ſynthetiſcher Satz a priori, weil er erſtlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinausgeht und die Art des Daſeyns zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweytens zu jenem Begriffe ein Prädicat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Alſo ſind ſynthetiſche Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieſer Erfahrung ſelbſt, thunlich und zuläſſig, ſondern ſie können auch auf Dinge überhaupt und an ſich ſelbſt gehen, welche Folgerung dieſer ganzen Critik ein Ende macht und gebieten würde, es beym Alten bewenden zu laſſen. Allein die Gefahr iſt hier nicht ſo groß, wenn man der Sache näher tritt.

In dem Verfahren der rationalen Pſychologie herrſcht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftſchluß dargeſtellt wird.

> Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, exiſtirt auch nicht anders als Subject, und iſt alſo Subſtanz.

Nun kann ein denkendes Weſen, bloß als ein ſolches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Alſo exiſtirt es auch nur als ein ſolches, d. i. als Subſtanz.

Im Oberſatze wird von einem Weſen geredet, das überhaupt in jeder Abſicht, folglich auch ſo wie es in der Anſchauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Unterſatze aber iſt nur von demſelben die Rede, ſo fern es ſich ſelbſt, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtſeyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anſchauung, wodurch ſie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Alſo wird per Sophiſma figurae dictionis, mithin durch einen Trugſchluß die Concluſion gefolgert *).

Daß

---

*) Das Denken wird in beiden Prämiſſen in ganz verſchiedener Bedeutung genommen: im Oberſatze, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anſchauung gegeben werden mag) geht; im Unterſatze aber nur, wie es in der Beziehung aufs Selbſtbewußtſeyn beſteht, wobey alſo an gar kein Object gedacht wird, ſondern nur die Beziehung auf Sich, als Subject, (als die Form des Denkens) vorgeſtellt wird. Im erſteren wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjecte gedacht werden können; im zweyten aber nicht von Dingen, ſondern vom

Den

Daß dieſe Auflöſung des berühmten Arguments in einem Paralogiſm ſo ganz richtig ſey, erhellet deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur ſyſtematiſchen Vorſtellung der Grundſätze und den Abſchnitt von den Noumenen hiebey nachſehen will, da bewieſen worden, daß der Begriff eines Dinges, was für ſich ſelbſt als Subject, nicht aber als bloßes Prädicat exiſtiren kann, noch gar keine objective Realität bey ſich führe, d. i. daß man nicht wiſſen könne, ob ihm überall ein Gegenſtand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer ſolchen Art zu exiſtiren nicht einſieht, folglich daß es ſchlechterdings keine Erkenntniß abgebe. Soll er alſo unter der Benennung einer Subſtanz ein Object, das gegeben werden kann, anzeigen; ſoll er ein Erkenntniß werden: ſo muß eine beharrliche Anſchauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nemlich das, wodurch allein der Gegenſtand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden. Nun haben wir aber in der

inne

Denken (indem man von allem Objecte abſtrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewußtſeyns dient; daher im Schlußſatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subject exiſtiren, ſondern nur: ich kann im Denken meiner Exiſtenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identiſcher Satz iſt, der ſchlechterdings nichts über die Art meines Daſeyns eröffnet.

inneren Anſchauung gar nichts beharrliches, denn das Ich iſt nur das Bewußtſeyn meines Denkens; alſo fehlt es uns auch, wenn wir bloß beym Denken ſtehen bleiben, an der nothwendigen Bedingung, den Begriff der Subſtanz, d. i. eines für ſich beſtehenden Subjects, auf ſich ſelbſt als denkend Weſen anzuwenden, und die damit verbundene Einfachheit der Subſtanz fällt mit der objectiven Realität dieſes Begriffs gänzlich weg, und wird in eine bloße logiſche qualitative Einheit des Selbſtbewußtſeyns im Denken überhaupt, das Subject mag zuſammengeſetzt ſeyn oder nicht, verwandelt.

Widerlegung des Mendelsſohnſchen Beweiſes der Beharrlichkeit der Seele.

Dieſer ſcharfſinnige Philoſoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewieſen werden ſoll, daß die Seele (wenn man einräumt, ſie ſey ein einfaches Weſen) nicht durch Zertheilung zu ſeyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Abſicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu ſichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daſeyns durch Verſchwinden annehmen könnte. In ſeinem Phädon ſuchte er nun dieſe Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung ſeyn würde, von ihr dadurch abzuhalten, daß er ſich zu beweiſen getraute, ein einfaches Weſen könne gar nicht aufhören zu ſeyn, weil, da es gar nicht vermindert werden und alſo nach und nach etwas an ſeinem Daſeyn verlieren, und ſo allmälig in Nichts verwandelt werden könne, (indem es keine Theile, alſo auch keine Vielheit in ſich habe,) zwiſchen einem Augenblicke, darin es iſt, und dem andern, darin es nicht mehr iſt, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich iſt. — Allein er bedachte nicht, daß, wenn wir gleich der Seele dieſe einfache Natur einräumen, da ſie nemlich kein Mannigfaltiges außer einander, mithin keine extenſive Größe enthält, man ihr doch, ſo wenig wie irgend einem Exiſtirenden, intenſive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Anſehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles deſſen, was das Daſeyn ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen, und ſo die vorgebliche Subſtanz, (das Ding, deſſen Beharrlichkeit nicht ſonſt ſchon feſt ſteht,) obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmälige Nachlaſſung (remiſſio) ihrer Kräfte, (mithin durch Elangueſcenz, wenn es mir erlaubt iſt, mich dieſes Ausdrucks zu bedienen,) in Nichts verwandelt werden könne. Denn ſelbſt das Bewußtſeyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann *), folglich auch das Vermögen ſich ſeiner bewußt

zu

---

*) Klarheit iſt nicht, wie die Logiker ſagen, das Bewußtſeyn einer Vorſtellung; denn ein gewiſſer Grad des Bewußtſeyns, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muß ſelbſt in manchen dunkelen Vorſtellungen anzutreffen ſeyn, weil ohne alles Bewußtſeyn wir in der Verbindung dun-

keler

zu ſeyn, und ſo alle übrige Vermögen. — Alſo bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloß Gegenſtandes des inneren Sinnes, unbewieſen, und ſelbſt unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Weſen (als Menſch) ſich zugleich ein Gegenſtand äußerer Sinne iſt, für ſich klar iſt, womit aber dem rationalen Pſychologen gar nicht Gnüge geſchieht, der die abſolute Beharrlichkeit derſelben ſelbſt über das Leben hinaus aus bloßen Begriffen zu beweiſen unternimmt *).

Nehmen

---

keler Vorſtellungen keinen Unterſchied machen würden, welches wir doch bey den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünſtlers, wenn er viele Noten im Phantaſiren zugleich greift,) zu thun vermögen. Sondern eine Vorſtellung iſt klar, in der das Bewußtſeyn zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes derſelben von andern zureicht. Reicht dieſes zwar zur Unterſcheidung, aber nicht zum Bewußtſeyn des Unterſchiedes zu, ſo müßte die Vorſtellung noch dunkel genannt werden. Alſo giebt es unendlich viele Grade des Bewußtſeyns bis zum Verſchwinden.

*) Diejenige, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, ſchon genug gethan zu haben glauben, wenn ſie darauf trotzen, daß man ihnen keinen Widerſpruch in ihren Vorausſetzungen zeigen könne, (wie diejenige insgeſamt ſind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon ſie nur bey den empiriſchen Anſchauungen im menſchlichen Leben ein Beyſpiel haben, auch nach deſſen Aufhörung eins

Nehmen wir nun unſere obige Sätze, wie ſie auch, als für alle denkende Weſen gültig, in der rationalen Pſychologie als Syſtem genommen werden müſſen, in ſynthetiſchem Zuſammenhange, und gehen, von der Categorie der Relation, mit dem Satze: alle denkende

---

einzuſehen glauben,) können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindeſten kühner ſind, in große Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen iſt die Möglichkeit der Theilung einer einfachen Subſtanz in mehrere Subſtanzen, und umgekehrt das Zuſammenfließen (Coalition) mehrerer in eine einfache. Denn, obzwar die Theilbarkeit ein Zuſammengeſetztes vorausſetzt, ſo erfodert ſie doch nicht nothwendig ein Zuſammengeſetztes von Subſtanzen, ſondern bloß von Graden (der mancherley Vermögen) einer und derſelben Subſtanz. Gleichwie man ſich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, ſelbſt das des Bewußtſeyns, als auf die Hälfte geſchwunden denken kann, ſo doch, daß immer noch Subſtanz übrig bliebe; ſo kann man ſich auch dieſe erloſchene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, ſondern außer ihr, ohne Widerſpruch vorſtellen, und daß, da hier alles, was in ihr nur immer real iſt, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Exiſtenz derſelben, ſo, daß nichts mangelt, halbirt worden, außer ihr alsdenn eine beſondere Subſtanz entſpringen würde. Denn die Vielheit, welche getheilt worden, war ſchon vorher, aber nicht als Vielheit der Subſtanzen, ſondern jeder Realität, als Quantum der Exiſtenz in ihr, und die Einheit der Subſtanz war nur eine Art zu exiſtiren, die durch dieſe Theilung allein in eine Mehrheit der Subkende Weſen ſind, als ſolche, Subſtanzen, rückwerts die Reihe derſelben, bis ſich der Cirkel ſchließt, durch, ſo ſtoßen wir zuletzt auf die Exiſtenz derſelben, deren ſie ſich in dieſem Syſtem, unabhängig von äußeren Dingen, nicht allein bewußt ſind, ſondern dieſe auch (in Anſehung der

---

Subſiſtenz verwandelt werden. So könnten aber auch mehrere einfache Subſtanzen in eine wiederum zuſammenfließen, dabey nichts verlohren gienge, als bloß die Mehrheit der Subſiſtenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zuſammen in ſich enthielte, und vielleicht möchten die einfachen Subſtanzen, welche uns die Erſcheinung einer Materie geben, (freylich zwar nicht durch einen mechaniſchen oder chemiſchen Einfluß auf einander, aber doch durch einen uns unbekannten, davon jener nur die Erſcheinung wäre,) durch dergleichen dynamiſche Theilung der Elternſeelen, als intenſiver Größen, Kinderſeelen hervorbringen, indeſſen daß jene ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von derſelben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngeſpinſten den mindeſten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeſchärft, von den Categorien (als der Subſtanz) keinen anderen als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationaliſt aus dem bloßen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anſchauung, dadurch ein Gegenſtand gegeben würde, ein für ſich beſtehendes Weſen zu machen kühn genug iſt, bloß weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zuſammengeſetzten erlaubt, ſtatt daß der Beharrlichkeit, die nothwendig zum Character der Subſtanz gehört,) aus ſich ſelbſt beſtimmen können. Hieraus folgt aber, daß der Idealism in eben demſelben rationaliſtiſchen Syſtem unvermeidlich ſey, wenigſtens der problematiſche, und, wenn das Daſeyn äußerer Dinge zu Beſtimmung ſeines eigenen in der Zeit gar nicht erfoderlich iſt, jenes auch nur ganz umſonſt angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Befolgen wir dagegen das analytiſche Verfahren, da das Ich denke, als ein Satz, der ſchon ein Daſeyn in ſich ſchließt, als gegeben, mithin die Modalität, zum Grunde liegt, und zergliedern ihn, um ſeinen Inhalt, ob und wie nemlich dieſes Ich im Raum oder der Zeit bloß dadurch ſein Daſeyn beſtimmt, zu erkennen, ſo würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt, ſondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie dieſe gedacht wird, nachdem alles, was dabey empiriſch iſt, abgeſondert wor-

---

er beſſer thun würde, zu geſtehen, er wiſſe die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum ſoll der Materialiſt, ob er gleich eben ſo wenig zum Behuf ſeiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt ſeyn, ſich ſeines Grundſatzes, mit Beybehaltung der formalen Einheit des erſteren, zum entgegengeſetzten Gebrauche zu bedienen?

worden, das was einem denkenden Weſen überhaupt zukommt gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

1.
Ich denke,

2.
als Subject,

3.
als einfaches Subject,

4.
als identiſches Subject,
in jedem Zuſtande meines Denkens.

Weil hier nun im zweyten Satze nicht beſtimmt wird, ob ich nur als Subject und nicht auch als Prädicat eines andern exiſtiren und gedacht werden könne, ſo iſt der Begriff eines Subjects hier bloß logiſch genommen, und es bleibt unbeſtimmt, ob darunter Subſtanz verſtanden werden ſolle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die abſolute Einheit der Apperception, das Einfache Ich, in der Vorſtellung, drauf ſich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für ſich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjects Beſchaffenheit oder Subſiſtenz ausgemacht habe. Die Apperception iſt etwas Reales, und die Einfachheit derſelben liegt ſchon in ihrer Möglichkeit. Nun iſt im Raum nicht Reales was einfach wäre; denn Puncte (die das einzige Einfache im Raum ausmachen) ſind bloß Grenzen, nicht ſelbſt aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Alſo folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloß denkenden Subjects, Beſchaffenheit aus Gründen des Materialiſms. Weil aber mein Daſeyn in dem erſten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heißt, ein jedes denkendes Weſen exiſtirt, (welches zugleich abſolute Nothwendigkeit, und alſo zu viel von ihnen ſagen würde,) ſondern nur: ich exiſtire denkend; ſo iſt er empiriſch, und enthält die Beſtimmbarkeit meines Daſeyns bloß in Anſehung meiner Vorſtellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerſt etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, ſo fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anſchauung gegeben iſt; ſo iſt die Art, wie ich exiſtire, ob als Subſtanz oder als Accidens, durch dieſes einfache Selbſtbewußtſeyn gar nicht zu beſtimmen möglich. Alſo, wenn der Materialiſm zur Erklärungsart meines Daſeyns untauglich iſt, ſo iſt der Spiritualiſm zu derſelben eben ſowol unzureichend, und die Schlußfolge iſt, daß wir auf keine Art, welche es auch ſey, von der Beſchaffenheit unſerer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgeſonderten Exiſtenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie ſollte es auch möglich ſeyn, durch die Einheit des Bewußtſeyns, die wir ſelbſt nur dadurch kennen, daß wir ſie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unſer Daſeyn im Leben) hinaus zu kommen, und ſo gar unſere Erkenntniß auf die Natur aller denkenden Weſen überhaupt durch den empiriſchen, aber in Anſehung aller Art der Anſchauung unbeſtimmten, Satz, Ich denke, zu erweitern?

Es giebt alſo keine rationale Pſychologie als Doctrin, die uns einen Zuſatz zu unſerer Selbſterkenntniß verſchaffte, ſondern nur als Diſciplin, welche der ſpeculativen Vernunft in dieſem Felde unüberſchreitbare Grenzen ſetzt, einerſeits um ſich nicht dem ſeelenloſen Materialism in den Schooß zu werfen, andererſeits ſich nicht in dem, für uns im Leben, grundloſen Spiritualism herumſchwärmend zu verlieren, ſondern uns vielmehr erinnert, dieſe Weigerung unſerer Vernunft, den neugierigen über dieſes Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derſelben anzuſehen, unſer Selbſterkenntniß von der fruchtloſen überſchwenglichen Speculation zum fruchtbaren practiſchen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, ſeine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten ſo beſtimmt, als ob unſere Beſtimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieſes Leben hinaus reiche.

Man ſiehet aus allem dieſem, daß ein bloßer Mißverſtand der rationalen Pſychologie ihren Urſprung gebe. Die Einheit des Bewußtſeyns, welche den Categorien zum Grunde liegt, wird hier für Anſchauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Categorie der Subſtanz angewandt. Sie iſt aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf alſo die Categorie der Subſtanz, als die jederzeit gegebene Anſchauung vorausſetzt, nicht angewandt, mithin dieſes Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Categorien kann alſo dadurch, daß es dieſe denkt, nicht von ſich ſelbſt als einem Objecte der Categorien einen Begriff bekommen; denn, um dieſe zu denken, muß es ſein reines Selbſtbewußtſeyn, welches doch hat erklärt werden ſollen, zum Grunde legen. Eben ſo kann das Subject, in welchem die Vorſtellung der Zeit urſprünglich ihren Grund hat, ihr eigen Daſeyn in der Zeit dadurch nicht beſtimmen, und wenn das letztere nicht ſeyn kann, ſo kann auch das erſtere als Beſtimmung ſeiner ſelbſt (als denkenden Weſens überhaupt) durch Categorien nicht ſtattfinden *).

So

---

*) Das Ich denke iſt, wie ſchon geſagt, ein empiriſcher Satz, und hält den Satz, Ich exiſtire, in ſich. Ich kann aber nicht ſagen: alles, was denkt, exiſtirt; denn da würde die Eigenſchaft des Denkens alle Weſen, die ſie beſitzen, zu nothwendigen Weſen machen. Daher kann meine Exiſtenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angeſehen werden, wie Carteſius dafür hielt, (weil ſonſt der Oberſatz: alles, was denkt, exiſtirt, vorausgehen müßte,) ſondern iſt mit ihm identiſch. Er drückt eine unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiſet er doch, daß ſchon Empfin-

dung,

* * *

So verſchwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus verſuchtes und doch zum höchſten Intereſſe der Menſchheit gehöriges Erkenntniß, ſo weit es der ſpeculativen Philoſophie verdankt werden ſoll,

dung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, dieſem Exiſtenzialſatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Categorie in Anſehung der Zeit beſtimmen ſoll, und die Exiſtenz iſt hier noch keine Categorie, als welche nicht auf ein unbeſtimmt gegebenes Object, ſondern nur ein ſolches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wiſſen will, ob es auch außer dieſem Begriffe geſetzt ſey, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbeſtimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben werden, und zwar nur zum Denken überhaupt, alſo nicht als Erſcheinung, auch nicht als Sache an ſich ſelbſt, (Noumenon) ſondern als Etwas, was in der That exiſtirt, und in dem Satze, ich denke, als ein ſolches bezeichnet wird. Denn es iſt zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empiriſchen Satz genannt habe, ich dadurch nicht ſagen will, das Ich in dieſem Satze ſey empiriſche Vorſtellung; vielmehr iſt ſie rein intellectuell, weil ſie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empiriſche Vorſtellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht ſtattfinden, und das Empiriſche iſt nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.

in getäuſchte Erwartung; wobey gleichwol die Strenge der Critik dadurch, daß ſie zugleich die Unmöglichkeit beweiſet, von einem Gegenſtande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatiſch auszumachen, der Vernunft bey dieſem ihrem Intereſſe den ihr nicht unwichtigen Dienſt thut, ſie eben ſowol wider alle mögliche Behauptungen des Gegentheils in Sicherheit zu ſtellen; welches nicht anders geſchehen kann, als ſo, daß man entweder ſeinen Satz apodictiſch beweiſet, oder, wenn dieſes nicht gelingt, die Quellen dieſes Unvermögens aufſucht, welche, wenn ſie in den nothwendigen Schranken unſerer Vernunft liegen, alsdenn jeden Gegner gerade demſelben Geſetze der Entſagung aller Anſprüche auf dogmatiſche Behauptung unterwerfen müſſen.

Gleichwol wird hiedurch für die Befugniß, ja gar die Nothwendigkeit, der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundſätzen des mit dem ſpeculativen verbundenen practiſchen Vernunftgebrauchs, hiebey nicht das mindeſte verlohren; denn der bloß ſpeculative Beweis hat auf die gemeine Menſchenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluß haben können. Er iſt ſo auf einer Haaresſpitze geſtellt, daß ſelbſt die Schule ihn auf derſelben nur ſo lange erhalten kann, als ſie ihn als einen Kreiſel um denſelben ſich unaufhörlich drehen läßt, und er in ihren eigenen Augen alſo keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebauet werden könnte. Die Beweiſe, die für die Welt brauchbar ſind, bleiben hiebey

bey alle in ihrem unverminderten Werthe, und gewinnen vielmehr durch Abſtellung jener dogmatiſchen Anmaßungen an Klarheit und ungekünſtelter Ueberzeugung, indem ſie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nemlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur iſt, verſetzen, die dann aber zugleich, als practiſches Vermögen an ſich ſelbſt, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeſchränkt zu ſeyn, die erſtere und mit ihr unſere eigene Exiſtenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt iſt. Nach der Analogie mit der Natur lebender Weſen in dieſer Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundſatze annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, alſo nichts Entbehrliches, oder für den Gebrauch unproportionirtes, mithin unzweckmäßiges anzutreffen, ſondern alles ſeiner Beſtimmung im Leben genau angemeſſen ſey, zu urtheilen, müßte der Menſch, der doch allein den letzten Endzweck von allem dieſem in ſich enthalten kann, das einzige Geſchöpf ſeyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn ſeine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, ſondern vornehmlich das moraliſche Geſetz in ihm, gehen ſo weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in dieſem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere ſogar das bloße Bewußtſeyn der Rechtſchaffenheit der Geſinnung, bey Ermangelung aller Vortheile, ſelbſt ſogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über alles hochſchätzen lehrt, und ſich innerlich dazu berufen fühlt, ſich durch ſein Verhalten in dieſer Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer beſſeren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieſer mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine ſich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns ſehen, und durch eine Ausſicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtſeyn einer gewiſſen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unſerer Kenntniſſe, ſamt einem dieſer angemeſſenem Triebe bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müſſen, die nothwendige Fortdauer unſerer Exiſtenz aus der bloß theoretiſchen Erkenntniß unſerer ſelbſt einzuſehen.

Beſchluß der Auflöſung
des pſychologiſchen Paralogisms.

Der dialectiſche Schein in der rationalen Pſychologie beruht auf der Verwechſelung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbeſtimmten Begriffe eines denkenden Weſens überhaupt. Ich denke mich ſelbſt zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abſtrahire, und ſchließe daraus, daß ich mich meiner Exiſtenz auch außer der Erfahrung und den empiriſchen Bedingungen derſelben bewußt werden könne. Folglich verwechſele ich die mögliche Abſtraction von meiner empiriſch beſtimmten Exiſtenz mit dem vermeynten Bewußtſeyn einer abgeſondert möglichen Exiſtenz meines denkenden Selbſt, und glaube das Subſtantiale in mir als das transſcendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtſeyns, welche allem Beſtimmen, als der bloßen Form der Erkenntniß, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinſchaft der Seele mit dem Cörper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Pſychologie, wovon hier die Rede iſt, weil ſie die Perſönlichkeit der Seele auch außer dieſer Gemeinſchaft (nach dem Tode) zu beweiſen die Abſicht hat, und alſo im eigentlichen Verſtande transſcendent iſt, ob ſie ſich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beſchäftigt, aber nur ſo fern es aufhört ein Gegenſtand der Erfahrung zu ſeyn. Indeſſen kann auch hierauf nach unſerem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche dieſe Aufgabe veranlaßt hat, beſteht, wie bekannt, in der vorausgeſetzten Ungleichartigkeit des Gegenſtandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenſtänden äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, dieſen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anſchauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderley Art von Gegenſtänden hierin ſich nicht innerlich, ſondern nur, ſo fern eines dem andern äußerlich erſcheint, von einander unterſcheiden, mithin das, was der Erſcheinung der Materie, als Ding an ſich ſelbſt, zum Grunde liegt, vielleicht ſo ungleichartig nicht ſeyn dürfte, ſo verſchwindet dieſe Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinſchaft von Subſtanzen möglich ſey, welche zu löſen ganz außer dem Felde der Pſychologie, und, wie der Leſer, nach dem was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen geſagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch außer dem Felde aller menſchlichen Erkenntniß liegt.

Allgemeine Anmerkung,

den Uebergang von der rationalen Pſychologie zur Cosmologie betreffend.

Der Satz, Ich denke, oder, ich exiſtire denkend, iſt ein empiriſcher Satz. Einem ſolchen aber liegt empiriſche Anſchauung, folglich auch das gedachte Object als Erſcheinung, zum Grunde, und ſo ſcheint es, als wenn nach unſerer Theorie die Seele ganz und gar, ſelbſt im Denken, in Erſcheinung verwandelt würde, und auf ſolche Weiſe unſer Bewußtſeyn ſelbſt, als bloßer Schein, in der That auf nichts gehen müßte.

Das Denken, für ſich genommen, iſt bloß die logiſche Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloß möglichen Anſchauung, und ſtellet das Subject des Bewußtſeyns keinesweges als

Erſcheinung dar, bloß darum, weil es gar keine Rückſicht auf die Art der Anſchauung nimmt, ob ſie ſinnlich oder intellectuell ſey. Dadurch ſtelle ich mich mir ſelbſt, weder wie ich bin, noch wie ich mir erſcheine, vor, ſondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von deſſen Art der Anſchauung ich abſtrahire. Wenn ich mich hier als Subject der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens, vorſtelle, ſo bedeuten dieſe Vorſtellungsarten nicht die Categorien der Subſtanz, oder der Urſache, denn dieſe ſind jene Functionen des Denkens (Urtheilens) ſchon auf unſere ſinnliche Anſchauung angewandt, welche freylich erfodert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewußt werden; wie mein eigenes Selbſt in der Anſchauung gegeben ſey, das ſetze ich bey Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht ſo fern ich denke, bloß Erſcheinung ſeyn; im Bewußtſeyn meiner Selbſt beym bloßen Denken bin ich das Weſen ſelbſt, von dem mir aber freylich dadurch noch nichts zum Denken gegeben iſt.

Der Satz aber, Ich denke, ſo fern er ſo viel ſagt, als: ich exiſtire denkend, iſt nicht bloße logiſche Function, ſondern beſtimmet das Subject (welches denn zugleich Object iſt) in Anſehung der Exiſtenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht ſtattfinden, deſſen Anſchauung jederzeit das Object nicht als Ding an ſich ſelbſt, ſondern bloß als Erſcheinung an die Hand giebt. In ihm iſt alſo ſchon nicht mehr bloße Spontaneität des Denkens, ſondern auch Receptivität der Anſchauung, d. i. das Denken meiner ſelbſt auf die empiriſche Anſchauung eben deſſelben Subjects angewandt. In dieſer letzteren müßte denn nun das denkende Selbſt die Bedingungen des Gebrauchs ſeiner logiſchen Functionen zu Categorien der Subſtanz, der Urſache ꝛc. ſuchen, um ſich als Object an ſich ſelbſt nicht bloß durch das Ich zu bezeichnen, ſondern auch die Art ſeines Daſeyns zu beſtimmen, d. i. ſich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich iſt, indem die innere empiriſche Anſchauung ſinnlich iſt, und nichts als Data der Erſcheinung an die Hand giebt, die dem Objecte des reinen Bewußtſeyns zur Kenntniß ſeiner abgeſonderten Exiſtenz nichts liefern, ſondern bloß der Erfahrung zum Behufe dienen kann.

Geſetzt aber, es fände ſich in der Folge, nicht in der Erfahrung, ſondern in gewiſſen (nicht bloß logiſchen Regeln, ſondern) a priori feſtſtehenden, unſere Exiſtenz betreffenden Geſetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlaſſung, uns völlig a priori in Anſehung unſeres eigenen Daſeyns als geſetzgebend und dieſe Exiſtenz auch ſelbſt beſtimmend vorauszuſetzen, ſo würde ſich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unſere Wirklichkeit beſtimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empiriſchen Anſchauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtſeyn unſeres Daſeyns a priori etwas enthalten ſey, was unſere nur ſinnlich durchgängig beſtimmbare Exiſtenz, doch in Anſehung eines gewiſſen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligibele (freylich nur gedachte) Welt zu beſtimmen, dienen kann.

Aber dieſes würde nichts deſto weniger alle Verſuche in der rationalen Pſychologie nicht im mindeſten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes allererſt offenbart, zwar ein Princip der Beſtimmung meiner Exiſtenz, welches rein intellectuell iſt, haben, aber durch welche Prädicate? durch keine andere, als die mir in der ſinnlichen Anſchauung gegeben werden müſſen, und ſo würde ich da wiederum hingerathen, wo ich in der rationalen Pſychologie war, nemlich in das Bedürfniß ſinnlicher Anſchauungen, um meinen Verſtandesbegriffen, Subſtanz, Urſache u. ſ. w., wodurch ich allein Erkenntniß von mir haben kann, Bedeutung zu verſchaffen; jene Anſchauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus helfen. Indeſſen würde ich doch dieſe Begriffe in Anſehung des practiſchen Gebrauchs, welcher doch immer auf Gegenſtände der Erfahrung gerichtet iſt, der im theoretiſchen Gebrauche analogiſchen Bedeutung gemäß, auf die Freyheit und das Subject derſelben anzuwenden befugt ſeyn, indem ich bloß die logiſchen Functionen des Subjects und Prädicats des Grundes und der Folge darunter verſtehe, denen gemäß die Handlungen oder die Wirkungen

gen jenen Geſetzen gemäß ſo beſtimmt werden, daß ſie zugleich mit den Naturgeſetzen, den Categorien der Subſtanz und der Urſache allemal gemäß erklärt werden können, ob ſie gleich aus ganz anderem Princip entſpringen. Dieſes hat nur zur Verhütung des Mißverſtandes, dem die Lehre von unſerer Selbſtanſchauung, als Erſcheinung, leicht ausgeſetzt iſt, geſagt ſeyn ſollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben.

Der
Transſcendentalen Dialectik
Zweytes Buch.
Zweytes Hauptſtück.
Die Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu dieſem Theile unſeres Werks gezeigt, daß aller transſcendentale Schein der reinen Vernunft auf dialectiſchen Schlüſſen beruhe, deren Schema die Logik in den drey formalen Arten der Vernunftſchlüſſe überhaupt an die Hand giebt, ſo wie etwa die Categorien ihr logiſches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen. Die erſte Art dieſer vernünftelnden Schlüſſe ging auf die unbedingte Einheit der ſubjectiven Bedingungen aller Vorſtellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele), in Correſpondenz mit den categoriſchen Vernunftſchlüſſen, deren Oberſatz, als Princip, die Beziehung eines Prädicats auf ein Subject ausſagt. Die zweyte Art des dialectiſchen Arguments wird alſo, nach der Analogie mit hypothetiſchen Vernunftſchlüſſen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erſcheinung zu ihrem Inhalte machen, ſo wie die dritte Art, die im folgenden Hauptſtücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände überhaupt zum Thema hat

Es iſt aber merkwürdig, daß der transſcendentale Paralogism einen bloß einſeitigen Schein, in Anſehung der Idee von dem Subjecte unſeres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils ſich nicht der mindeſte Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vortheil iſt gänzlich auf der Seite des Pnevmatismus, obgleich dieſer den Erbfehler nicht verleugnen kann, bey allem ihm günſtigen Schein in der Feuerprobe der Critik ſich in lauter Dunſt aufzulöſen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objective Syntheſis der Erſcheinungen anwenden, wo ſie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, ſich aber bald in ſolche Widerſprüche verwickelt, daß ſie genöthigt wird, in cosmologiſcher Abſicht, von ihrer Foderung abzuſtehen.

Hier zeigt ſich nemlich ein neues Phänomen der menſchlichen Vernunft, nemlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künſtlich Schlingen zu legen braucht, ſondern in welche die Vernunft von ſelbſt und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor den Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloß einſeitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Verſuchung gebracht wird, ſich entweder einer ſceptiſchen Hoffnungsloſigkeit zu überlaſſen, oder einen dogmatiſchen Trotz anzunehmen und den Kopf ſteif auf gewiſſe Behauptungen zu ſetzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Beides iſt der Tod einer geſunden Philoſophie, wiewol jener allenfalls noch die Euthanaſie der reinen Vernunft genannt werden könnte.

Ehe wir die Auftritte des Zwieſpalts und der Zerrüttungen ſehen laſſen, welche dieſer Widerſtreit der Geſetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlaßt, wollen wir gewiſſe Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unſeres Gegenſtandes bedienen. Ich nenne alle transſcendentale Ideen, ſo fern ſie die abſolute Totalität in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, Weltbegriffe, theils wegen eben dieſer unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der ſelbſt nur eine Idee iſt, theils weil ſie lediglich auf die Syntheſis der Erſcheinungen, mithin die empiriſche, gehen, da hingegen die abſolute Totalität, in der Syntheſis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlaſſen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterſchieden iſt, ob es gleich darauf in Beziehung ſteht. Daher, ſo wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialectiſchen Pſychologie legten, ſo wird die Antinomie der reinen Vernunft die transſcendentalen Grundſätze einer vermeynten reinen (rationalen) Cosmologie vor Augen ſtellen, nicht, um ſie gültig zu finden und ſich zuzueignen, ſondern, wie es auch ſchon die Benennung von einem Widerſtreit der Vernunft anzeigt, um ſie als eine Idee, die ſich mit Erſcheinungen nicht vereinbaren läßt, in ihrem blendenden aber falſchen Scheine darzuſtellen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

Erſter Abſchnitt.

Syſtem der cosmologiſchen Ideen.

Um nun dieſe Ideen nach einem Princip mit ſyſtematiſcher Präciſion aufzählen zu können, müſſen wir Erſtlich bemerken, daß nur der Verſtand es ſey, aus welchem reine und transſcendentale Begriffe entſpringen können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, ſondern allenfalls nur den Verſtandesbegriff, von den unvermeidlichen Einſchränkungen einer möglichen Erfahrung, frey mache, und ihn alſo über die Grenzen des Empiriſchen, doch aber in Verknüpfung mit demſelben,

ben, zu erweitern ſuche. Dieſes geſchieht dadurch, daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verſtand alle Erſcheinungen der ſynthetiſchen Einheit unterwirft) abſolute Totalität fodert, und dadurch die Categorie zur transſcendentalen Idee macht, um der empiriſchen Syntheſis, durch die Fortſetzung derſelben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, ſondern nur in der Idee angetroffen wird,) abſolute Vollſtändigkeit zu geben. Die Vernunft fodert dieſes nach dem Grundſatze: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das ſchlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war. Alſo werden erſtlich die transſcendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Categorien ſeyn, und jene werden ſich in eine Tafel bringen laſſen, die nach den Titeln der letzteren angeordnet iſt. Zweytens aber werden doch auch nicht alle Categorien dazu taugen, ſondern nur diejenige, in welchen die Syntheſis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beygeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die abſolute Totalität wird von der Vernunft nur ſo fern gefodert, als ſie die aufſteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der abſteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu dieſen Folgen, die Rede iſt. Denn Bedingungen ſind in Anſehung des gegebenen Bedingten ſchon vorausgeſetzt und mit dieſem auch als gegeben anzuſehen, anſtatt daß, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, ſondern vielmehr vorausſetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Abſteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert ſeyn kann, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage, wegen ihrer Totalität, gar keine Vorausſetzung der Vernunft iſt.

So denkt man ſich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit, auch als gegeben, (wenn gleich nicht durch uns beſtimmbar). Was aber die künftige betrifft, da ſie die Bedingung nicht iſt, zu der Gegenwart zu gelangen, ſo iſt es, um dieſe zu begreifen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man ſie irgendwo aufhören, oder ins Unendliche laufen laſſen will. Es ſey die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Anſehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben iſt, die Reihe gehe aufwerts von dem bedingten n zu m (l, k, i ꝛc.), imgleichen abwerts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r ꝛc.), ſo muß ich die erſtere Reihe vorausſetzen, um n als gegeben anzuſehen, und n iſt nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur vermittelſt jener Reihe möglich, ſeine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, ſondern nur als dabilis angeſehen werden könne.

Ich will die Syntheſis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, alſo von derjenigen an, welche die nächſte zur gegebenen Erſcheinung iſt, und ſo zu den entfernteren Bedingungen, die regreſſive, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächſten Folge zu den entfernteren, fortgeht, die progreſſive Syntheſis nennen. Die erſtere geht in antecedentia, die zweyte in conſequentia. Die cosmologiſchen Ideen alſo beſchäftigen ſich mit der Totalität der regreſſiven Syntheſis, und gehen in antecedentia, nicht in conſequentia. Wenn dieſes letztere geſchieht, ſo iſt es ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wol der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Categorien die Tafel der Ideen einzurichten, ſo nehmen wir zuerſt die zwey urſprünglichen quanta aller unſerer Anſchauung, Zeit und Raum. Die Zeit iſt an ſich ſelbſt eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher ſind in ihr, in Anſehung einer gegebenen Gegenwart, die antecedentia als Bedingungen (das Vergangene) von den conſequentibus (dem Künftigen) a priori zu unterſcheiden. Folglich geht die transſcendentale Idee, der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, ſo iſt in ihm an ſich ſelbſt kein Unterſchied des Progreſſus vom Regreſſus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem ſeine Theile insgeſamt zugleich ſind. Den gegenwärtigen Zeitpunct konnte ich in Anſehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derſelben, anſehen, weil dieſer Augenblick nur durch die verfloſſene Zeit (oder vielmehr durch das Verfließen der vorhergehenden Zeit) allererſt entſpringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, ſondern beygeordnet ſind, ſo iſt ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, ſo wie die Zeit, an ſich ſelbſt eine Reihe aus. Allein die Syntheſis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, iſt doch ſucceſſiv, geſchieht alſo in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieſer Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füße in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Grenze der vorigen ſind, ſo iſt das Meſſen eines Raumes auch als eine Syntheſis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſehen, nur daß die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an ſich ſelbſt nicht unterſchieden iſt, folglich regreſſus und progreſſus im Raume einerley zu ſeyn ſcheint. Weil indeſſen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, ſondern nur begrenzt wird, ſo müſſen wir jeden begrenzten Raum in ſo fern auch als bedingt anſehen, der einen andern Raum als die Bedingung ſeiner Grenze vorausſetzt, und ſo fortan. In Anſehung der Begrenzung iſt alſo der Fortgang im Raume auch ein Regreſſus, und die transſcendentale Idee der abſoluten Totalität der Syntheſis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben ſowol nach der abſoluten Totalität der Erſcheinung im Raume, als der in der verfloſſenen Zeit, fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich ſey, wird ſich künftig beſtimmen laſſen.

Zweytens, ſo iſt die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, deſſen innere Bedingungen ſeine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen ſind, ſo daß hier eine regreſſive Syntheſis ſtattfindet, deren abſolute Totalität die Vernunft fodert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie iſt, nemlich das Einfache, verſchwindet, ſtattfinden kann. Folglich iſt hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortſchritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Categorien des realen Verhältniſſes unter den Erſcheinungen anlangt, ſo ſchickt ſich die Categorie der Subſtanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transſcendentalen Idee; d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Anſehung ihrer, regreſſiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen ſind (ſo fern ſie einer einigen Subſtanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Anſehung der Subſtanz aber ſind ſie derſelben eigentlich nicht ſubordinirt, ſondern die Art zu exiſtiren der Subſtanz ſelber. Was hiebey noch ſcheinen könnte eine Idee der transſcendentalen Vernunft zu ſeyn, wäre der Begriff von Subſtantiale. Allein, da dieſes nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenſtande überhaupt, welcher ſubſiſtirt, ſo fern man an ihm bloß das transſcendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erſcheinungen iſt, ſo iſt klar, daß das Subſtantiale kein Glied in derſelben ausmachen könne. Eben daſſelbe gilt auch von Subſtanzen in Gemeinſchaft, welche bloße Aggregate ſind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem ſie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit ſubordinirt ſind, welches man wol von den Räumen ſagen konnte, deren Grenze niemals an ſich, ſondern immer durch einen andern Raum beſtimmt war. Es bleibt alſo nur die Categorie der Cauſalität übrig, welche eine Reihe der Urſachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der letzteren, als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufſteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, außer nur, ſo fern das Zufällige im Daſeyn jederzeit als bedingt angeſehen werden muß, und nach der Regel des Verſtandes auf eine Bedingung weiſet, darunter es nothwendig iſt, dieſe auf eine höhere Bedingung zu weiſen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieſer Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft.

Es ſind demnach nicht mehr, als vier cosmologiſche Ideen, nach den vier Titeln der Categorien, wenn man diejenigen aushebt, welche eine Reihe in der Syntheſis des Mannigfaltigen nothwendig bey ſich führen.

1.

Die abſolute Vollſtändigkeit
der
Zuſammenſetzung
des gegebenen Ganzen aller Erſcheinungen.

2.

Die
abſolute Vollſtändigkeit
der Theilung
eines gegebenen Ganzen
in der Erſcheinung.

3.

Die
abſolute Vollſtändigkeit
der Entſtehung
einer Erſcheinung
überhaupt.

4.

Die abſolute Vollſtändigkeit
der Abhängigkeit des Daſeyns
des Veränderlichen in der Erſcheinung.

Zuerſt iſt hiebey anzumerken: daß die Idee der abſoluten Totalität nichts andres, als die Expoſition der Erſcheinungen, betreffe, mithin nicht den reinen Verſtandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier alſo Erſcheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſo fern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis, wodurch die Erſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne.

Zweytens iſt es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft, in dieſer, reihenweiſe, und zwar regreſſiv, fort-

fortgeſetzten Syntheſis der Bedingungen, ſucht, gleichſam die Vollſtändigkeit in der Reihe der Prämiſſen, die zuſammen weiter keine andere vorausſetzen. Dieſes Unbedingte iſt nun jederzeit in der abſoluten Totalität der Reihe, wenn man ſie ſich in der Einbildung vorſtellt, enthalten. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche bey Erſcheinungen auch möglich ſey. Wenn man ſich alles durch bloße reine Verſtandesbegriffe, ohne Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, vorſtellt, ſo kann man geradezu ſagen: daß zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander ſubordinirter Bedingungen gegeben ſey; denn jenes iſt allein durch dieſe gegeben. Allein bey Erſcheinungen iſt eine beſondere Einſchränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nemlich durch die ſucceſſive Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung, die im Regreſſus vollſtändig ſeyn ſoll. Ob dieſe Vollſtändigkeit nun ſinnlich möglich ſey, iſt noch ein Problem. Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, unangeſehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, ihr adäquat empiriſche Begriffe zu verknüpfen. Alſo, da in der abſoluten Totalität der regreſſiven Syntheſis des Mannigfaltigen in der Erſcheinung (nach Anleitung der Categorien, die ſie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten vorſtellen,) das Unbedingte nothwendig enthalten iſt, man mag auch unausgemacht laſſen, ob und wie dieſe Totalität zu Stande zu bringen ſey: ſo nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob ſie gleich eigentlich das Unbedingte, es ſey der ganzen Reihe, oder eines Theils derſelben, zur Endabſicht hat.

Dieſes Unbedingte kann man ſich nun gedenken, entweder als bloß in der ganzen Reihe beſtehend, in der alſo alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derſelben ſchlechthin unbedingt wäre, und denn heißt der Regreſſus unendlich; oder das abſolut Unbedingte iſt nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derſelben untergeordnet ſind, der ſelbſt aber unter keiner anderen Bedingung ſteht *). In dem erſteren Falle iſt die Reihe a parte priori ohne Grenzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwol ganz gegeben, der Regreſſus in ihr aber iſt niemals vollendet, und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweyten

---

*) Das abſolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten iſt jederzeit unbedingt; weil außer ihr keine Bedingungen mehr ſind, in Anſehung deren es bedingt ſeyn könnte. Allein dieſes abſolute Ganze einer ſolchen Reihe iſt nur eine Idee, oder vielmehr ein problematiſcher Begriff, deſſen Möglichkeit unterſucht werden muß, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transſcendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten ſeyn mag.

ten Falle giebt es ein Erſtes der Reihe, welches in Anſehung der verfloſſenen Zeit der Weltanfang, in Anſehung des Raums die Weltgrenze, in Anſehung der Theile, eines in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Anſehung der Urſachen die abſolute Selbſtthätigkeit (Freyheit), in Anſehung des Daſeyns veränderlicher Dinge die abſolute Naturnothwendigkeit heißt.

Wir haben zwey Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erſte bedeutet das mathematiſche Ganze aller Erſcheinungen und die Totalität ihrer Syntheſis, im Großen ſowol als im Kleinen, d. i. ſowol in dem Fortſchritt derſelben durch Zuſammenſetzung, als durch Theilung. Eben dieſelbe Welt wird aber Natur *) genannt, ſo fern ſie als ein dynamiſches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um ſie als eine

---

*) Natur, adjective (formaliter) genommen, bedeutet den Zuſammenhang der Beſtimmungen eines Dinges, nach einem innern Princip der Cauſalität. Dagegen verſteht man unter Natur, ſubſtantive (materialiter), den Inbegriff der Erſcheinungen, ſo fern dieſe, vermöge eines innern Princips der Cauſalität, durchgängig zuſammenhängen. Im erſteren Verſtande ſpricht man von der Natur der flüſſigen Materie, des Feuers ꝛc. und bedient ſich dieſes Worts nur adjective; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, ſo hat man ein beſtehendes Ganzes in Gedanken.

eine Größe zu Stande zu bringen, ſondern auf die Einheit im Daſeyn der Erſcheinungen ſiehet. Da heißt nun die Bedingung von dem, was geſchieht, die Urſache, und die unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung die Freyheit, die bedingte dagegen heißt im engeren Verſtande Natururſache. Das Bedingte im Daſeyn überhaupt heißt zufällig, und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erſcheinungen kann Naturnothwendigkeit heißen.

Die Ideen, mit denen wir uns jezt beſchäfftigen, habe ich oben cosmologiſche Ideen genannt, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und unſere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erſcheinungen gerichtet ſind, theils auch, weil das Wort Welt, im transſcendentalen Verſtande, die abſolute Totalität des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollſtändigkeit der Syntheſis (wiewol nur eigentlich im Regreſſus zu den Bedingungen) allein unſer Augenmerk richten. In Betracht deſſen, daß überdem dieſe Ideen insgeſamt transſcendent ſind, und, ob ſie zwar das Object, nemlich Erſcheinungen, der Art nach nicht überſchreiten, ſondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit Noumenis) zu thun haben, dennoch die Syntheſis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung überſteigt, treiben, ſo kann man ſie insgeſamt meiner Meynung nach ganz ſchicklich Weltbegriffe nennen. In Anſehung des Unterſchiedes des

Mathematiſch- und des Dynamiſchunbedingten, worauf der Regreſſus abzielt, würde ich doch die zwey erſteren in engerer Bedeutung Weltbegriffe (der Welt im Großen und Kleinen), die zwey übrigen aber transſcendente Naturbegriffe nennen. Dieſe Unterſcheidung iſt vorjetzt noch nicht von ſonderlicher Erheblichkeit, ſie kann aber im Fortgange wichtiger werden.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Zweyter Abſchnitt.
Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatiſcher Lehren iſt, ſo verſtehe ich unter Antithetik nicht dogmatiſche Behauptungen des Gegentheils, ſondern den Widerſtreit der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe, (theſin cum antitheſi) ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anſpruch auf Beyfall beylegt. Die Antithetik beſchäfftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen, ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe der Vernunft nur nach dem Widerſtreite derſelben unter einander und den Urſachen deſſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir unſere Vernunft nicht bloß, zum Gebrauch der Verſtandesgrundſätze, auf Gegengenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Erfahrung weder Beſtätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch iſt, ſondern ſo gar in der Natur der Vernunft Bedingungen ſeiner Nothwendigkeit antrifft, nur daß unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat.

Die Fragen, welche bey einer ſolchen Dialectik der reinen Vernunft ſich natürlich darbieten, ſind alſo: 1. Bey welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen ſey. 2. Auf welchen Urſachen dieſe Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewißheit offen bleibe.

Ein dialectiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muß demnach dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen unterſcheidendes, an ſich haben, daß er nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoßen muß; und zweytens, daß er, mit ſeinem Gegenſatze, nicht bloß einen gekünſtelten Schein, der, wenn man ihn einſieht, ſogleich verſchwindet, ſondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bey ſich führe, der ſelbſt, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuſcht, obſchon nicht betrügt, und alſo zwar unſchädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine ſolche dialectiſche Lehre wird ſich nicht auf die Verſtandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, ſondern auf die Vernunfteinheit in bloßen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da ſie erſtlich, als Syntheſis nach Regeln, dem Verſtande, und doch zugleich, als abſolute Einheit derſelben, der Vernunft congruiren ſoll, wenn ſie der Vernunfteinheit adäquat iſt, für den Verſtand zu groß, und, wenn ſie dem Verſtande angemeſſen, für die Vernunft zu klein ſeyn wird; woraus denn ein Widerſtreit entſpringen muß, der nicht vermieden werden kann, man mag es anfangen, wie man will.

Dieſe vernünftelnde Behauptungen eröffnen alſo einen dialectiſchen Kampfplatz, wo jeder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun, und derjenige gewiß unterliegt, der bloß vertheidigungsweiſe zu verfahren genöthigt iſt. Daher auch rüſtige Ritter, ſie mögen ſich für die gute oder ſchlimme Sache verbürgen, ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daß ſie den letzten Angriff zu thun das Vorrecht haben, und nicht verbunden ſind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann ſich leicht vorſtellen, daß dieſer Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, daß viel Siege von beiden Seiten erfochten, für den letzten aber, der die Sache entſchied, jederzeit ſo geſorgt worden ſey, daß der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, daß ſeinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unparteyiſche Kampfrichter müſſen wir es ganz bey Seite ſetzen, ob es die gute oder die ſchlimme Sache ſey, um welche die Streitende fechten, und ſie ihre Sache erſt unter ſich ausmachen laſſen. Vielleicht daß, nachdem ſie einander mehr ermüdet als geſchadet haben, ſie die Nichtigkeit ihres Streithandels von ſelbſt einſehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Dieſe Methode, einem Streite der Behauptungen zuzuſehen, oder vielmehr ihn ſelbſt zu veranlaſſen, nicht, um endlich zum Vortheile des einen oder des andern Theils zu entſcheiden, ſondern, um zu unterſuchen, ob der Gegenſtand deſſelben nicht vielleicht ein bloßes Blendwerk ſey, wornach jeder vergeblich haſchet, und bey welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerſtanden würde, dieſes Verfahren, ſage ich, kann man die ſceptiſche Methode nennen. Sie iſt vom Scepticismus gänzlich unterſchieden, einem Grundſatze einer kunſtmäßigen und ſcientifiſchen Unwiſſenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniß untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverläſſigkeit und Sicherheit derſelben übrig zu laſſen. Denn die ſceptiſche Methode geht auf Gewißheit, dadurch, daß ſie in einem ſolchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verſtande ge-

geführten Streite, den Punct des Mißverſtändniſſes zu entdecken ſucht, um, wie weiſe Geſetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bey Rechtshändeln für ſich ſelbſt Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Beſtimmten in ihren Geſetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die ſich in der Anwendung der Geſetze offenbaret, iſt bey unſerer eingeſchränkten Weisheit der beſte Prüfungsverſuch der Nomothetik, um der Vernunft, die in abſtracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Beſtimmung ihrer Grundſätze aufmerkſam zu machen.

Dieſe ſceptiſche Methode iſt aber nur der Transſcendentalphiloſophie allein weſentlich eigen, und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Unterſuchungen, nur in dieſem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt ſeyn; weil ſich in ihr keine falſche Behauptungen verbergen und unſichtbar machen können, indem die Beweiſe jederzeit an dem Faden der reinen Anſchauung, und zwar durch jederzeit evidente Syntheſis fortgehen müſſen. In der Experimentalphiloſophie kann wol ein Zweifel des Aufſchubs nützlich ſeyn, allein es iſt doch wenigſtens kein Mißverſtand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müſſen doch endlich die letzten Mittel der Entſcheidung des Zwiſtes liegen, ſie mögen nun früh oder ſpät aufgefunden werden. Die Moral kann ihre

Grundſätze insgeſamt auch in concreto, zuſamt den practiſchen Folgen, wenigſtens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Mißverſtand der Abſtraction vermeiden. Dagegen ſind die transſcendentalen Behauptungen, welche ſelbſt über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus ſich erweiternde Einſichten anmaßen, weder in dem Falle, daß ihre abſtracte Synthesis in irgend einer Anſchauung a priori könnte gegeben, noch ſo beſchaffen, daß der Mißverſtand vermittelſt irgend einer Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transſcendentale Vernunft alſo verſtattet keinen anderen Probirſtein, als den Verſuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter ſich ſelbſt, und mithin zuvor des freyen und ungehinderten Wettſtreits derſelben unter einander, und dieſen wollen wir anjezt anſtellen *).

---

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transſcendentalen Ideen.

Erſter Widerſtreit

Theſis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt dem Raum nach auch in Grenzen eingeſchloſſen.

Beweis.

Denn, man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: ſo iſt bis zu jedem gegebenen Zeitpuncte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zuſtände der Dinge in der Welt verfloſſen. Nun beſteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß ſie durch ſucceſſive Syntheſis niemals vollendet ſeyn kann. Alſo iſt eine unendliche verfloſſene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daſeyns; welches zuerſt zu beweiſen war.

In Anſehung des zweyten nehme man wiederum das Gegentheil an: ſo wird die Welt ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich exiſtirenden Dingen ſeyn. Nun können wir die Größe eines Quanti, welches nicht innerhalb gewiſſer Grenzen jeder Anſchauung gegeben wird *), auf keine

---

*) Wir können ein unbeſtimmtes Quantum als ein Ganzes anſchauen, wenn es in Grenzen eingeſchloſſen iſt, ohne die Totalität deſſelben durch Meſſung, d. i. die ſucceſſive Syn:

der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, ſondern iſt, ſowol in Anſehung der Zeit, als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man ſetze: ſie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daſeyn iſt, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht iſt, ſo muß eine Zeit vorhergegangen ſeyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun iſt aber in einer leeren Zeit kein Entſtehen irgend eines Dinges möglich; weil kein Theil einer ſolchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterſcheidende Bedingung des Daſeyns, vor die des Nichtſeyns, an ſich hat (man mag annehmen, daß ſie von ſich ſelbſt, oder durch eine andere Urſache entſtehe). Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelber aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das zweyte betrifft, ſo nehme man zuvörderſt das Gegentheil an, daß nemlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt iſt; ſo befindet ſie ſich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt iſt. Es würde alſo nicht allein ein Verhältniß der Dinge im Raum, ſondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein abſolutes Ganzes iſt, außer welchem kein keine andere Art, als nur durch die Syntheſis der Theile, und die Totalität eines ſolchen Quanti nur durch die vollendete Syntheſis, oder durch wiederholte Hinzuſetzung der Einheit zu ſich ſelbſt, gedenken *). Demnach, um ſich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßte die ſucceſſive Syntheſis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angeſehen, d. i. eine unendliche Zeit müßte, in der Durchzählung aller coexiſtirenden Dinge, als abgelaufen angeſehen werden; welches unmöglich iſt. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angeſehen werden. Eine Welt iſt folglich, der Ausdehnung im Raume nach, nicht unendlich, ſondern in ihren Grenzen eingeſchloſſen; welches das zweyte war.

Anmer-

Syntheſis ſeiner Theile, conſtruiren zu dürfen. Denn die Grenzen beſtimmen ſchon die Vollſtändigkeit, indem ſie alles Mehreres abſchneiden.

*) Der Begriff der Totalität iſt in dieſem Falle nichts anderes, als die Vorſtellung der vollendeten Syntheſis ſeiner Theile, weil, da wir nicht von der Anſchauung des Ganzen (als welche in dieſem Falle unmöglich iſt) den Begriff abziehen können, wir dieſen nur durch die Syntheſis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigſtens in der Idee faſſen können.

Gegenſtand der Anſchauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieſelbe im Verhältniß ſtehe, ſo würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß derſelben zu keinem Gegenſtande ſeyn. Ein dergleichen Verhältniß aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, iſt nichts; alſo iſt die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. ſie iſt in Anſehung der Ausdehnung unendlich *).

---

*) Der Raum iſt bloß die Form der äußeren Anſchauung (formale Anſchauung), aber kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchauet werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn beſtimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine ſeiner Form gemäße empiriſche Anſchauung geben, iſt, unter dem Namen des abſoluten Raumes, nichts anderes, als die bloße Möglichkeit äußerer Erſcheinungen, ſo fern ſie entweder an ſich exiſtiren, oder zu gegebenen Erſcheinungen noch hinzu kommen können. Die empiriſche Anſchauung iſt alſo nicht zuſammengeſetzt aus Erſcheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anſchauung). Eines iſt nicht des andern Correlatum der Syntheſis, ſondern nur in einer und derſelben empiriſchen Anſchauung verbunden, als Materie und Form derſelben. Will man eines dieſer zween Stücke außer dem anderen ſetzen (Raum außerhalb allen Erſcheinungen), ſo entſtehen daraus allerley leere Beſtimmungen der äußeren Anſchauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen ſind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Beſtimmung des Verhältniſſes beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und alſo auch das Prädicat eines bloßen Gedankendinges iſt.

Anmerkung zur erſten Antinomie.

I. zur Theſis.

Ich habe bey dieſen einander widerſtreitenden Argumenten nicht Blendwerke geſucht, um etwa (wie man ſagt) einen Advocatenbeweis zu führen, welcher ſich der Unbehutſamkeit des Gegners zu ſeinem Vortheile bedient, und ſeine Berufung auf ein mißverſtandnes Geſetz gerne gelten läßt, um ſeine eigene unrechtmäßige Anſprüche auf die Widerlegung deſſelben zu bauen. Jeder dieſer Beweiſe iſt aus der Sache Natur gezogen und der Vortheil bey Seite geſetzt worden, den uns die Fehlſchlüſſe der Dogmatiker von beiden Theilen geben könnten.

Ich hätte die Theſis auch dadurch dem Scheine nach beweiſen können, daß ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Größe, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff vorangeſchickt hätte. Unendlich iſt eine Größe, über die keine größere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich iſt. Nun iſt keine Menge die größeſte, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Alſo iſt eine unendliche gegebene Größe, mithin auch eine (der verfloſſenen Reihe ſowol, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: ſie iſt alſo beiderſeitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieſer Begriff ſtimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen verſteht. Es wird dadurch nicht vorgeſtellt, wie groß es ſey, mithin iſt ſein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, ſondern es wird dadurch nur

ſein

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs beruht darauf: daß im entgegengeſetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgrenze ausmachen müßte. Nun iſt mir nicht unbekannt, daß wider dieſe Conſequenz Ausflüchte geſucht werden, indem man vorgiebt: es ſey eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wohl möglich, ohne daß man eben eine abſolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen abſoluten, außer der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich iſt. Ich bin mit dem letzteren Theile dieſer Meynung der Philoſophen aus der Leibnitziſchen Schule ganz wohl zufrieden. Der Raum iſt bloß die Form der äußeren Anſchauung, aber kein wirklicher Gegenſtand, der äußerlich angeſchauet werden kann, und kein Correlatum der Erſcheinungen, ſondern die Form der Erſcheinungen ſelbſt. Der Raum alſo kann abſolut (für ſich allein) nicht als etwas Beſtimmendes in dem Daſeyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenſtand iſt, ſondern nur die Form möglicher Gegenſtände. Dinge alſo, als Erſcheinungen, beſtimmen wol den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten deſſelben (Größe und Verhältniß) machen ſie es, daß dieſe oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für ſich beſteht, die Wirklichkeit der Dinge in Anſehung der Größe oder Geſtalt nicht beſtimmen, weil er an ſich ſelbſt nichts wirkliches iſt. Es kann alſo wol ein Raum (er ſey voll oder leer) *) durch Erſcheinungen begrenzt, Erſchei-

nun-

---

*) Man bemerkt leicht, daß hiedurch geſagt werden wolle: der leere Raum, ſo fern er durch Erſcheinungen begrenzt wird,

ſein Verhältniß zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Anſehung deren daſſelbe größer iſt als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun größer oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche größer oder kleiner ſeyn; allein die Unendlichkeit, da ſie bloß in dem Verhältniſſe zu dieſer gegebenen Einheit beſteht, würde immer dieſelbe bleiben, obgleich freylich die abſolute Größe des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde, davon auch hier nicht die Rede iſt.

Der wahre (transſcendentale) Begriff der Unendlichkeit iſt: daß die ſucceſſive Syntheſis der Einheit in Durchmeſſung eines Quantum niemals vollendet ſeyn kann *). Hieraus folgt ganz ſicher, daß eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgenden Zuſtände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verfloſſen ſeyn kann, die Welt alſo einen Anfang haben müſſe.

In Anſehung des zweyten Theils der Theſis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt iſt zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer ſolchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche dieſe Totalität von ſelbſt in der Anſchauung ausmachen, müſſen wir von unſerem Begriffe Rechenſchaft geben, der in ſolchem Falle nicht vom Ganzen zu der beſtimmten Menge der Theile gehen kann, ſondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die ſucceſſive Syntheſis der Theile darthun muß. Da dieſe Syntheſis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müßte: ſo kann man ſich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch ſie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität ſelbſt iſt in dieſem Falle die Vorſtellung einer vollendeten Syntheſis der Theile, und dieſe Vollendung, mithin auch der Begriff derſelben, iſt unmöglich.

Der

---

*) Dieſes enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die größer iſt als alle Zahl, welches der mathematiſche Begriff des Unendlichen iſt.

nungen aber können nicht durch einen leeren Raum außer denſelben begrenzt werden. Eben dieſes gilt auch von der Zeit. Alles dieſes nun zugegeben, ſo iſt gleichwol unſtreitig, daß man dieſe zwey Undinge, den leeren Raum außer und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müſſe, wenn man eine Weltgrenze, es ſey dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Conſequenz auszuweichen ſucht, nach welcher wir ſagen: daß, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Daſeyn wirklicher Dinge ihrer Größe nach beſtimmen müſſe, ſo beſteht er ingeheim nur darin: daß man ſtatt einer Sinnenwelt ſich, wer weiß welche, intelligibele Welt gedenkt, und, ſtatt des erſten Anfanges, (ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit des Nichtſeyns vorhergeht,) ſich überhaupt ein Daſeyn denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt vorausſetzt, ſtatt der Grenze der Ausdehnung, Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es iſt hier aber nur von dem mundus phaenomenon die Rede, und von deſſen Größe, bey dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abſtrahiren kann, ohne das Weſen deſſelben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn ſie begrenzt iſt, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieſes, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen a priori weglaſſen, ſo fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unſerer Aufgabe iſt uns dieſe allein gegeben. Der mundus intelligibilis iſt nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anſchauung derſelben abſtrahirt, und in Anſehung deſſen folglich gar kein ſynthetiſcher Satz, weder bejahend, noch verneinend möglich iſt.

Der

---

wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widerſpreche wenigſtens nicht den transſcendentalen Principien, und könne alſo in Anſehung dieſer eingeräumt (obgleich darum ſeine Möglichkeit nicht ſofort behauptet) werden.

Der Antinomie
zweyter Widerſtreit

Theſis.

Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtiret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt.

Beweis.

Denn, nehmet an, die zuſammengeſetzte Subſtanzen beſtänden nicht aus einfachen Theilen; ſo würde, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zuſammengeſetzter Theil, und (da es keine einfache Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Subſtanz ſeyn gegeben worden. Entweder alſo läßt ſich unmöglich alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufheben, oder es muß nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zuſammenſetzung beſtehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im erſteren Falle aber würde das Zuſammengeſetzte wiederum nicht aus Subſtanzen beſtehen (weil bey dieſen die Zuſammenſetzung nur eine zufällige Relation der Subſtanzen iſt, ohne welche dieſe, als für ſich beharrliche Weſen, beſtehen müſſen). Da nun

die-

Antitheſis.

Kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts Einfaches in derſelben.

Beweis.

Setzet: ein zuſammengeſetztes Ding (als Subſtanz) beſtehe aus einfachen Theilen. Weil alles äußere Verhältniß, mithin auch alle Zuſammenſetzung aus Subſtanzen, nur im Raume möglich iſt: ſo muß, aus ſo viel Theilen das Zuſammengeſetzte beſteht, aus eben ſo viel Theilen auch der Raum beſtehen, den es einnimmt. Nun beſteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen. Alſo muß jeder Theil des Zuſammengeſetzten einen Raum einnehmen. Die ſchlechthin erſten Theile aber alles Zuſammengeſetzten ſind einfach. Alſo nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in ſich faſſet, mithin zuſammengeſetzt iſt, und zwar als ein reales Zuſammengeſetztes, nicht aus Accidenzen, (denn die können nicht ohne Subſtanz außer einander ſeyn,) mithin aus Subſtanzen; ſo würde das Einfache ein ſubſtantielles Zuſammengeſetztes ſeyn, welches ſich widerſpricht.

Der zweyte Satz der Antitheſis, daß in der Welt gar nichts Einfaches exiſtire, ſoll hier nur ſo viel bedeuten, dieſer Fall der Vorausſetzung widerſpricht, ſo bleibt nur der zweyte übrig: daß nemlich das ſubſtantielle Zuſammengeſetzte in der Welt aus einfachen Theilen beſtehe.

Hieraus folgt unmittelbar, daß die Dinge der Welt insgeſamt einfache Weſen ſeyn, daß die Zuſammenſetzung nur ein äußerer Zuſtand derſelben ſey, und daß, wenn wir die Elementarſubſtanzen gleich niemals völlig aus dieſem Zuſtande der Verbindung ſetzen und iſoliren können, doch die Vernunft ſie als die erſten Subjecte aller Compoſition, und mithin, vor derſelben, als einfache Weſen denken müſſe.

Anmerten, als: Es könne das Daſeyn des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äußeren noch inneren, dargethan werden, und das ſchlechthin Einfache ſey alſo eine bloße Idee, deren objective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Expoſition der Erſcheinungen ohne alle Anwendung und Gegenſtand. Denn wir wollen annehmen, es ließe ſich für dieſe transſcendentale Idee ein Gegenſtand der Erfahrung finden: ſo müßte die empiriſche Anſchauung irgend eines Gegenſtandes als eine ſolche erkannt werden, welche ſchlechthin kein Mannigfaltiges außerhalb einander, und zur Einheit verbunden, enthält. Da nun von dem Nichtbewußtſeyn eines ſolchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit deſſelben in irgend einer Anſchauung eines Objects, kein Schluß gilt, dieſes letztere aber zur abſoluten Simplicität durchaus nöthig iſt; ſo folgt, daß dieſe aus keiner Wahrnehmung, welche ſie auch ſey, könne geſchloſſen werden. Da alſo etwas als ein ſchlechthin einfaches Object niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angeſehen werden muß: ſo iſt überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieſer zweyte Satz der Antitheſis geht viel weiter als der erſte, der das Einfache nur von der Anſchauung des Zuſammengeſetzten verbannt, da hingegen dieſer es aus der ganzen Natur wegſchafft; daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenſtandes der äußeren Anſchauung (des Zuſammengeſetzten), ſondern aus dem Verhältniß deſſelben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewieſen werden können.

Anmerkung zur zweyten Antinomie.

I. zur Theſis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen beſteht, ſo verſtehe ich darunter nur ein ſubſtanzielles Ganzes, als das eigentliche Compoſitum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgeſondert (wenigſtens in Gedanken) gegeben, in eine wechſelſeitige Verbindung geſetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum ſollte man eigentlich nicht Compoſitum, ſondern Totum nennen, weil die Theile deſſelben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich iſt. Er würde allenfalls ein Compositum ideale, aber nicht reale heißen können. Doch dieſes iſt nur Subtilität. Da der Raum kein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) iſt, ſo muß, wenn ich alle Zuſammenſetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrig bleiben; denn dieſer iſt nur als die Grenze eines Raumes, (mithin eines Zuſammengeſetzten) möglich. Raum und

Zeit

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Wider dieſen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, deſſen Beweisgrund bloß mathematiſch iſt, werden von den Monadiſten Einwürfe vorgebracht, welche ſich dadurch ſchon verdächtig machen, daß ſie die kläreſten mathematiſchen Beweiſe nicht für Einſichten in die Beſchaffenheit des Raumes, ſo fern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie iſt, wollen gelten laſſen, ſondern ſie nur als Schlüſſe aus abſtracten aber willkührlichen Begriffen anſehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anſchauung zu erdenken, als die in der urſprünglichen Anſchauung des Raumes gegeben wird, und die Beſtimmungen deſſelben a priori nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich iſt, daß es dieſen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör giebt, ſo müßte man, außer dem mathematiſchen Puncte, der einfach, aber kein Theil, ſondern bloß die Grenze eines Raums iſt, ſich noch phyſiſche Puncte denken, die zwar auch einfach ſind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums, durch ihre bloße Aggregation denſelben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieſer Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umſonſt iſt, durch bloß discurſive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, ſo bemerke ich nur, daß, wenn die Philoſophie hier mit der Mathematik chica-

Zeit beſtehen alſo nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zuſtande einer Subſtanz gehöret, ob es gleich eine Größe hat, (z. B. die Veränderung,) beſteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewiſſer Grad der Veränderung entſteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unſer Schluß vom Zuſammengeſetzten auf das Einfache gilt nur von für ſich ſelbſt beſtehenden Dingen. Accidenzen aber des Zuſtandes, beſtehen nicht für ſich ſelbſt. Man kann alſo den Beweis für die Nothwendigkeit des Einfachen, als der Beſtandtheile alles ſubſtanziellen Zuſammengeſetzten, und dadurch überhaupt ſeine Sache leichtlich verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zuſammengeſetzte ohne Unterſchied geltend machen will, wie es wirklich mehrmalen ſchon geſchehen iſt.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, ſo fern es nothwendig im Zuſammengeſetzten gegeben iſt, indem dieſes darin, als in ſeine Beſtandtheile, aufgelöſet werden kann. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas chicanirt, es darum geſchehe, weil ſie vergißt, daß es in dieſer Frage nur um Erſcheinungen und deren Bedingung zu thun ſey. Hier iſt es aber nicht genug, zum reinen Verſtandesbegriffe des Zuſammengeſetzten den Begriff des Einfachen, ſondern zur Anſchauung des Zuſammengeſetzten (der Materie) die Anſchauung des Einfachen zu finden, und dieſes iſt nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bey Gegenſtänden der Sinne, gänzlich unmöglich. Es mag alſo von einem Ganzen aus Subſtanzen, welches bloß durch den reinen Verſtand gedacht wird, immer gelten, daß wir vor aller Zuſammenſetzung deſſelben das Einfache haben müſſen; ſo gilt dieſes doch nicht vom totum ſubſtantiale phaenomenon, welches, als empiriſche Anſchauung im Raume, die nothwendige Eigenſchaft bey ſich führt, daß kein Theil deſſelben einfach iſt, darum, weil kein Theil des Raumes einfach iſt. Indeſſen ſind die Monadiſten fein genug geweſen, dieſer Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, daß ſie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenſtände äußerer Anſchauung (Cörper), ſondern dieſe, und das dynamiſche Verhältniß der Subſtanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes vorausſetzen. Nun haben wir von Cörpern nur als Erſcheinungen einen Begriff, als ſolche aber ſetzen ſie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äußeren Erſcheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht iſt alſo vergeblich, wie ſie denn auch oben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend iſt abgeſchnitten worden. Wären ſie Dinge an ſich ſelbſt, ſo würde der Beweis der Monadiſten allerdings gelten.

nas (nach Leibnitzens Gebrauch) ſollte wol nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Subſtanz gegeben iſt (z. B. im Selbſtbewußtſeyn) und nicht als Element des Zuſammengeſetzten, welches man beſſer den Atomus nennen könnte. Und da ich nur in Anſehung des Zuſammengeſetzten die einfachen Subſtanzen, als deren Elemente, beweiſen will, ſo könnte ich die Antitheſe der zweyten Antinomie die transſcendentale Atomiſtik nennen. Weil aber dieſes Wort ſchon vorlängſt zur Bezeichnung einer beſondern Erklärungsart cörperlicher Erſcheinungen (molecularum) gebraucht worden, und alſo empiriſche Begriffe vorausſetzt, ſo mag er der dialectiſche Grundſatz der Monadologie heißen.

Die zweyte dialectiſche Behauptung hat das Beſondere an ſich, daß ſie eine dogmatiſche Behauptung wider ſich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige iſt, welche ſich unternimmt, an einem Gegenſtande der Erfahrung die Wirklichkeit deſſen, was wir oben bloß zu transſcendentalen Ideen rechneten, nemlich die abſolute Simplicität der Subſtanz, augenſcheinlich zu beweiſen: nemlich daß der Gegenſtand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine ſchlechthin einfache Subſtanz ſey. Ohne mich hierauf jetzt einzulaſſen, (da es oben ausführlicher erwogen iſt,) ſo bemerke ich nur: daß wenn etwas bloß als Gegenſtand gedacht wird, ohne irgend eine ſynthetiſche Beſtimmung ſeiner Anſchauung hinzu zu ſetzen, (wie denn dieſes durch die ganz nackte Vorſtellung: Ich, geſchieht,) ſo könne freylich nichts Mannigfaltiges und keine Zuſammenſetzung in einer ſolchen Vorſtellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädicate, wodurch ich dieſen Gegenſtand denke, bloß Anſchauungen des inneren Sinnes ſind, ſo kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges außerhalb einander, mithin reale Zuſammenſetzung bewieſe. Es bringt alſo nur das Selbſtbewußtſeyn es ſo mit ſich, daß, weil das Subject, welches denkt, zugleich ſein eigenes Object iſt, es ſich ſelber nicht theilen kann (obgleich die ihm inhärirende Beſtimmungen); denn in Anſehung ſeiner ſelbſt iſt jeder Gegenſtand abſolute Einheit. Nichts deſtoweniger, wenn dieſes Subject äußerlich, als ein Gegenſtand der Anſchauung, betrachtet wird, ſo würde es doch wol Zuſammenſetzung in der Erſcheinung an ſich zeigen. So muß es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wiſſen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges außerhalb einander ſey, oder nicht.

Der Antinomie
Dritter Widerſtreit

Theſis.

Die Cauſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſamt abgeleitet werden können. Es iſt noch eine Cauſalität durch Freyheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an, es gebe keine andere Cauſalität, als nach Geſetzen der Natur; ſo ſetzt alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen iſt (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit geweſen wäre, ſeine Folge auch nicht allererſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſeyn würde. Alſo iſt die Cauſalität der Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſelbſt etwas Geſchehenes, welches nach dem Geſetze der Natur wiederum einen vorigen Zuſtand und deſſen Cauſalität, dieſer aber eben ſo einen noch älteren vorausſetzt u. ſ. w. Wenn alſo alles nach bloßen Geſetzen der Natur geſchieht, ſo giebt es jederzeit nur einen ſubalternen, niemals aber

einen

der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Es iſt keine Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur.

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freyheit im transſcendentalen Verſtande, als eine beſondere Art von Cauſalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nemlich ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben, ſchlechthin anzufangen; ſo wird nicht allein eine Reihe durch dieſe Spontaneität, ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneität ſelbſt zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Cauſalität, wird ſchlechthin anfangen, ſo daß nichts vorhergeht, wodurch dieſe geſchehende Handlung nach beſtändigen Geſetzen beſtimmt ſey. Es ſetzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zuſtand der noch nicht handelnden Urſache voraus, und ein dynamiſch erſter Anfang der Handlung einen Zuſtand, der mit dem vorhergehenden eben derſelben Urſache gar keinen Zuſammenhang der Cauſalität hat, d. i. auf keine Weiſe daraus erfolgt. Alſo iſt die transſcendentale Freyheit dem Cauſalgeſetze entgegen, und eine ſolche Verbindung der ſuceinen erſten Anfang, und alſo überhaupt keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Nun beſteht aber eben darin das Geſetz der Natur: daß ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Cauſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſey, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe kann alſo nicht als die einzige angenommen werden.

Dieſemnach muß eine Cauſalität angenommen werden, durch welche etwas geſchieht, ohne daß die Urſache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Urſache, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſey, d. i. eine abſolute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen läuft, von ſelbſt anzufangen, mithin transſcendentale Freyheit, ohne welche ſelbſt im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig iſt.

An=

ceſſiven Zuſtände wirkender Urſachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich iſt, die alſo auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben alſo nichts als Natur, in welcher wir den Zuſammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten ſuchen müſſen. Die Freyheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur, iſt zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht ſagen, daß, anſtatt der Geſetze der Natur, Geſetze der Freyheit in die Cauſalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn dieſe nach Geſetzen beſtimmt wäre, ſie nicht Freyheit, ſondern ſelbſt nichts anders als Natur wäre. Natur alſo und transſcendentale Freyheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäßigkeit und Geſetzloſigkeit, davon jene zwar den Verſtand mit der Schwierigkeit beläſtigt, die Abſtammung der Begebenheiten in der Reihe der Urſachen immer höher hinauf zu ſuchen, weil die Cauſalität an ihnen jederzeit bedingt iſt, aber zur Schadloshaltung durchgängige und geſetzmäßige Einheit der Erfahrung verſpricht, da hingegen das Blendwerk von Freyheit zwar dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen Ruhe verheißt, indem ſie ihn zu einer unbedingten Cauſalität führet, die von ſelbſt zu handeln anhebt, die aber, da ſie ſelbſt blind iſt, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung möglich iſt.

Anmerkung zur dritten Antinomie.

I. zur Theſis.

Die transſcendentale Idee der Freyheit macht zwar bey weitem nicht den ganzen Inhalt des pſychologiſchen Begriffs dieſes Namens aus, welcher großen Theils empiriſch iſt, ſondern nur den der abſoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derſelben; iſt aber dennoch der eigentliche Stein des Anſtoßes für die Philoſophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Cauſalität einzuräumen. Dasjenige alſo in der Frage über die Freyheit des Willens, was die ſpeculative Vernunft von jeher in ſo große Verlegenheit geſetzt hat, iſt eigentlich nur transſcendental, und gehet lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müſſe, eine Reihe von ſucceſſiven Dingen oder Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Wie ein ſolches möglich ſey, iſt nicht eben ſo nothwendig beantworten zu können, da wir uns eben ſowol bey der Cauſalität nach Naturgeſetzen damit begnügen müſſen, a priori zu erkennen, daß eine ſolche vorausgeſetzt werden müſſe, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewiſſes Daſeyn das Daſeyn eines andern geſetzt werde, auf keine Weiſe begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müſſen. Nun haben wir dieſe Nothwendigkeit eines erſten Anfangs einer Reihe von Erſcheinungen aus Freyheit, zwar nur eigentlich in ſo fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt erfoderlich iſt, indeſſen daß man alle nachfolgende Zuſtände für eine Abfolge nach bloßen Naturgeſetzen

nehmen

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Der Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transſcendentale Phyſiocratie), im Widerſpiel mit der Lehre von der Freyheit, würde ſeinen Satz, gegen die vernünftelnden Schlüſſe der letzteren, auf folgende Art behaupten. Wenn ihr kein mathematiſch Erſtes der Zeit nach in der Welt annehmt, ſo habt ihr auch nicht nöthig, ein dynamiſch Erſtes der Cauſalität nach zu ſuchen. Wer hat euch geheißen, einen ſchlechthin erſten Zuſtand der Welt, und mithin einen abſoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erſcheinungen, zu erdenken, und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunct verſchaffen möget, der unumſchränkten Natur Grenzen zu ſetzen? Da die Subſtanzen in der Welt jederzeit geweſen ſind, wenigſtens die Einheit der Erfahrung eine ſolche Vorausſetzung nothwendig macht, ſo hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daß der Wechſel ihrer Zuſtände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit geweſen ſey, und mithin kein erſter Anfang, weder mathematiſch, noch dynamiſch, geſucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer ſolchen unendlichen Abſtammung, ohne ein erſtes Glied, in Anſehung deſſen alles übrige bloß nachfolgend iſt, läßt ſich, ſeiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr dieſe Naturräthſel darum wegwerfen wollt, ſo werdet ihr euch genöthigt ſehen, viel ſynthetiſche Grundbeſchaffenheiten zu verwerfen, (Grundkräfte) die ihr eben ſo wenig begreifen könnt,

und

nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von ſelbſt anzufangen, bewieſen (obzwar nicht eingeſehen) iſt, ſo iſt es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verſchiedene Reihen, der Cauſalität nach, von ſelbſt anfangen zu laſſen, und den Subſtanzen derſelben ein Vermögen beyzulegen, aus Freyheit zu handeln. Man laſſe ſich aber hiebey nicht durch einen Mißverſtand aufhalten: daß, da nemlich eine ſucceſſive Reihe in der Welt nur einen comparativ erſten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zuſtand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein abſolut erſter Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich ſey. Denn wir reden hier nicht vom abſolut erſten Anfange der Zeit nach, ſondern der Cauſalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beyſpiel) völlig frey, und ohne den nothwendig beſtimmenden Einfluß der Natururſachen, von meinem Stuhle aufſtehe, ſo fängt in dieſer Begebenheit, ſamt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe ſchlechthin an, obgleich der Zeit nach dieſe Begebenheit nur die Fortſetzung einer vorhergehenden Reihe iſt. Denn dieſe Entſchließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und iſt nicht eine bloße Fortſetzung derſelben, ſondern die beſtimmenden Natururſachen hören oberhalb derſelben, in Anſehung dieſer Eräugniß, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Anſehung der Cauſalität, ein ſchlechthin erſter Anfang einer Reihe von Erſcheinungen genannt werden muß.

Die Beſtätigung von der Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen ſich auf einen erſten Anfang aus Freyheit zu berufen, leuchtet daran ſehr klar in die Augen: daß (die epicuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums ſich gedrungen ſahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen erſten Beweger anzunehmen, d. i. eine freyhandelnde Urſache, welche dieſe Reihe von Zuſtänden zuerſt und von ſelbſt anfing. Denn aus bloßer Natur unterfingen ſie ſich nicht, einen erſten Anfang begreiflich zu machen.

Der

und ſelbſt die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muß euch anſtößig werden. Denn, wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, daß ſie wirklich iſt, ſo würdet ihr niemals a priori erſinnen können, wie eine ſolche unaufhörliche Folge von Seyn und Nichtſeyn möglich ſey.

Wenn auch indeſſen allenfalls ein transſcendentales Vermögen der Freyheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, ſo würde dieſes Vermögen doch wenigſtens nur außerhalb der Welt ſeyn müſſen, (wiewol es immer eine kühne Anmaßung bleibt, außerhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anſchauungen, noch einen Gegenſtand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein, in der Welt ſelbſt, den Subſtanzen ein ſolches Vermögen beyzumeſſen, kann nimmermehr erlaubt ſeyn, weil alsdenn der Zuſammenhang nach allgemeinen Geſetzen ſich einander nothwendig beſtimmender Erſcheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empiriſcher Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterſcheidet, größtentheils verſchwinden würde. Denn es läßt ſich neben einem ſolchen geſetzloſen Vermögen der Freyheit, kaum mehr Natur denken; weil die Geſetze der letzteren durch die Einflüſſe der erſteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erſcheinungen, welches nach der bloßen Natur regelmäßig und gleichförmig ſeyn würde, dadurch verwirret und unzuſammenhängend gemacht wird.

Der

Der Antinomie
Vierter Widerſtreit

Theſis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erſcheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne dieſe, würde ſelbſt die Vorſtellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben ſeyn *). Eine jede Veränderung aber ſteht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher ſie nothwendig iſt. Nun ſetzt ein jedes Bedingte, das gegeben iſt, in Anſehung ſeiner Exiſtenz, eine vollſtändige Reihe von Bedingungen bis zum Schlechthinunbedingten voraus, welches allein abſolutnothwendig iſt. Alſo muß etwas Abſolutnothwendiges exiſtiren, wenn eine Veränderung als ſeine Folge exiſtirt. Dieſes Nothwendige aber gehöret ſelber zur Sinnenwelt. Denn ſetzet, es ſey außer derſelben, ſo würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne

daß

---

*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieſer objectiv vorher, allein ſubjectiv, und in der Wirklichkeit des Bewußtſeyns, iſt dieſe Vorſtellung doch nur, ſo wie jede andere, durch Veranlaſſung der Wahrnehmungen gegeben.

der transſcendentalen Ideen.

Antitheſis.

Es exiſtirt überall kein ſchlechthinnothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Urſache.

Beweis.

Setzet: die Welt ſelber, oder in ihr, ſey ein nothwendiges Weſen, ſo würde in der Reihe ihrer Veränderungen, entweder ein Anfang ſeyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Urſache wäre, welches dem dynamiſchen Geſetze der Beſtimmung aller Erſcheinungen in der Zeit widerſtreitet; oder die Reihe ſelbſt wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch ſchlechthinnothwendig und unbedingt, welches ſich ſelbſt widerſpricht, weil das Daſeyn einer Menge nicht nothwendig ſeyn kann, wenn kein einziger Theil derſelben ein an ſich nothwendiges Daſeyn beſitzt.

Setzet dagegen: es gebe eine ſchlechthin nothwendige Welturſache außer der Welt, ſo würde dieſelbe, als das daß doch dieſe nothwendige Urſache ſelbſt zur Sinnenwelt gehörete. Nun iſt dieſes unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, beſtimmt werden kann: ſo muß die oberſte Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit exiſtiren, da dieſe noch nicht war, (denn der Anfang iſt ein Daſeyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Alſo gehöret die Cauſalität der nothwendigen Urſache der Veränderungen, mithin auch die Urſache ſelbſt, zu der Zeit, mithin zur Erſcheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich iſt), folglich kann ſie von der Sinnenwelt, als dem Jnbegriff aller Erſcheinungen, nicht abgeſondert gedacht werden. Alſo iſt in der Welt ſelbſt etwas Schlechthinnothwendiges enthalten (es mag nun dieſes die ganze Weltreihe ſelbſt, oder ein Theil derſelben ſeyn).

oberſte Glied in der Reihe der Urſachen der Weltveränderungen, das Daſeyn der letzteren und ihre Reihe zuerſt anfangen *). Nun müßte ſie aber alsdenn auch anfangen zu handeln, und ihre Cauſalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erſcheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich ſie ſelbſt, die Urſache, nicht außer der Welt ſeyn, welches der Vorausſetzung widerſpricht. Alſo iſt weder in der Welt, noch außer derſelben (aber mit ihr in Cauſalverbindung) irgend ein ſchlechthin nothwendiges Weſen.

---

*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erſte iſt activ, da die Urſache eine Reihe von Zuſtänden als ihre Wirkung anfängt (infit). Die zweyte paſſiv, da die Cauſalität in der Urſache ſelbſt anhebt (fit). Ich ſchließe hier aus der erſteren auf die letzte.

Anmerkung zur vierten Antinomie

I. zur Theſis.

Um das Daſeyn eines nothwendigen Weſens zu beweiſen, liegt mir hier ob, kein anderes als cosmologiſches Argument zu brauchen, welches nemlich von dem Bedingten in der Erſcheinung zum Unbedingten im Begriffe aufſteigt, indem man dieſes als die nothwendige Bedingung der abſoluten Totalität der Reihe anſieht. Den Beweis, aus der bloßen Idee eines oberſten aller Weſen überhaupt, zu verſuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein ſolcher wird daher beſonders vorkommen müſſen.

Der reine cosmologiſche Beweis kann nun das Daſeyn eines nothwendigen Weſens nicht anders darthun, als daß er es zugleich unausgemacht laſſe, ob daſſelbe die Welt ſelbſt, oder ein von ihr unterſchiedenes Ding ſey. Denn, um das letztere auszumitteln, dazu werden Grundſätze erfordert, die nicht mehr cosmologiſch ſind, und nicht in der Reihe der Erſcheinungen fortgehen, ſondern Begriffe von zufälligen Weſen überhaupt, (ſo fern ſie bloß als Gegenſtände des Verſtandes erwogen werden,) und ein Princip, ſolche mit einem nothwendigen Weſen, durch bloße Begriffe, zu verknüpfen, welches alles für eine transſcendente Philoſophie gehört, für welche hier noch nicht der Platz iſt.

Wenn man aber einmal den Beweis cosmologiſch anfängt, indem man die Reihe von Erſcheinungen, und den Regreſſus in derſelben nach empiriſchen Geſetzen der Cauſalität, zum Grunde legt: ſo kann man nachher davon nicht abſpringen und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derſel-

ben

II. Anmerkung
zur Antitheſis.

Wenn man, beym Aufſteigen in der Reihe der Erſcheinungen, wider das Daſeyn einer ſchlechthin nothwendigen oberſten Urſache, Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, ſo müſſen ſich dieſe auch nicht auf bloße Begriffe vom nothwendigen Daſeyn eines Dinges überhaupt gründen, und mithin nicht ontologiſch ſeyn, ſondern ſich aus der Cauſalverbindung mit einer Reihe von Erſcheinungen, um zu derſelben eine Bedingung anzunehmen, die ſelbſt unbedingt iſt, hervor finden, folglich cosmologiſch und nach empiriſchen Geſetzen gefolgert ſeyn. Es muß ſich nemlich zeigen, daß das Aufſteigen in der Reihe der Urſachen (in der Sinnenwelt) niemals bey einer empiriſch unbedingten Bedingung endigen könne, und daß das cosmologiſche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuſtände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer erſten und die Reihe ſchlechthin zuerſt anhebenden Urſache ausfalle.

ten Bedeutung muß etwas als Bedingung angeſehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu ſeiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf dieſe höchſte Bedingung in continuirlichem Fortſchritte führen ſollte. Iſt nun dieſes Verhältniß ſinnlich und gehört zum möglichen empiriſchen Verſtandesgebrauch, ſo kann die oberſte Bedingung oder Urſache nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regreſſus beſchließen, und das nothwendige Weſen muß als das oberſte Glied der Weltreihe angeſehen werden.

Gleichwol hat man ſich die Freyheit genommen, einen ſolchen Abſprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος) zu thun. Man ſchloß nemlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empiriſche Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derſelben von empiriſchbeſtimmenden Urſachen, und bekam eine aufſteigende Reihe empiriſcher Bedingungen, welches auch ganz recht war. Da man aber hierin keinen erſten Anfang und kein oberſtes Glied finden konnte, ſo ging man plötzlich vom empiriſchen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Categorie, welche alsdenn eine bloß intelligibele Reihe veranlaßte, deren Vollſtändigkeit auf dem Daſeyn einer ſchlechthinnothwendigen Urſache beruhete, die nunmehr, da ſie an keine ſinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Cauſalität ſelbſt anzufangen, befreyet wurde. Dieſes Verfahren iſt aber ganz widerrechtlich, wie man aus folgendem ſchließen kann.

Zufällig, im reinen Sinne der Categorie, iſt das, deſſen contradictoriſches Gegentheil möglich iſt. Nun kann man aus der empiriſchen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht ſchließen. Was verändert wird, deſſen Gegen-

theil

Es zeiget ſich aber in dieſer Antinomie ein ſeltſamer Contraſt: daß nemlich aus eben demſelben Beweisgrunde, woraus in der Theſis das Daſeyn eines Urweſens geſchloſſen wurde, in der Antitheſis das Nichtſeyn deſſelben, und zwar mit derſelben Schärfe, geſchloſſen wird. Erſt hieß es: es iſt ein nothwendiges Weſen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit alſo auch das Unbedingte (Nothwendige) in ſich faßt; Nun heißt es: es iſt kein nothwendiges Weſen, eben darum, weil die ganze verfloſſene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgeſamt wiederum bedingt ſind) in ſich faßt. Die Urſache hievon iſt dieſe. Das erſte Argument ſiehet nur auf die abſolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit beſtimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweyte zieht dagegen die Zufälligkeit alles deſſen, was in der Zeitreihe beſtimmt iſt, in Betrachtung, (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung ſelbſt wiederum als bedingt beſtimmt ſeyn muß,) wodurch denn alles Unbedingte, theil (ſeines Zuſtandes) iſt zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich; mithin iſt dieſes nicht das contradictoriſche Gegentheil des vorigen Zuſtandes, wozu erfodert wird, daß in derſelben Zeit, da der vorige Zuſtand war, an der Stelle deſſelben ſein Gegentheil hätte ſeyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geſchloſſen werden kann. Ein Cörper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengeſetzter Zuſtand vom Zuſtande A auf dieſen folgt, kann gar nicht geſchloſſen werden, daß das contradictoriſche Gegentheil von A möglich, mithin A zufällig ſey; denn dazu würde erfordert werden, daß in derſelben Zeit, da die Bewegung war, anſtatt derſelben die Ruhe habe ſeyn können. Nun wiſſen wir nichts weiter, als daß die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer andern Zeit, ſind einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt. Alſo beweiſet die Succeſſion entgegengeſetzter Beſtimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verſtandes, und kann alſo auch nicht auf das Daſeyn eines nothwendigen Weſens, nach reinen Verſtandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiſet nur die empiriſche Zufälligkeit, d. i. daß der neue Zuſtand für ſich ſelbſt, ohne eine Urſache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte ſtattfinden können, zu Folge dem Geſetze der Cauſalität. Dieſe Urſache, und wenn ſie auch als ſchlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf dieſe Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erſcheinungen gehören.

und alle abſolute Nothwendigkeit, gänzlich wegfällt. Indeſſen iſt die Schlußart in beiden, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft ganz angemeſſen, welche mehrmalen in den Fall geräth, ſich mit ſich ſelbſt zu entzweyen, nachdem ſie ihren Gegenſtand aus zwey verſchiedenen Standpuncten erwägt. Herr von Mairan hielt den Streit zweyer berühmter Aſtronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entſprang, für ein genugſam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine beſondere Abhandlung abzufaſſen. Der eine ſchloß nemlich ſo: der Mond drehet ſich um ſeine Achſe, darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt; der andere: der Mond drehet ſich nicht um ſeine Achſe, eben darum, weil er der Erde beſtändig dieſelbe Seite zukehrt. Beide Schlüſſe waren richtig, nachdem man den Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

Der Antinomie der reinen Vernunft

Dritter Abſchnitt.

Von dem Intereſſe der Vernunft bey dieſem ihrem Widerſtreite.

Da haben wir nun das ganze dialectiſche Spiel der cosmologiſchen Ideen, die es gar nicht verſtatten, daß ihnen ein congruirender Gegenſtand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, daß die Vernunft ſie einſtimmig mit allgemeinen Erfahrungsgeſetzen denke, die gleichwol doch nicht willkührlich erdacht ſind, ſondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empiriſchen Syntheſis nothwendig geführt wird, wenn ſie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt beſtimmt werden kann, von aller Bedingung befreyen und in ſeiner unbedingten Totalität faſſen will. Dieſe vernünftelnde Behauptungen ſind ſo viel Verſuche, vier natürliche und unvermeidliche Problemen der Vernunft aufzulöſen, deren es alſo nur gerade ſo viel, nicht mehr, auch nicht weniger, geben kann, weil es nicht mehr Reihen ſynthetiſcher Vorausſetzungen giebt, welche die empiriſche Syntheſis a priori begrenzen.

Wir haben die glänzenden Anmaßungen der ihr Gebiete über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen Formeln, welche bloß den Grund ihrer rechtlichen Anſprüche enthalten, vorgeſtellt, und, wie es einer Transſcendentalphiloſophie geziemt, dieſe von allem Empiriſchen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demſelben hervorleuchten kann. In dieſer Anwendung aber, und der fortſchreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem ſie von dem Felde der Erfahrungen anhebt, und ſich bis zu dieſen erhabenen Ideen allmälig hinaufſchwingt, zeigt die Philoſophie eine Würde, welche, wenn ſie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Werth aller anderen menſchlichen Wiſſenſchaft weit unter ſich laſſen würde, indem ſie die Grundlage zu unſeren größeſten Erwartungen und Ausſichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen ſich endlich vereinigen müſſen, verheißt. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbſt eine untheilbare und unzerſtörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frey, oder, wie andere Weſen, an dem Faden der Natur und des Schickſals geleitet ſey, ob es endlich eine oberſte Welturſache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenſtand ausmachen, bey dem wir in allen unſeren Betrachtungen ſtehen bleiben müſſen: das ſind Fragen, um deren Auflöſung der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft dahin gäbe; denn dieſe kann ihm doch in Anſehung der höchſten und angelegenſten Zwecke der

Menſchheit keine Befriedigung verſchaffen. Selbſt die eigentliche Würde der Mathematik (dieſes Stolzes der menſchlichen Vernunft) beruhet darauf, daß, da ſie der Vernunft die Leitung giebt, die Natur im Großen ſowol als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit, imgleichen in der bewundernswürdigen Einheit der ſie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philoſophie einzuſehen, ſie dadurch ſelbſt zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft, Anlaß und Aufmunterung giebt, imgleichen die damit beſchäftigte Weltweisheit mit den vortreflichſten Materialien verſorgt, ihre Nachforſchung, ſo viel deren Beſchaffenheit es erlaubt, durch angemeſſene Anſchauungen zu unterſtützen.

Unglücklicher Weiſe für die Speculation (vielleicht aber zum Glück für die practiſche Beſtimmung des Menſchen) ſiehet ſich die Vernunft, mitten unter ihren größeſten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen ſo befangen, daß, da es ſowol ihrer Ehre, als auch ſogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich iſt, ſich zurück zu ziehen, und dieſem Zwiſt als einem bloßen Spielgefechte gleichgültig zuzuſehen, noch weniger ſchlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenſtand des Streits ſehr intereſſirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Urſprung dieſer Veruneinigung der Vernunft mit ſich ſelbſt nachzuſinnen, ob nicht etwa ein bloßer Mißverſtand daran Schuld ſey, nach deſſen Erörterung zwar beiderſeits ſtolze Anſprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verſtand und Sinne ſeinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen vorjetzt dieſe gründliche Erörterung noch etwas ausſetzen, und zuvor in Erwegung ziehen: auf welche Seite wir uns wol am liebſten ſchlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Partey zu nehmen. Da wir in dieſem Falle, nicht den logiſchen Probirſtein der Wahrheit, ſondern bloß unſer Intereſſe befragen, ſo wird eine ſolche Unterſuchung, ob ſie gleich in Anſehung des ſtreitigen Rechts beider Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, warum die Theilnehmer an dieſem Streite ſich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geſchlagen haben, ohne daß eben eine vorzügliche Einſicht des Gegenſtandes daran Urſache geweſen, imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotiſche Hitze des einen und die kalte Behauptung des andern Theils, warum ſie gerne der einen Partey freudigen Beyfall zujauchzen, und wider die andere zum voraus, unverſöhnlich eingenommen ſind.

Es iſt aber etwas, das bey dieſer vorläufigen Beurtheilung den Geſichtspunct beſtimmt, aus dem ſie allein mit gehöriger Gründlichkeit angeſtellet werden kann, und dieſes iſt die Vergleichung der Principien, von denen beide Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antitheſis, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nemlich ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erſcheinungen in der Welt, ſondern auch in Auflöſung der transſcendentalen Ideen, vom Weltall ſelbſt. Dagegen legen die Behauptungen der Theſis, außer der empiriſchen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erſcheinungen, noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime iſt ſo fern nicht einfach. Ich will ſie aber, von ihrem weſentlichen Unterſcheidungsmerkmal, den Dogmatism der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite alſo des Dogmatismus, in Beſtimmung der cosmologiſchen Vernunftideen, oder der Theſis, zeiget ſich

Zuerſt ein gewiſſes practiſches Intereſſe, woran jeder Wohlgeſinnter, wenn er ſich auf ſeinen wahren Vortheil verſteht, herzlich Theil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbſt einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieſes zugleich in ſeinen willkührlichen Handlungen frey und über den Naturzwang erhoben ſey, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urweſen abſtamme, von welchem alles ſeine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das ſind ſo viel Grundſteine der Moral und Religion. Die Antitheſis raubt uns alle dieſe Stützen, oder ſcheint wenigſtens ſie uns zu rauben.

Zweytens äußert ſich auch ein ſpeculatives Intereſſe der Vernunft auf dieſer Seite. Denn, wenn man die transſcendentale Ideen auf ſolche Art annimmt und gebraucht,

braucht, ſo kann man völlig a priori die ganze Kette der Bedingungen faſſen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt, welches die Antitheſis nicht leiſtet, die dadurch ſich ſehr übel empfiehlt, daß ſie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Syntheſis, keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig ließe. Nach ihr muß man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufſteigen, jeder Theil führt auf einen noch kleineren Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Urſache über ſich, und die Bedingungen des Daſeyns überhaupt ſtützen ſich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem ſelbſtſtändigen Dinge als Urweſen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat dieſe Seite auch den Vorzug der Popularität, der gewiß nicht den kleineſten Theil ſeiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verſtand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Syntheſis nicht die mindeſte Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt iſt, zu den Folgen abwerts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzuſteigen, und hat in den Begriffen des abſolut Erſten (über deſſen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen feſten Punct, um die Leitſchnur ſeiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem raſtloſen Aufſteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fuße in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann.

Auf der Seite des Empiriſmus in Beſtimmung der cosmologiſchen Ideen, oder der Antitheſis, findet ſich erſtlich kein ſolches practiſches Intereſſe aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bey ſich führen. Vielmehr ſcheinet der bloße Empiriſm beiden alle Kraft und Einfluß zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterſchiedenes Urweſen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und alſo auch ohne Urheber, unſer Wille nicht frey und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie iſt, ſo verliehren auch die moraliſchen Ideen und Grundſätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transſcendentalen Ideen, welche ihre theoretiſche Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empiriſm dem ſpeculativen Intereſſe der Vernunft Vortheile an, die ſehr anlockend ſind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatiſche Lehrer der Vernunftideen verſprechen mag. Nach jenem iſt der Verſtand jederzeit auf ſeinem eigenthümlichen Boden, nemlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Geſetzen er nachſpüren, und vermittelſt derſelben er ſeine ſichere und faßliche Erkenntniß ohne Ende erweitern kann. Hier kann und ſoll er den Gegenſtand, ſowol an ſich ſelbſt, als in ſeinen Verhältniſſen, der Anſchauung darſtellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anſchauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann. Nicht allein, daß er nicht nöthig hat, dieſe Kette der Naturordnung zu verlaſſen, um ſich an Ideen zu hängen, deren Gegenſtände er nicht kennt, weil ſie als Gedankendinge niemals gegeben werden können; ſondern es iſt ihm nicht einmal erlaubt, ſein Geſchäffte zu verlaſſen, und unter dem Vorwande, es ſey nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiete der idealiſirenden Vernunft und zu transſcendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nöthig hat zu beobachten und den Naturgeſetzen gemäß zu forſchen, ſondern nur zu denken und zu dichten, ſicher, daß er nicht durch Thatſachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniß eben nicht gebunden iſt, ſondern ſie vorbeigehen, oder ſie ſo gar ſelbſt einem höheren Anſehen, nemlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

Der Empiriſt wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die ſchlechthin erſte anzunehmen, oder irgend eine Grenze ſeiner Ausſicht in den Umfang derſelben als die äußerſte anzuſehen, oder von den Gegenſtänden der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflöſen und in der Anſchauung ſynthetiſch beſtimmen kann, (dem Ausgedehnten,) zu denen überzugehen, die weder Sinn, noch Einbildungskraft jemals in concreto darſtellen kann (dem Einfachen); noch einräumen, daß man ſelbſt in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Geſetzen der Natur zu wirken, (Freyheit,) zum Grunde lege, und dadurch dem Verſtande ſein Geſchäffte ſchmälere, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entſtehen der Erſcheinungen nachzuſpüren; noch endlich zugeben, daß man irgend wozu die Urſache außerhalb der Natur ſuche, (Urweſen,) weil wir nichts weiter, als dieſe kennen, indem ſie es allein iſt, welche uns Gegenſtände darbietet, und von ihren Geſetzen unterrichten kann.

Zwar, wenn der empiriſche Philoſoph mit ſeiner Antitheſe keine andere Abſicht hat, als, den Vorwitz und die Vermeſſenheit der ihre wahre Beſtimmung verkennenden Vernunft niederzuſchlagen, welche mit Einſicht und Wiſſen groß thut, da wo eigentlich Einſicht und Wiſſen aufhören, und das, was man in Anſehung des practiſchen Intereſſe gelten läßt, für eine Beförderung des ſpeculativen Intereſſe ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich iſt, den Faden phyſiſcher Unterſuchungen abzureißen, und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniß, ihn an transſcendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wiſſe; wenn, ſage ich, der Empiriſt ſich hiemit begnügete, ſo würde ſein Grundſatz eine Maxime der Mäßigung in Anſprüchen, der Beſcheidenheit in Behauptungen und zugleich der größeſt möglichen Erweiterung unſeres Verſtandes, durch den eigentlich uns vorgeſetzten Lehrer, nemlich die Erfahrung, ſeyn. Denn, in ſolchem Falle, würden uns intellectuelle Vorausſetzungen und Glaube, zum Behuf unſerer practiſchen Angelegenheit, nicht genommen werden; nur könnte man ſie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wiſſenſchaft und Vernunfteinſicht auftreten laſſen, weil das eigentliche ſpeculative Wiſſen überall keinen anderen Gegenſtand, als den der Erfahrung treffen kann, und, wenn man ihre Grenze überſchreitet, die Syntheſis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntniſſe verſucht, kein Subſtratum der Anſchauung hat, an welchem ſie ausgeübt werden könnte.

So aber, wenn der Empiriſmus in Anſehung der Ideen (wie es mehrentheils geſchieht) ſelbſt dogmatiſch wird und dasjenige dreiſt verneinet, was über der Sphäre ſeiner anſchauenden Erkenntniſſe iſt, ſo fällt er ſelbſt in den Fehler der Unbeſcheidenheit, der hier um deſto tadelbarer iſt, weil dadurch dem practiſchen Intereſſe der Vernunft ein unerſetzlicher Nachtheil verurſachet wird.

Dies iſt der Gegenſatz des Epicureiſms *) gegen den Platoniſm.

---

*) Es iſt indeſſen noch die Frage, ob Epicur dieſe Grundſätze als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe. Wenn ſie etwa weiter nichts als Maximen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft waren, ſo zeigte er daran einen ächteren philoſophiſchen Geiſt, als irgend einer der Weltweiſen des Alterthums. Daß man in Erklärung der Erſcheinungen ſo zu Werke gehen müſſe, als ob das Feld der Unterſuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeſchnitten ſey; den Stoff der Welt ſo annehmen, wie er ſeyn muß, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; daß keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie ſie durch unveränderliche Naturgeſetze beſtimmt werden, und endlich keine von der Welt unterſchiedene Urſache müſſe gebraucht werden;

Ein jeder von beiden ſagt mehr als er weiß, doch ſo, daß der erſtere das Wiſſen, obzwar zum Nachtheile des Practiſchen, aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Practiſchen vortrefliche Principien an die Hand giebt, aber eben dadurch in Anſehung alles deſſen, worin uns allein ein ſpeculatives Wiſſen vergönnet iſt, der Vernunft erlaubt, idealiſchen Erklärungen der Naturerſcheinungen nachzuhängen und darüber die phyſiſche Nachforſchung zu verabſäumen.

Was endlich das dritte Moment, worauf bey der vorläufigen Wahl zwiſchen beiden ſtreitigen Theilen geſehen werden kann, anlangt: ſo iſt es überaus befremdlich, daß der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider iſt, ob man gleich glauben ſollte, der gemeine Verſtand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntniſſe und deren vernunftmäßigen Zuſammenhang zu befriedigen verſpricht, an ſtatt daß die transſcendentale Dogmatik ihn nöthigt, zu Begriffen hinaufzuſteigen, welche die Einſicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübteſten Köpfe weit überſteigen.

Aber

---

den, ſind noch jetzt ſehr richtige, aber wenig beobachtete Grundſätze, die ſpeculative Philoſophie zu erweitern, ſo wie auch die Principien der Moral, unabhängig von fremden Hülfsquellen auszufinden, ohne daß darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatiſche Sätze, ſo lange als wir mit der bloßen Speculation beſchäfftigt ſind, zu ignoriren, darum beſchuldigt werden darf, er wolle ſie leugnen.

Aber eben dieſes iſt ſein Bewegungsgrund. Denn er befindet ſich alsdenn in einem Zuſtande, in welchem ſich auch der Gelehrteſte über ihn nichts herausnehmen kann. Wenn er wenig oder nichts davon verſteht, ſo kann ſich doch auch niemand rühmen, viel Mehr davon zu verſtehen, und, ob er gleich hierüber nicht ſo ſchulgerecht als andere ſprechen kann, ſo kann er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtſten iſt, weil man davon nichts weiß; anſtatt, daß er über der Nachforſchung der Natur ganz verſtummen und ſeine Unwiſſenheit geſtehen müßte. Gemächlichkeit und Eitelkeit alſo ſind ſchon eine ſtarke Empfehlung dieſer Grundſätze. Ueberdem, ob es gleich einem Philoſophen ſehr ſchwer wird, etwas als Grundſatz anzunehmen, ohne deshalb ſich ſelbſt Rechenſchaft geben zu können, oder gar Begriffe, deren objective Realität nicht eingeſehen werden kann, einzuführen: ſo iſt doch dem gemeinen Verſtande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine ſolche Vorausſetzung ſelbſt zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil ſie ihm, (der nicht weiß, was Begreifen heißt,) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig iſt. Zuletzt aber verſchwindet alles ſpeculative Intereſſe bey ihm vor dem practiſchen, und er bildet ſich ein, das einzuſehen und zu wiſſen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn ſeine Beſorgniſſe oder Hoffnungen antreiben. So iſt der Empiriſmus der transſcendental-idealiſirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt, und, ſo viel Nachtheiliges wider die oberſten practiſchen Grundſätze ſie auch enthalten mag, ſo iſt doch gar nicht zu beſorgen, daß ſie die Grenzen der Schule jemals überſchreiten, und im gemeinen Weſen ein nur einigermaßen beträchtliches Anſehen und einige Gunſt bey der großen Menge erwerben werde.

Die menſchliche Vernunft iſt ihrer Natur nach architectoniſch, d. i. ſie betrachtet alle Erkenntniſſe als gehörig zu einem möglichen Syſtem, und verſtattet daher auch nur ſolche Principien, die eine vorhabende Erkenntniß wenigſtens nicht unfähig machen, in irgend einem Syſtem mit anderen zuſammen zu ſtehen. Die Sätze der Antitheſis ſind aber von der Art, daß ſie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntniſſen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zuſtand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Theile immer noch andere wiederum theilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben ſo wol anderweitig erzeugt war, und im Daſeyn überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erſtes Daſeyn anzuerkennen. Da alſo die Antitheſis nirgend ein Erſtes einräumt, und keinen Anfang, der ſchlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, ſo iſt ein vollſtändiges Gebäude der Erkenntniß, bey dergleichen Vorausſetzungen, gänzlich unmöglich.

Daher führt das architectoniſche Intereſſe der Vernunft (welches nicht empiriſche, ſondern reine Vernunfteinheit a priori fodert,) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Theſis bey ſich.

Könnte ſich aber ein Menſch von allem Intereſſe losſagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloß nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: ſo würde ein ſolcher, geſetzt daß er keinen Ausweg wüßte, anders aus dem Gedränge zu kommen, als daß er ſich zu einer oder andern der ſtreitigen Lehren bekennete, in einem unaufhörlich ſchwankenden Zuſtande ſeyn. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menſchliche Wille ſey frey; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freyheit ſey nichts als Selbſttäuſchung, und alles ſey bloß Natur. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, ſo würde dieſes Spiel der bloß ſpeculativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verſchwinden, und er würde ſeine Principien bloß nach dem practiſchen Intereſſe wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der Prüfung ſeiner eigenen Vernunft zu widmen, hiebey aber alle Parteylichkeit gänzlich auszuziehen, und ſo ſeine Bemerkungen anderen zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen; ſo kann es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und

Gegenſätze, ſo wie ſie ſich, durch keine Drohung geſchreckt, vor Geſchworenen von ſeinem eigenen Stande (nemlich dem Stande ſchwacher Menſchen) vertheidigen können, auftreten zu laſſen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Vierter Abſchnitt.

Von den
Transſcendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in ſo fern ſie ſchlechterdings müſſen aufgelöſet werden können.

Alle Aufgaben auflöſen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverſchämte Großſprecherey und ein ſo ausſchweifender Eigendünkel ſeyn, daß man dadurch ſich ſo fort um alles Zutrauen bringen müßte. Gleichwol giebt es Wiſſenſchaften, deren Natur es ſo mit ſich bringt, daß eine jede darin vorkommende Frage, aus dem, was man weiß, ſchlechthin beantwortlich ſeyn muß, weil die Antwort aus denſelben Quellen entſpringen muß, daraus die Frage entſpringt, und wo es keinesweges erlaubt iſt, unvermeidliche Unwiſſenheit vorzuſchützen, ſondern die Auflöſung gefodert werden kann. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht ſey, muß man der Regel nach wiſſen können, weil es unſere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wiſſen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der

Erſcheinungen der Natur muß uns indeſſen vieles ungewiß und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wiſſen, zu dem, was wir erklären ſollen, bey weitem nicht in allen Fällen zureichend iſt. Es frägt ſich nun: ob in der Transſcendentalphiloſophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben dieſe reine Vernunft unbeantwortlich ſey, und ob man ſich ihrer entſcheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, daß man es als ſchlechthin ungewiß (aus allem dem, was wir erkennen können) demjenigen beyzählt, wovon wir zwar ſo viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, ſie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, daß die Transſcendentalphiloſophie unter allem ſpeculativen Erkenntniß dieſes Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenſtand betrifft, für eben dieſelbe menſchliche Vernunft unauflöslich ſey, und daß kein Vorſchützen einer unvermeidlichen Unwiſſenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frey ſprechen könne, ſie gründlich und vollſtändig zu beantworten; weil eben derſelbe Begriff, der uns in den Stand ſetzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf dieſe Frage zu antworten, indem der Gegenſtand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bey Recht und Unrecht).

Es ſind aber in der Transſcendentalphiloſophie keine andere, als nur die cosmologiſchen Fragen, in Anſehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beſchaffenheit des Gegenſtandes betrifft, fodern kann, ohne daß dem Philoſophen erlaubt iſt, ſich derſelben dadurch zu entziehen, daß er undurchdringliche Dunkelheit vorſchützt, und dieſe Fragen können nur cosmologiſche Ideen betreffen. Denn der Gegenſtand muß empiriſch gegeben ſeyn, und die Frage geht nur auf die Angemeſſenheit deſſelben mit einer Idee. Iſt der Gegenſtand transſcendental und alſo ſelbſt unbekannt, z. B. ob das Etwas, deſſen Erſcheinung (in uns ſelbſt) das Denken iſt, (Seele,) ein an ſich einfaches Weſen ſey, ob es eine Urſache aller Dinge insgeſamt gebe, die ſchlechthin nothwendig iſt, u. ſ. w., ſo ſollen wir zu unſerer Idee einen Gegenſtand ſuchen, von welchem wir geſtehen können, daß er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich ſey *). Die cosmologiſchen

---

*) Man kann zwar auf die Frage, was ein transſcendentaler Gegenſtand für eine Beſchaffenheit habe, keine Antwort geben, nemlich was er ſey, aber wol, daß die Frage ſelbſt nichts ſey, darum, weil kein Gegenſtand derſelben gegeben worden. Daher ſind alle Fragen der transſcendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn ſie betreffen das transſc. Subject aller inneren Erſcheinungen, welches ſelbſt nicht Erſcheinung iſt und alſo nicht als Gegenſtand gegeben iſt, und worauf keine der Categorien (auf welche doch eigentlich die Frage ge-

logiſchen Ideen haben allein das Eigenthümliche an ſich, daß ſie ihren Gegenſtand und die zu deſſen Begriff erfoderliche empiriſche Syntheſis als gegeben vorausſetzen können, und die Frage, die aus ihnen entſpringt, betrifft nur den Fortgang dieſer Syntheſis, ſo fern er abſolute Totalität enthalten ſoll, welche letztere nichts Empiriſches mehr iſt, indem ſie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenſtande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an ſich ſelbſt die Rede iſt, ſo kann die Beantwortung der transſcendenten cosmologiſchen Frage, außer der Idee ſonſt nirgend liegen, denn ſie betrifft keinen Gegenſtand an ſich ſelbſt; und in Anſehung der möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was in concreto in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, ſondern was in der Idee liegt, der ſich die empiriſche Syntheſis bloß nähern ſoll: alſo muß ſie aus der Idee allein aufgelöſet werden können; denn dieſe iſt ein bloßes Geſchöpf der Vernunft, welche alſo die Verantwortung nicht von ſich abweiſen und auf den unbekannten Gegenſtand ſchieben kann.

---

geſtellt iſt) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Alſo iſt hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, daß keine Antwort auch eine Antwort ſey, nemlich daß eine Frage nach der Beſchaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein beſtimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich außer der Sphäre der Gegenſtände geſetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer ſey.

Es iſt nicht ſo außerordentlich, als es anfangs ſcheint: daß eine Wiſſenſchaft in Anſehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (quaeſtiones domeſticae) lauter gewiſſe Auflöſungen fodern und erwarten könne, ob ſie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden ſind. Außer der Transſcendentalphiloſophie giebt es noch zwey reine Vernunftwiſſenſchaften, eine bloß ſpeculativen, die andere practiſchen Inhalts: reine Mathematik, und reine Moral. Hat man wol jemals gehört: daß, gleichſam wegen einer nothwendigen Unwiſſenheit der Bedingungen, es für ungewiß ſey ausgegeben worden, welches Verhältniß der Durchmeſſer zum Kreiſe ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erſtere gar nicht congruent gegeben werden kann, durch die zweyte aber noch nicht gefunden iſt, ſo urtheilte man, daß wenigſtens die Unmöglichkeit ſolcher Auflöſung mit Gewißheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewiſſes ſeyn, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und ſinnleer ſind, oder bloß aus unſeren Vernunftbegriffen fließen müſſen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Anſehung deren niemals Gewißheit erwartet werden kann, weil die Naturerſcheinungen Gegenſtände ſind, die uns unabhängig von unſeren Begriffen gegeben werden, zu denen alſo der Schlüſſel nicht in uns und unſerem reinen Denken, ſondern außer uns liegt, und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden, mithin kein ſicherer Aufſchluß erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der tranſſcendentalen Analytik, welche die Deduction unſerer reinen Erkenntniß betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewißheit der Urtheile in Anſehung der Gegenſtände und nicht in Anſehung des Urſprungs unſerer Begriffe ſelbſt handeln.

Wir werden alſo der Verbindlichkeit einer wenigſtens critiſchen Aufloͤſung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen koͤnnen, daß wir uͤber die engen Schranken unſerer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbſterkenntniß bekennen, es ſey uͤber unſere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her ſey, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Weſen erfuͤllet, oder innerhalb gewiſſer Grenzen eingeſchloſſen ſey; ob irgend in der Welt etwas einfach ſey, oder ob alles ins Unendliche getheilt werden muͤſſe; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freyheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung haͤnge; endlich ob es irgend ein gaͤnzlich unbedingt und an ſich nothwendiges Weſen gebe, oder ob alles ſeinem Daſeyn nach bedingt und mithin aͤuſerlich abhaͤngend und an ſich zufaͤllig ſey. Denn alle dieſe Fragen betreffen einen Gegenſtand, der nirgend anders als in unſeren Gedanken gegeben werden kann, nemlich die ſchlechthin unbedingte Totalitaͤt der Syntheſis der Erſcheinungen. Wenn wir daruͤber aus unſeren eigenen Begriffen nichts gewiſſes ſagen und ausmachen können, ſo dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache ſchieben, die ſich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil ſie außer unſerer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, ſondern wir müſſen die Urſache in unſerer Idee ſelbſt ſuchen, welche ein Problem iſt, das keine Auflöſung verſtattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entſpreche ihr ein wirklicher Gegenſtand. Eine deutliche Darlegung der Dialectik, die in unſerem Begriffe ſelbſt liegt, würde uns bald zur völligen Gewißheit bringen, von dem, was wir in Anſehung einer ſolchen Frage zu urtheilen haben.

Man kann eurem Vorwande der Ungewißheit in Anſehung dieſer Probleme zuerſt dieſe Frage entgegenſetzen, die ihr wenigſtens deutlich beantworten müſſet: Woher kommen euch die Ideen, deren Auflöſung euch hier in ſolche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erſcheinungen, deren Erklärung ihr bedürft, und wovon ihr, zufolge dieſer Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Expoſition zu ſuchen habt? Nehmet an, die Natur ſey ganz vor euch aufgedeckt; euren Sinnen, und dem Bewußtſeyn alles deſſen, was eurer Anſchauung vorgelegt iſt, ſey nichts verborgen: ſo werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenſtand eurer Ideen in concreto erkennen können, (denn es wird, außer dieſer vollſtändigen Anſchauung, noch eine vollendete Syntheſis und das Bewußtſeyn ihrer abſoluten Totalität erfodert, welches durch gar kein empiriſches Erkenntniß möglich iſt,) mithin kann eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erſcheinung nothwendig und alſo gleichſam durch den Gegenſtand ſelbſt aufgegeben ſeyn. Denn der Gegenſtand kann euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es ſey im Raume, oder in der Zeit, befangen, und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieſes Unbedingte in einem abſoluten Anfange der Syntheſis, oder einer abſoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu ſetzen ſey. Das All aber in empiriſcher Bedeutung iſt jederzeit nur comparativ. Das abſolute All der Größe (das Weltall), der Theilung, der Abſtammung, der Bedingung des Daſeyns überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche, oder ins Unendliche fortzuſetzende Syntheſis zu Stande zu bringen ſey, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erſcheinungen eines Cörpers nicht im mindeſten beſſer, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er beſtehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zuſammengeſetzten Theilen; denn es kann euch keine einfache Erſcheinung und eben ſo wenig auch eine unendliche Zuſammenſetzung jemals vorkommen. Die Erſcheinungen verlangen nur erklärt zu werden, ſo weit ihre Erklärungsbedingungen in der

Wahrnehmung gegeben ſind, alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem abſoluten Ganzen zuſammengenommen, iſt ſelbſt eine Wahrnehmung. Dieſes All aber iſt es eigentlich, deſſen Erklärung in den transſcendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

Da alſo ſelbſt die Aufloͤſung dieſer Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, ſo koͤnnet ihr nicht ſagen, daß es ungewiß ſey, was hieruͤber dem Gegenſtande beyzulegen ſey. Denn euer Gegenſtand iſt bloß in eurem Gehirne, und kann außer demſelben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafuͤr zu ſorgen habt, mit euch ſelbſt einig zu werden, und die Amphibolie zu verhuͤten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorſtellung eines empiriſch Gegebenen, und alſo auch nach Erfahrungsgeſetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatiſche Aufloͤſung iſt alſo nicht etwa ungewiß, ſondern unmoͤglich. Die critiſche aber, welche voͤllig gewiß ſeyn kann, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, ſondern nach dem Fundamente der Erkenntniß, worauf ſie gegruͤndet iſt.

Der

Antinomie der reinen Vernunft

Fünfter Abſchnitt.

Sceptiſche Vorſtellung der cosmologiſchen Fragen durch alle vier transſcendentale Ideen.

Wir würden von der Foderung gern abſtehen, unſere Fragen dogmatiſch beantwortet zu ſehen, wenn wir ſchon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie ſie wollte, ſo würde ſie unſere Unwiſſenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widerſprüche ſtürzen. Wenn unſere Frage bloß auf Bejahung oder Verneinung geſtellt iſt, ſo iſt es klüglich gehandelt, die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin geſtellt ſeyn zu laſſen, und zuvörderſt in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn ſie auf die Gegenſeite ausfiele. Trifft es ſich nun, daß in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonſens) herauskömmt, ſo haben wir eine gegründete Auffoderung, unſere Frage ſelbſt critiſch zu unterſuchen, und zu ſehen: ob ſie nicht ſelbſt auf einer grundloſen Vorausſetzung beruhe, und mit einer Idee ſpiele, die ihre Falſchheit beſſer in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgeſonderten Vorſtellung verräth. Das iſt der große Nutzen, den die ſceptiſche Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines großen dogmatiſchen Wuſtes mit wenig Aufwand überhoben ſeyn kann, um an deſſen Statt eine nüchterne Critik zu ſetzen, die, als ein wahres Catarcticon, den Wahn, zuſamt ſeinem Gefolge, der Vielwiſſerey, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer cosmologiſchen Idee zum voraus einſehen könnte, daß, auf welche Seite des Unbedingten der regreſſiven Syntheſis der Erſcheinungen ſie ſich auch ſchlüge, ſo würde ſie doch für einen jeden Verſtandesbegriff entweder zu groß oder zu klein ſeyn; ſo würde ich begreifen, daß, da jene doch es nur mit einem Gegenſtande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verſtandesbegriffe angemeſſen ſeyn ſoll, ſie ganz leer und ohne Bedeutung ſeyn müſſe, weil ihr der Gegenſtand nicht anpaßt, ich mag ihn derſelben bequemen, wie ich will. Und dieſes iſt wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft, ſo lange ſie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

Erſtlich an: die Welt habe keinen Anfang, ſo iſt ſie für euren Begriff zu groß; denn dieſer, welcher in einem ſucceſſiven Regreſſus beſteht, kann die ganze verfloſſene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: ſie habe einen Anfang, ſo iſt ſie wiederum für euren Verſtandesbegriff in dem nothwendigen empiriſchen Regreſſus zu klein. Denn, weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, vorausſetzt, ſo iſt er noch nicht unbedingt, und das Geſetz des empiriſchen Gebrauchs des Verſtandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt iſt alſo offenbar für dieſes Geſetz zu klein.

Eben ſo iſt es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgröße, dem Raum nach, bewandt. Denn, iſt ſie unendlich und unbegrenzt, ſo iſt ſie für allen möglichen empiriſchen Begriff zu groß. Iſt ſie endlich und begrenzt, ſo fragt ihr mit Recht noch: was beſtimmt dieſe Grenze? Der leere Raum iſt nicht ein für ſich beſtehendes Correlatum der Dinge, und kann keine Bedingung ſeyn, bey der ihr ſtehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empiriſche Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte. (Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben?) Zur abſoluten Totalität aber der empiriſchen Syntheſis wird jederzeit erfodert, daß das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff ſey. Alſo iſt eine begrenzte Welt für euren Begriff zu klein.

Zweytens, beſteht jede Erſcheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Theilen, ſo iſt der Regreſſus der Theilung für euren Begriff jederzeit zu groß; und ſoll die Theilung des Raumes irgend bey einem Gliede derſelben (dem Einfachen) aufhören, ſo iſt er für die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieſes

Glied läſt noch immer einen Regreſſus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet ihr an: in allem, was in der Welt geſchieht, ſey nichts, als Erfolg nach Geſetzen der Natur, ſo iſt die Cauſalität der Urſache immer wiederum etwas, das geſchieht, und euren Regreſſus zu noch höherer Urſache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören nothwendig macht. Die bloße wirkende Natur iſt alſo für allen euren Begriff, in der Syntheſis der Weltbegebenheiten, zu groß.

Wählt ihr, hin und wieder, von ſelbſt gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freyheit: ſo verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, und nöthigt euch, über dieſen Punct nach dem Cauſalgeſetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daß dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren nothwendigen empiriſchen Begriff zu klein iſt.

Viertens. Wenn ihr ein ſchlechthin nothwendiges Weſen (es ſey die Welt ſelbſt, oder etwas in der Welt, oder die Welturſache) annehmt: ſo ſetzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernte Zeit; weil es ſonſt von einem anderen und älteren Daſeyn abhängend ſeyn würde. Alsdenn iſt aber dieſe Exiſtenz für euren empiriſchen Begriff unzugänglich und zu groß, als daß ihr jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus dazu gelangen könntet.

Iſt aber, eurer Meinung nach, alles, was zur Welt (es ſey als Bedingt oder als Bedingung) gehöret, zufällig: ſo iſt jede euch gegebene Exiſtenz für euren Begriff zu klein. Denn ſie nöthigt euch, euch noch immer nach einer andern Exiſtenz umzuſehen, von der ſie abhängig iſt.

Wir haben in allen dieſen Fällen geſagt, daß die Weltidee für den empiriſchen Regreſſus, mithin jeden möglichen Verſtandesbegriff, entweder zu groß oder auch für denſelben zu klein ſey. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt, und geſagt: daß im erſteren Falle der empiriſche Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweyten aber zu groß ſey, und mithin gleichſam die Schuld auf dem empiriſchen Regreſſus hafte; an ſtatt, daß wir die cosmologiſche Idee anklageten, daß ſie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nemlich der möglichen Erfahrung, abwiche? Der Grund war dieſer. Mögliche Erfahrung iſt das, was unſeren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das iſt aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenſtand. Daher war der mögliche empiriſche Begriff das Richtmaaß, wornach die Idee beurtheilt werden mußte, ob ſie bloße Idee und Gedankending ſey, oder in der Welt ihren Gegenſtand antreffe. Denn man ſagt nur von demjenigen, daß es verhältnißweiſe auf etwas anderes zu groß oder zu klein ſey, was nur um dieſes letzteren willen angenommen wird, und darnach eingerichtet ſeyn muß. Zu dem Spielwerke der alten dialectiſchen Schulen gehörete auch dieſe Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was ſoll man ſagen: Iſt die Kugel zu groß, oder das Loch zu klein? In dieſem Falle iſt es gleichgültig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr wißt nicht, welches von beiden um des anderen willen da iſt. Dagegen werdet ihr nicht ſagen: der Mann iſt für ſein Kleid zu lang, ſondern das Kleid iſt für den Mann zu kurz.

Wir ſind alſo wenigſtens auf den gegründeten Verdacht gebracht: daß die cosmologiſchen Ideen, und mit ihnen alle unter einander in Streit geſetzte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloß eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenſtand dieſer Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieſer Verdacht kann uns ſchon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns ſo lange irre geführt hat.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Sechſter Abſchnitt.
Der transſcendentale Idealism, als der Schlüſſel zu Auflöſung der cosmologiſchen Dialectik.

Wir haben in der transſcendentalen Aeſthetik hinreichend bewieſen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeſchauet wird, mithin alle Gegenſtände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erſcheinungen, d. i.

bloße Vorſtellungen ſind, die, ſo wie ſie vorgeſtellt werden, als ausgedehnte Weſen, oder Reihen von Veränderungen, außer unſeren Gedanken keine an ſich gegründete Exiſtenz haben. Dieſen Lehrbegriff nenne ich den transſcendentalen Idealism *). Der Realiſt in transſcendentaler Bedeutung macht aus dieſen Modificationen unſerer Sinnlichkeit an ſich ſubſiſtirende Dinge, und daher bloße Vorſtellungen zu Sachen an ſich ſelbſt.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den ſchon längſt ſo verſchrieenen empiriſchen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daſeyn der ausgedehnten Weſen in denſelben leugnet, wenigſtens zweifelhaft findet, und zwiſchen Traum und Wahrheit in dieſem Stücke keinen genugſam erweislichen Unterſchied einräumet. Was die Erſcheinungen des innern Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet ſogar, daß dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Objects (an ſich ſelbſt), (mit aller dieſer Zeitbeſtimmung,) einzig und allein hinreichend beweiſe.

---

*) Ich habe ihn auch ſonſt bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen d. i. dem gemeinen, der die Exiſtenz äußerer Dinge ſelbſt bezweifelt oder leugnet, zu unterſcheiden. In manchen Fällen ſcheint es rathſam zu ſeyn, ſich lieber dieſer als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Mißdeutung zu verhüten.

Unſer transſcendentale Idealism erlaubt es dagegen: daß die Gegenſtände äußerer Anſchauung, eben ſo wie ſie im Raume angeſchauet werden, auch wirklich ſeyn, und in der Zeit alle Veränderungen, ſo wie ſie der innere Sinn vorſtellt. Denn, da der Raum ſchon eine Form derjenigen Anſchauung iſt, die wir die äußere nennen, und, ohne Gegenſtände in demſelben, es gar keine empiriſche Vorſtellung geben würde: ſo können und müſſen wir darin ausgedehnte Weſen als wirklich annehmen, und eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Jener Raum ſelber aber, ſamt dieſer Zeit, und, zugleich mit beiden, alle Erſcheinungen, ſind doch an ſich ſelbſt keine Dinge, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht außer unſerem Gemüth exiſtiren, und ſelbſt iſt die innere und ſinnliche Anſchauung unſeres Gemüths, (als Gegenſtandes des Bewußtſeyns,) deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, auch nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens gegeben worden. Das Daſeyn dieſer inneren Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumet werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kann. In dem Raume aber und der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandtſchaft mit dem Traume hinreichend unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen.

Es ſind demnach die Gegenſtände der Erfahrung niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben, und exiſtiren außer derſelben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob ſie gleich kein Menſch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumet werden, aber es bedeutet nur ſo viel: daß wir in dem möglichen Fortſchritt der Erfahrung auf ſie treffen könnten; denn alles iſt wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Geſetzen des empiriſchen Fortgangs in einem Context ſtehet. Sie ſind alſo alsdenn wirklich, wenn ſie mit meinem wirklichen Bewußtſeyn in einem empiriſchen Zuſammenhange ſtehen, ob ſie gleich darum nicht an ſich, d. i. außer dieſem Fortſchritt der Erfahrung, wirklich ſind.

Uns iſt wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empiriſche Fortſchritt von dieſer zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an ſich ſelbſt ſind die Erſcheinungen, als bloße Vorſtellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts andres iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung, d. i. Erſcheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erſcheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, daß wir im Fortgange der Erfahrung auf eine ſolche Wahrnehmung treffen müſſen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, daß ſie an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf unſere Sinne und mögliche Erfahrung, exiſtire, könnte allerdings geſagt werden, wenn von einem Dinge an ſich ſelbſt die Rede wäre. Es iſt aber bloß von einer Erſcheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur unſerer Sinnlichkeit ſind, die Rede; daher das, was in ihnen iſt, (Erſcheinungen) nicht an ſich Etwas, ſondern bloße Vorſtellungen ſind, die, wenn ſie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben ſind, überall nirgend angetroffen werden.

Das ſinnliche Anſchauungsvermögen iſt eigentlich nur eine Receptivität, auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniß zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt, (lauter Formen unſerer Sinnlichkeit,) und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, Gegenſtände heißen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Object anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anſchauung denken können. Indeſſen können wir die bloß intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt, das transſcendentale Object nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Object können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen: daß es vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſey. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäß, nicht an ſich, ſondern nur in dieſer Erfahrung gegeben, weil ſie bloße Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nemlich dieſe Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zuſammenhängt. So kann man ſagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben; ſie ſind aber für mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle, daß eine regreſſive Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es ſey am Leitfaden der Geſchichte, oder an den Fußſtapfen der Urſachen und Wirkungen,) nach empiriſchen Geſetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verfloſſene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an ſich ſelbſt als wirklich vorgeſtellt wird, ſo, daß alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daſeyn verfloſſene Begebenheiten doch nichts andres bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwerts zu den Bedingungen, welche dieſe der Zeit nach beſtimmen.

Wenn ich mir demnach alle exiſtirende Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgeſamt vorſtelle: ſo ſetze ich ſolche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts andres, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit. In ihr allein ſind jene Gegenſtände (welche nichts als bloße Vorſtellungen ſind) gegeben. Daß man aber ſagt, ſie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, daß ſie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererſt fortſchreiten muß, anzutreffen ſind. Die Urſache der empiriſchen Bedingungen dieſes Fortſchritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regreſſus treffen könne, iſt transſcendental und mir daher nothwendig unbekannt. Aber um dieſe iſt es auch nicht zu thun, ſondern nur um die Regel des Fortſchritts der Erfahrung, in der mir die Gegenſtände, nemlich Erſcheinungen, gegeben werden. Es iſt auch im Ausgange ganz einerley, ob ich ſage, ich könne im empiriſchen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt ſind, als die äußerſten, die ich ſehe: oder ob ich ſage, es ſind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn ſie gleich niemals ein Menſch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn, wenn ſie gleich als Dinge an ſich ſelbſt, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären, ſo ſind ſie doch für mich nichts, mithin keine Gegenſtände, als ſo fern ſie in der Reihe des empiriſchen Regreſſus enthalten ſind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben dieſe Erſcheinungen zur cosmologiſchen Idee von einem abſoluten

ten Ganzen gebraucht werden ſollen, und, wenn es alſo um eine Frage zu thun iſt, die über die Grenzen moͤglicher Erfahrung hinausgeht, iſt die Unterſcheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenſtände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Mißdeutung unſerer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entſpringen muß.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Siebenter Abſchnitt.
Critiſche Entſcheidung des cosmologiſchen Streits der Vernunft mit ſich ſelbſt.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialectiſchen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch die ganze Reihe aller Bedingungen deſſelben gegeben: Nun ſind uns Gegenſtände der Sinne als bedingt gegeben, folglich ꝛc. Durch dieſen Vernunftſchluß, deſſen Oberſatz ſo natürlich und einleuchtend ſcheint, werden nun, nach Verſchiedenheit der Bedingungen (in der Syntheſis der Erſcheinungen), ſo fern ſie eine Reihe ausmachen, eben ſo viel cosmologiſche Ideen eingeführt, welche die abſolute Totalität dieſer Reihen poſtuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerſtreit mit ſich ſelbſt verſetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieſes vernünftelnden Arguments aufdecken, müſſen wir uns durch

Berichtigung und Beſtimmung gewiſſer darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand ſetzen.

Zuerſt iſt folgender Satz klar und ungezweifelt gewiß: daß, wenn das Bedingte gegeben iſt, uns eben dadurch ein Regreſſus in der Reihe aller Bedingungen zu demſelben aufgegeben ſey; denn dieſes bringt ſchon der Begriff des Bedingten ſo mit ſich, daß dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn dieſe wiederum bedingt iſt, auf eine entferntere Bedingung, und ſo durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieſer Satz iſt alſo analytiſch und erhebt ſich über alle Furcht vor eine transſcendentale Critik. Er iſt ein logiſches Poſtulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit ſeinen Bedingungen durch den Verſtand zu verfolgen und ſo weit als möglich fortzuſetzen, die ſchon dem Begriffe ſelbſt anhängt.

Ferner: wenn das Bedingte ſo wol, als ſeine Bedingung, Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo iſt, wenn das Erſtere gegeben worden, nicht bloß der Regreſſus zu dem Zweyten aufgegeben, ſondern dieſes iſt dadurch wirklich ſchon mit gegeben, und, weil dieſes von allen Gliedern der Reihe gilt, ſo iſt die vollſtändige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgeſetzt, daß das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben iſt. Hier iſt die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung eine Syntheſis des bloßen Verſtandes, welcher die Dinge vorſtellt, wie ſie ſind, ohne darauf zu achten, ob, und wie wir zur Kenntniß derſelben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erſcheinungen zu thun habe, die, als bloße Vorſtellungen, gar nicht gegeben ſind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniß (d. i. zu ihnen ſelbſt, denn ſie ſind nichts, als empiriſche Kenntniſſe,) gelange, ſo kann ich nicht in eben der Bedeutung ſagen: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo ſind auch alle Bedingungen (als Erſcheinungen) zu demſelben gegeben, und kann mithin auf die abſolute Totalität der Reihe derſelben keinesweges ſchließen. Denn die Erſcheinungen ſind, in der Apprehenſion, ſelber nichts anders, als eine empiriſche Synthesis (im Raume und der Zeit) und ſind alſo nur in dieſer gegeben. Nun folgt es gar nicht, daß, wenn das Bedingte (in der Erſcheinung) gegeben iſt, auch die Syntheſis, die ſeine empiriſche Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgeſetzt ſey, ſondern dieſe findet allererſt im Regreſſus, und niemals ohne denſelben, ſtatt. Aber das kann man wol in einem ſolchen Falle ſagen, daß ein Regreſſus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgeſetzte empiriſche Syntheſis auf dieſer Seite geboten oder aufgegeben ſey, und daß es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch dieſen Regreſſus gegeben werden.

Hieraus erhellet, daß der Oberſatz des cosmologiſchen Vernunftſchluſſes das Bedingte in transſcendentaler Bedeutung einer reinen Categorie, der Unterſatz aber in empiriſcher Bedeutung eines auf bloße Erſcheinungen angewandten Verſtandesbegriffs nehmen, folglich derjenige dialectiſche Betrug darin angetroffen werde, den man Sophiſma figurae dictionis nennt. Dieſer Betrug iſt aber nicht erkünſtelt, ſondern eine ganz natürliche Täuſchung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieſelbe ſetzen wir (im Oberſatze) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichſam unbeſehen, voraus, wenn etwas als bedingt gegeben iſt, weil dieſes nichts andres, als die logiſche Foderung iſt, vollſtändige Prämiſſen zu einem gegebenen Schlußſatze anzunehmen, und da iſt in der Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; ſie werden an ſich, als zugleich gegeben, vorausgeſetzt. Ferner iſt es eben ſo natürlich (im Unterſatze) Erſcheinungen als Dinge an ſich und eben ſowol dem bloßen Verſtande gegebene Gegenſtände anzuſehen, wie es im Oberſatze geſchah, da ich von allen Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Gegenſtände gegeben werden können, abſtrahirte. Nun hatten wir aber hiebey einen merkwürdigen Unterſchied zwiſchen den Begriffen überſehen. Die Syntheſis des Bedingten mit ſeiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Oberſatze) führte gar nichts von Einſchränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succeſſion bey ſich. Dagegen iſt die empiriſche Syntheſis und die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung (die im Unterſatze ſubſumirt wird,) nothwendig ſucceſſiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die abſolute Totalität der Syntheſis und der dadurch vorgeſtellten Reihe hier nicht eben ſo wol, als dort vorausſetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an ſich (ohne Zeitbedingung) gegeben ſind, hier aber nur durch den ſucceſſiven Regreſſus möglich ſind, der nur dadurch gegeben iſt, daß man ihn wirklich vollführt.

Nach der Ueberweiſung eines ſolchen Fehltritts, des gemeinſchaftlich zum Grunde (der cosmologiſchen Behauptungen) gelegten Arguments, können beide ſtreitende Theile mit Recht, als ſolche, die ihre Foderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewieſen werden. Dadurch aber iſt ihr Zwiſt noch nicht in ſo fern geendigt, daß ſie überführt worden wären, ſie, oder einer von beiden, hätte in der Sache ſelbſt, die er behauptet, (im Schlußſatze) Unrecht, wenn er ſie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wußte. Es ſcheinet doch nichts klärer, als daß von zween, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, ſondern ſie iſt von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müſſe. Iſt aber dieſes, ſo iſt es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich iſt, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht ſey, und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Parteyen gleich bey dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwieſen werden. Es bleibt alſo kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da ſie einander doch ſo ſchön widerlegen können, ſie endlich überführt werden, daß ſie um Nichts ſtreiten, und ein gewiſſer transſcendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen iſt. Dieſen Weg der Beylegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir jetzt einſchlagen.

* * *

Der eleatiſche Zeno, ein ſubtiler Dialectiker, iſt ſchon vom Plato als ein muthwilliger Sophiſt darüber ſehr getadelt worden, daß er, um ſeine Kunſt zu zeigen, einerley Satz durch ſcheinbare Argumente zu beweiſen und bald darauf durch andere eben ſo ſtarke wieder umzuſtürzen ſuchte. Er behauptete, Gott (vermuthlich war es bey ihm nichts als die Welt) ſey weder endlich, noch unendlich, er ſey weder in Bewegung, noch in Ruhe, ſey keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es ſchien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwey einander widerſprechende Sätze gänzlich ableugnen wollen, welches ungereimt iſt. Allein ich finde nicht, daß ihm dieſes mit Recht zur Laſt gelegt werden könne. Den erſteren dieſer Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrigen betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott, das Univerſum verſtand, ſo mußte er allerdings ſagen: daß dieſes weder in ſeinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) ſey, noch denſelben verändere (ſich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieſes ſelbſt alſo in keinem Orte iſt. Wenn das Weltall alles, was exiſtirt, in ſich faßt, ſo iſt es auch ſo fern keinem andern Dinge, weder ähnlich, noch unähnlich, weil es außer ihm kein anderes Ding giebt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwey einander entgegengeſetzte Urtheile eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, ſo fallen ſie, unerachtet ihres Widerſtreits (der gleichwol kein eigentlicher Widerſpruch iſt), alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieſer Sätze gelten ſollte.

Wenn jemand ſagte, ein jeder Cörper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, ſo findet ein Drittes ſtatt, nemlich, daß er gar nicht rieche, (ausdufte) und ſo können beide widerſtreitende Sätze falſch ſeyn. Sage ich, er iſt entweder wohlriechend, oder er iſt nicht wohlriechend: (vel ſuaueolens vel non ſuaueolens) ſo ſind beide Urtheile einander contradictoriſch entgegengeſetzt und nur der erſte iſt falſch, ſein contradictoriſches Gegentheil aber, nemlich einige Cörper ſind nicht wohlriechend, befaßt auch die Cörper in ſich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenſtellung (per diſparata) blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Cörper (der Geruch) noch bey dem widerſtreitenden Urtheile, und wurde durch dieſes alſo nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das contradictoriſche Gegentheil des erſteren.

Sage ich demnach: die Welt iſt dem Raume nach entweder unendlich, oder ſie iſt nicht unendlich (non eſt infinitus), ſo muß, wenn der erſtere Satz falſch iſt, ſein contradictoriſches Gegentheil: die Welt iſt nicht unendlich, wahr ſeyn. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nemlich die endliche, zu ſetzen.

Hieße es aber: die Welt iſt entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), ſo könnten beide falſch ſeyn. Denn ich ſehe alsdenn die Welt, als an ſich ſelbſt, ihrer Größe nach beſtimmt an, indem ich in dem Gegenſatz nicht bloß die Unendlichkeit aufhebe, und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgeſonderte Exiſtenz, ſondern eine Beſtimmung zur Welt, als einem an ſich ſelbſt wirklichen Dinge, hinzuſetze, welches eben ſo wol falſch ſeyn kann, wenn nemlich die Welt gar nicht als ein Ding an ſich, mithin auch nicht ihrer Größe nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben ſeyn ſollte. Man erlaube mir, daß ich dergleichen Entgegenſetzung die dialectiſche, die des Widerſpruchs aber die analytiſche Oppoſition nennen darf. Alſo können von zwey dialectiſch einander entgegengeſetzten Urtheilen alle beide falſch ſeyn, darum, weil eines dem andern nicht bloß widerſpricht, ſondern etwas mehr ſagt, als zum Widerſpruche erfoderlich iſt.

Wenn man die zwey Sätze: die Welt iſt der Größe nach unendlich, die Welt iſt ihrer Größe nach endlich, als einander contradictoriſch entgegengeſetzte anſieht, ſo nimmt man an, daß die Welt (die ganze Reihe der Erſcheinungen) ein Ding an ſich ſelbſt ſey. Denn ſie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regreſſus in der Reihe ihrer Erſcheinungen aufheben. Nehme ich aber dieſe Vorausſetzung, oder dieſen transſcendentalen Schein weg, und leugne, daß ſie ein Ding an ſich ſelbſt ſey, ſo verwandelt ſich der contradictoriſche Widerſtreit beider Behauptungen in einen bloß dialectiſchen, und weil die Welt gar nicht an ſich (unabhängig von der regreſſiven Reihe meiner Vorſtellungen) exiſtirt, ſo exiſtirt ſie weder als ein an ſich unendliches, noch als ein an ſich endliches Ganzes. Sie iſt nur im empiriſchen Regreſſus der Reihe der Erſcheinungen und für ſich ſelbſt gar nicht anzutreffen. Daher, wenn dieſe jederzeit bedingt iſt, ſo iſt ſie niemals ganz gegeben, und die Welt iſt alſo kein unbedingtes Ganzes, exiſtirt alſo auch nicht als ein ſolches, weder mit unendlicher, noch endlicher Größe.

Was hier von der erſten cosmologiſchen Idee, nemlich der abſoluten Totalität der Größe in der Erſcheinung geſagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen iſt nur in der regreſſiven Syntheſis ſelbſt, nicht aber an ſich in der Erſcheinung, als einem eigenen, vor allem Regreſſus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch ſagen müſſen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erſcheinung iſt an ſich weder endlich, noch unendlich, weil Erſcheinung nichts an ſich ſelbſt exiſtirendes iſt, und die Theile allererſt durch den Regreſſus der decomponirenden Syntheſis, und in demſelben, gegeben werden, welcher Regreſſus niemals ſchlechthin ganz, weder als endlich noch als unendlich gegeben iſt. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Urſachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Exiſtenz,

ſtenz, welche niemals weder an ſich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angeſehen werden kann, weil ſie als Reihe ſubordinirter Vorſtellungen nur im dynamiſchen Regreſſus beſteht, vor demſelben aber, und als für ſich beſtehende Reihe von Dingen, an ſich ſelbſt gar nicht exiſtiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bey ihren cosmologiſchen Ideen gehoben, dadurch, daß gezeigt wird, ſie ſey bloß dialectiſch und ein Widerſtreit eines Scheins, der daher entſpringt, daß man die Idee der abſoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an ſich ſelbſt gilt, auf Erſcheinungen angewandt hat, die nur in der Vorſtellung, und, wenn ſie eine Reihe ausmachen, im ſucceſſiven Regreſſus, ſonſt aber gar nicht exiſtiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieſer Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatiſchen, aber doch critiſchen und doctrinalen Nutzen ziehen: nemlich die transſcendentale Idealität der Erſcheinungen dadurch indirect zu beweiſen, wenn jemand etwa an dem directen Beweiſe in der transſcendentalen Aeſthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in dieſem Dilemma beſtehen. Wenn die Welt ein an ſich exiſtirendes Ganzes iſt: ſo iſt ſie entweder endlich, oder unendlich. Nun iſt das erſtere ſowol als das zweyte falſch (laut der oben angeführten Beweiſe der Antitheſis, einer, und der Theſis anderer Seits). Alſo iſt es auch falſch, daß die Welt (der Inbegriff

griff aller Erſcheinungen) ein an ſich exiſtirendes Ganzes ſey. Woraus denn folgt, daß Erſcheinungen überhaupt außer unſeren Vorſtellungen nichts ſind, welches wir eben durch die transſcendentale Idealität derſelben ſagen wollten.

Dieſe Anmerkung iſt von Wichtigkeit. Man ſiehet daraus, daß die obigen Beweiſe der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, ſondern gründlich waren, unter der Vorausſetzung nemlich, daß Erſcheinungen oder eine Sinnenwelt, die ſie insgeſamt in ſich begreift, Dinge an ſich ſelbſt wären. Der Widerſtreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Vorausſetzung eine Falſchheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beſchaffenheit der Dinge, als Gegenſtände der Sinne. Die transſcendentale Dialectik thut alſo keinesweges dem Scepticism einigen Vorſchub, wol aber der ſceptiſchen Methode, welche an ihr ein Beyſpiel ihres großen Nutzens aufweiſen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer größten Freyheit gegen einander auftreten läßt, die, ob ſie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man ſuchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unſerer Urtheile dienliches, liefern werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft

Achter Abſchnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Anſehung der cosmologiſchen Ideen.

Da durch den cosmologiſchen Grundſatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an ſich ſelbſt, gegeben wird, ſondern bloß im Regreſſus derſelben aufgegeben werden kann, ſo behält der gedachte Grundſatz der reinen Vernunft, in ſeiner dergeſtalt berichtigten Bedeutung, annoch ſeine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Object als wirklich zu denken, ſondern als ein Problem für den Verſtand, alſo für das Subject, um, der Vollſtändigkeit in der Idee gemäß, den Regreſſus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzuſtellen und fortzuſetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, iſt jede Bedingung, zu der wir in der Expoſition gegebener Erſcheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil dieſe keine Gegenſtände an ſich ſelbſt ſind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte ſtattfinden könnte, ſondern bloß empiriſche Vorſtellungen, die jederzeit in der Anſchauung ihre Bedingung finden müſſen, welche ſie dem Raume oder der Zeit nach beſtimmt. Der Grundſatz der Vernunft alſo iſt eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener

ner Erſcheinungen einen Regreſſus gebietet, dem es niemals erlaubt iſt, bey einem Schlechthinunbedingten ſtehen zu bleiben. Er iſt alſo kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empiriſchen Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, mithin kein Grundſatz des Verſtandes; denn jede Erfahrung iſt in ihren Grenzen (der gegebenen Anſchauung gemäß) eingeſchloſſen, auch kein conſtitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, ſondern ein Grundſatz der größtmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empiriſche Grenze für abſolute Grenze gelten muß, alſo ein Principium der Vernunft, welches, als Regel, poſtulirt, was von uns im Regreſſus geſchehen ſoll, und nicht anticipirt, was im Objecte vor allem Regreſſus an ſich gegeben iſt. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundſatz der abſoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gegeben, ein conſtitutives cosmologiſches Princip ſeyn würde, deſſen Nichtigkeit ich eben durch dieſe Unterſcheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, daß man nicht, wie ſonſt unvermeidlich geſchieht, (durch transſcendentale Subreption,) einer Idee, welche bloß zur Regel dient, objective Realität beymeſſe.

Um nun den Sinn dieſer Regel der reinen Vernunft gehörig zu beſtimmen, ſo iſt zuvörderſt zu bemerken, daß ſie nicht ſagen könne, was das Object ſey, ſondern wie der empiriſche Regreſſus anzuſtellen ſey, um zu dem vollſtändigen Begriffe des Objects zu gelangen. Denn, fände das erſtere ſtatt, ſo würde ſie ein conſtitutives Principium ſeyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich iſt. Man kann alſo damit keinesweges die Abſicht haben, zu ſagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ſey an ſich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine bloße Idee der abſoluten Totalität, die lediglich in ihr ſelbſt geſchaffen iſt, einen Gegenſtand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erſcheinungen eine von der empiriſchen Syntheſis unabhängige objective Realität ertheilet würde. Die Vernunftidee wird alſo nur der regreſſiven Syntheſis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorſchreiben, nach welcher ſie vom Bedingten, vermittelſt aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieſes niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu dieſem Ende iſt nun erſtlich die Syntheſis einer Reihe, ſo fern ſie niemals vollſtändig iſt, genau zu beſtimmen. Man bedient ſich in dieſer Abſicht gewöhnlich zweer Ausdrücke, die darin etwas unterſcheiden ſollen, ohne daß man doch den Grund dieſer Unterſcheidung recht anzugeben weiß. Die Mathematiker ſprechen lediglich von einem Progreſſus in infinitum. Die Forſcher der Begriffe

(Philoſophen) wollen an deſſen ſtatt nur den Ausdruck von einem progreſſus in indefinitum gelten laſſen. Ohne mich bey der Prüfung der Bedenklichkeit, die dieſen eine ſolche Unterſcheidung angerathen hat, und dem guten oder fruchtloſen Gebrauch derſelben aufzuhalten, will ich dieſe Begriffe in Beziehung auf meine Abſicht genau zu beſtimmen ſuchen.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht ſagen, ſie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterſcheidung des Unendlichen und des unbeſtimmbar weiten Fortgangs (progreſſus in indefinitum) eine leere Subtilität ſeyn. Denn, obgleich, wenn es heißt: ziehet eine Linie fort, es freylich richtiger lautet, wenn man hinzu ſetzt, in indefinitum, als wenn es heißt, in infinitum; weil das erſtere nicht mehr bedeutet, als: verlängert ſie, ſo weit ihr wollet, das zweyte aber: ihr ſollt niemals aufhören ſie zu verlängern, (welches hiebey eben nicht die Abſicht iſt,) ſo iſt doch, wenn nur vom können die Rede iſt, der erſtere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt ſie ins Unendliche immer größer machen. Und ſo verhält es ſich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progreſſus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, ſpricht; dieſer mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erſcheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnt ihr in abſteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch auch ganz wol denken, daß ſie wirklich in der Welt ſo fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals abſolute Totalität der Reihe, weil ſie ſolche nicht als Bedingung und wie gegeben (datum) vorausgeſezt, ſondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich (dabile) iſt, und ohne Ende hinzugeſezt wird.

Ganz anders iſt es mit der Aufgabe bewandt: wie weit ſich der Regreſſus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufſteigt, erſtrecke, ob ich ſagen könne: er ſey ein **Rückgang ins Unendliche**, oder nur ein unbeſtimmbar weit (in indefinitum) ſich erſtreckender Rückgang, und ob ich alſo von den jeztlebenden Menſchen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwerts ſteigen könne, oder ob nur geſagt werden könne: daß, ſo weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empiriſcher Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo für begrenzt zu halten, ſo daß ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin ſeinen Vorfahren aufzuſuchen, obgleich eben nicht vorauszuſetzen.

Ich ſage demnach: wenn das Ganze in der empiriſchen Anſchauung gegeben worden, ſo geht der Regreſſus in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Iſt aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regreſſus zur abſoluten Totalität allererſt fortgehen ſoll: ſo findet nur ein Ruckgang in unbeſtimmte Weite (in indefinitum) ſtatt. So muß von der Theilung einer zwiſchen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Cörpers) geſagt werden: ſie gehe ins Unendliche. Denn dieſe Materie iſt ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empiriſchen Anſchauung gegeben. Da nun die Bedingung dieſes Ganzen ſein Theil, und die Bedingung dieſes Theils der Theil vom Theile u. ſ. w. iſt, und in dieſem Regreſſus der Decompoſition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieſer Reihe von Bedingungen angetroffen wird, ſo iſt nicht allein nirgend ein empiriſcher Grund, in der Theilung aufzuhören, ſondern die ferneren Glieder der fortzuſetzenden Theilung ſind ſelbſt vor dieſer weitergehenden Theilung empiriſch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen iſt die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menſchen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Totalität, gegeben, der Regreſſus aber geht doch von jedem Gliede dieſer Zeugung zu einem höheren, ſo, daß keine empiriſche Grenze anzutreffen iſt, die ein Glied, als ſchlechthin unbedingt, darſtellete. Da aber gleichwol auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empiriſchen Anſchauung des Ganzen ſchon vor dem Regreſſus liegen: ſo geht dieſer nicht ins Unendliche (der Theilung des Gegebenen), ſondern in unbeſtimmbare Weite, der Aufſuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben ſind.

In keinem von beiden Fällen, ſowol dem regreſſus in infinitum, als dem in indefinitum, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angeſehen. Es ſind nicht Dinge, die an ſich ſelbſt, ſondern nur Erſcheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regreſſus ſelbſt gegeben werden. Alſo iſt die Frage nicht mehr: wie groß dieſe Reihe der Bedingungen an ſich ſelbſt ſey, ob endlich oder unendlich, denn ſie iſt nichts an ſich ſelbſt, ſondern: wie wir den empiriſchen Regreſſus anſtellen, und wie weit wir ihn fortſetzen ſollen. Und da iſt denn ein namhafter Unterſchied in Anſehung der Regel dieſes Fortſchritts. Wenn das Ganze empiriſch gegeben worden, ſo iſt es möglich, ins Unendliche in der Reihe ſeiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Iſt jenes aber nicht gegeben, ſondern ſoll durch empiriſchen Regreſſus allererſt gegeben werden, ſo kann ich nur ſagen: es iſt ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im erſteren Falle konnte ich ſagen: es ſind immer mehr Glieder da, und empiriſch gegeben, als ich durch den Regreſſus (der Decompoſition) erreiche; im zweyten aber: ich kann im Regreſſus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als ſchlechthin unbedingt empiriſch gegeben iſt, und alſo noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demſelben als nothwendig zuläßt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber iſt es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine

Erfahrung' abſolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empiriſchen Regreſſus ſchlechthin begrenzt, und denn müßt ihr euren Regreſſus nicht für vollendet halten, oder habt eine ſolche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, ſo kann dieſe nicht ein Theil eurer zurückgelegten Reihe ſeyn, (weil das, was begrenzt, von dem, was dadurch begrenzt wird, unterſchieden ſeyn muß,) und ihr müßt alſo euren Regreſſus auch zu dieſer Bedingung weiter fortſetzen, und ſo fortan.

Der folgende Abſchnitt wird dieſe Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht ſetzen.

Der
Antinomie der reinen Vernunft
Neunter Abſchnitt.
Von dem
Empiriſchen Gebrauche des regulativen Princip's der Vernunft, in Anſehung aller cosmologiſchen Ideen.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transſcendentalen Gebrauch, ſo wenig von reinen Verſtandes= als Vernunftbegriffen giebt, da die abſolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt ſich lediglich auf einen transſcendentalen Gebrauch der Vernunft fußet, welche dieſe unbedingte Vollſtändigkeit von demjenigen fodert, was ſie als Ding an ſich ſelbſt vorausſetzt; da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält, ſo kann die Rede niemals mehr von der abſoluten Größe der Reihen in derſelben ſeyn, ob ſie begrenzt, oder an ſich unbegrenzt ſeyn mögen, ſondern nur, wie weit wir im empiriſchen Regreſſus, bey Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bey keiner andern, als dem Gegenſtande angemeſſenen Beantwortung der Fragen derſelben ſtehen zu bleiben.

Es iſt alſo nur die Gültigkeit des Vernunftprincip's, als einer Regel der Fortſetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem ſeine Ungültigkeit, als eines conſtitutiven Grundſatzes der Erſcheinungen an ſich ſelbſt, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt völlig geendigt, indem nicht allein durch critiſche Auflöſung der Schein, der ſie mit ſich entzweyete, aufgehoben werden, ſondern an deſſen Statt der Sinn, in welchem ſie mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt und deſſen Mißdeutung allein den Streit veranlaßte, aufgeſchloſſen, und ein ſonſt dialectiſcher Grundſatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieſer, ſeiner ſubjecten Bedeutung nach, den größtmöglichen Verſtandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenſtänden derſelben angemeſſen zu beſtimmen, bewähret werden kann: ſo iſt es gerade eben ſo viel, als ob er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich iſt) die Gegenſtände an ſich ſelbſt a priori beſtimmete; denn auch dieſes könnte in Anſehung der Objecte der Erfahrung keinen größeren Einfluß auf die Erweiterung und Berichtigung unſerer Erkenntniß haben, als daß es ſich in dem ausgebreitetſten Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes thätig beweiſe.

I.

Aufloſung der cosmologiſchen Idee von der Totalität der Zuſammenſetzung der Erſcheinungen von einem Weltganzen.

So wol hier, als bey den übrigen cosmologiſchen Fragen, iſt der Grund des regulativen Princip's der Vernunft der Satz: daß im empiriſchen Regreſſus keine Erfahrung von einer abſoluten Gränze, mithin von keiner Bedingung, als einer ſolchen, die empiriſch ſchlechthin unbedingt ſey, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber iſt: daß eine dergleichen Erfahrung eine Begränzung der Erſcheinungen durch Nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regreſſus vermittelſt einer Wahrnehmung ſtoßen könnte, in ſich enthalten müßte, welches unmöglich iſt.

Dieſer Satz nun, der eben ſo viel ſagt, als: daß ich im empiriſchen Regreſſus jederzeit nur zu einer Bedingung gelange, die ſelbſt wiederum als empiriſch bedingt angeſehen werden muß, enthält die Regel in terminis: daß, ſo weit ich auch damit in der aufſteigenden Reihe gekommen ſeyn möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müſſe, es mag mir dieſes nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

Nun iſt zur Auflöſung der erſten coſmologiſchen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regreſſus zu der unbedingten Größe des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieſes niemals begränzte Aufſteigen **ein Rückgang ins Unendliche** heißen könne, oder nur ein **unbeſtimmbar fortgeſetzter Regreſſus** (in indefinitum).

Die bloße allgemeine Vorſtellung der Reihe aller vergangenen Weltzuſtände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich ſind, iſt ſelbſt nichts anders, als ein möglicher empiriſcher Regreſſus, den ich mir, obzwar noch unbeſtimmt, denke, und wodurch der Begriff einer ſolchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entſtehen kann *). Nun habe ich das Weltganze

---

*) Dieſe Weltreihe kann alſo auch weder größer, noch kleiner ſeyn, als der mögliche empiriſche Regreſſus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieſer kein beſtimmtes Unendliches, eben ſo wenig aber auch ein beſtimmtes endliches (ſchlechthin begränztes) geben kann: ſo iſt daraus klar, daß wir die Weltgröße weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regreſſus (dadurch jene vorgeſtellt wird) keines von beiden zuläßt.

ganze jederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anſchauung. Alſo kann ich nicht von ſeiner Größe auf die Größe des Regreſſus ſchließen, und dieſe jener gemäß beſtimmen, ſondern ich muß mir allererſt einen Begriff von der Weltgröße durch die Größe des empiriſchen Regreſſus machen. Von dieſem aber weiß ich niemals etwas mehr, als daß ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empiriſch fortgehen müſſe. Alſo iſt dadurch die Größe des Ganzen der Erſcheinungen gar nicht ſchlechthin beſtimmt, mithin kann man auch nicht ſagen, daß dieſer Regreſſus ins Unendliche gehe, weil dieſes die Glieder, dahin der Regreſſus noch nicht gelanget iſt, anticipiren und ihre Menge ſo groß vorſtellen würde, daß keine empiriſche Syntheſis dazu gelangen kann, folglich die Weltgröße vor dem Regreſſus (wenn gleich nur negativ) beſtimmen würde, welches unmöglich iſt. Denn dieſe iſt mir durch keine Anſchauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Größe vor dem Regreſſus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgröße an ſich gar nichts ſagen, auch nicht einmal, daß in ihr ein regreſſus in infinitum ſtattfinde, ſondern müſſen nur nach der Regel, die den empiriſchen Regreſſus in ihr beſtimmt, den Begriff von ihrer Größe ſuchen. Dieſe Regel aber ſagt nichts mehr, als daß, ſo weit wir auch in der Reihe der empiriſchen Bedingungen gekommen ſeyn mögen, wir nirgend eine abſolute Gränze annehmen ſollen, ſondern jede Erſcheinung, als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung, unterordnen, zu dieſer alſo ferner fortſchreiten müſſen, welches der regreſſus in indefinitum iſt, der, weil er keine Größe im Object beſtimmt, von dem in infinitum deutlich genug zu unterſcheiden iſt.

Ich kann demnach nicht ſagen: die Welt iſt der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe, als einer gegebenen Unendlichkeit, iſt empiriſch, mithin auch in Anſehung der Welt, als eines Gegenſtandes der Sinne, ſchlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht ſagen: der Regreſſus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allen dem, was dieſe im Raume ſo wol, als der vergangenen Zeit, in einer Reihe begränzt, geht ins Unendliche; denn dieſes ſetzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: ſie iſt endlich; denn die abſolute Gränze iſt gleichfalls empiriſch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenſtande der Erfahrung (der Sinnenwelt), ſondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenſtande angemeſſen, angeſtellt und fortgeſetzt werden ſoll, ſagen können.

Auf die cosmologiſche Frage alſo, wegen der Weltgröße, iſt die erſte und negative Antwort: die Welt hat keinen erſten Anfang der Zeit und keine äußerſte Gränze dem Raume nach.

Denn im entgegengeſetzten Falle würde ſie durch die leere Zeit, einer, und durch den leeren Raum, anderer

Seits, begränzt ſeyn. Da ſie nun, als Erſcheinung, keines von beiden an ſich ſelbſt ſeyn kann, denn Erſcheinung iſt kein Ding an ſich ſelbſt, ſo müßte eine Wahrnehmung der Begränzung durch ſchlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich ſeyn, durch welche dieſe Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine ſolche Erfahrung aber, als völlig leer an Jnhalt, iſt unmöglich. Alſo iſt eine abſolute Weltgränze empiriſch, mithin auch ſchlechterdings unmöglich *).

Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regreſſus in der Reihe der Welterſcheinungen, als eine Beſtimmung der Weltgröße, geht in indefinitum, welches eben ſo viel ſagt, als: die Sinnenwelt hat keine abſolute Größe, ſondern der empiriſche Regreſſus (wodurch ſie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann) hat ſeine Regel, nemlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entferntern (es ſey durch eigene Erfahrung, oder den

---

*) Man wird bemerken: daß der Beweis hier auf ganz andere Art geführt werden, als der dogmatiſche, eben in der Antitheſis der erſten Antinomie. Daſelbſt hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatiſchen Vorſtellungsart, für ein Ding, was an ſich ſelbſt, vor allem Regreſſus, ſeiner Totalität nach gegeben war, gelten laſſen, und hatten ihr, wenn ſie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine beſtimmte Stelle in beiden abgeſprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nemlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derſelben geſchloſſen.

den Leitfaden der Geſchichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Urſachen,) fortzuſchreiten, und ſich der Erweiterung des möglichen empiriſchen Gebrauchs ſeines Verſtandes nirgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geſchäfte der Vernunft bey ihren Principien iſt.

Ein beſtimmter empiriſcher Regreſſus, der in einer gewiſſen Art von Erſcheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeſchrieben, z. B. daß man von einem lebenden Menſchen immer in einer Reihe von Voreltern aufwerts ſteigen müſſe, ohne ein erſtes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltcörper, ohne eine äußerſte Sonne zuzulaſſen; ſondern es wird nur der Fortſchritt von Erſcheinungen zu Erſcheinungen geboten, ſolten dieſe auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn ſie dem Grade nach für unſer Bewuſtſeyn zu ſchwach iſt, um Erfahrung zu werden,) abgeben, weil ſie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang iſt in der Zeit, und alle Gränze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber ſind nur in der Sinnenwelt. Mithin ſind nur Erſcheinungen in der Welt bedingterweiſe, die Welt aber ſelbſt weder bedingt, noch auf unbedingte Art begränzt.

Eben um deswillen, und da die Welt niemals ganz, und ſelbſt die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kann, iſt der Begriff von der Weltgröße nur durch den Regreſſus, und nicht vor demſelben in einer collectiven Anſchauung, gegeben. Jener beſteht aber immer nur im Beſtimmen der Größe, und giebt alſo keinen beſtimmten Begriff, alſo auch keinen Begriff von einer Größe, die in Anſehung eines gewiſſen Maaßes unendlich wäre, geht alſo nicht ins Unendliche (gleichſam gegebene), ſondern in unbeſtimmte Weite, um eine Größe (der Erfahrung) zu geben, die allererſt durch dieſen Regreſſus wirklich wird.

II.

Auflöſung der cosmologiſchen Idee von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anſchauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anſchauung gegeben iſt, theile, ſo gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen ſeiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile (ſubdiuiſio oder decompoſitio) iſt ein Regreſſus in der Reihe dieſer Bedingungen. Die abſolute Totalität dieſer Reihe würde nur alsdenn gegeben ſeyn, wenn der Regreſſus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind aber alle Theile in einer continuirlich fortgehenden Decompoſition immer wiederum theilbar, ſo geht die Theilung, d. i. der Regreſſus, von dem Bedingten zu ſeinen Bedingungen in infinitum; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten ſelbſt enthalten ſind, und, da dieſes in einer zwiſchen ſeinen Gränzen eingeſchloſſenen Anſchauung ganz gegeben iſt, insgeſamt auch mit gegeben ſind. Der Regreſſus darf alſo nicht bloß ein Rückgang in indefinitum genannt werden, wie es die vorige cosmologiſche Idee allein erlaubete, da ich vom Bedingten zu ſeinen Bedingungen, die, außer demſelben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, ſondern die im empiriſchen Regreſſus allererſt hinzu kamen, fortgehen ſollte. Dieſem ungeachtet iſt es doch keinesweges erlaubt, von einem ſolchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar iſt, zu ſagen: **es beſtehe aus unendlich viel Theilen.** Denn obgleich alle Theile in der Anſchauung des Ganzen enthalten ſind, ſo iſt doch darin nicht die ganze **Theilung** enthalten, welche nur in der fortgehenden Decompoſition, oder dem Regreſſus ſelbſt beſteht, der die Reihe allererſt wirklich macht. Da dieſer Regreſſus nun unendlich iſt, ſo ſind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze **Reihe der Theilung,** welche ſucceſſivunendlich und niemals ganz iſt, folglich keine unendliche Menge, und keine Zuſammennehmung derſelben in einem Ganzen darſtellen kann.

Dieſe allgemeine Erinnerung läßt ſich zuerſt ſehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in ſeinen Gränzen angeſchauter Raum iſt ein ſolches Ganzes, deſſen Theile bei aller Decompoſition immer wiederum Räume ſind, und iſt daher ins Unendliche theilbar.

Hier=

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Gränzen eingeſchloſſene äußere Erſcheinung (Cörper). Die Theilbarkeit deſſelben gründet ſich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Cörpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieſer iſt alſo ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu beſtehen.

Es ſcheinet zwar: daß, da ein Cörper als Subſtanz im Raume vorgeſtellet werden muß, er, was das Geſetz der Theilbarkeit des Raumes betrift, hierin von dieſem unterſchieden ſeyn werde: denn man kann es allenfalls wol zugeben: daß die Decompoſition im letzteren niemals alle Zuſammenſetzung wegſchaffen könne, indem alsdenn ſo gar aller Raum, der ſonſt nichts Selbſtſtändiges hat, aufhören würde (welches unmöglich iſt); allein daß, wenn alle Zuſammenſetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben ſolle, ſcheint ſich nicht mit dem Begriffe einer Subſtanz vereinigen zu laſſen, die eigentlich das Subject aller Zuſammenſetzung ſeyn ſollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müßte, wenn gleich die Verknüpfung derſelben im Raume, dadurch ſie einen Cörper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erſcheinung Subſtanz heißt, iſt es nicht ſo bewandt, als man es wol von einem Dinge an ſich ſelbſt durch reinen Verſtandesbegriff denken würde. Jenes iſt nicht abſolutes Subject, ſondern beharrliches Bild der

Sinnlichkeit und nichts als Anſchauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich dieſe Regel des Fortſchritts ins Unendliche bey der Subdiviſion einer Erſcheinung, als einer bloßen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel ſtattfindet: ſo kann ſie doch nicht gelten, wenn wir ſie auch auf die Menge der auf gewiſſe Weiſe in dem gegebenen Ganzen ſchon abgeſonderten Theile, dadurch dieſe ein quantum diſcretum ausmachen, erſtrecken wollen. Annehmen, daß in jedem gegliederten (organiſirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert ſey, und daß man auf ſolche Art, bey Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunſttheile antreffe, mit einem Worte, daß das Ganze ins Unendliche gegliedert ſey, will ſich gar nicht denken laſſen, obzwar wol, daß die Theile der Materie, bey ihrer Decompoſition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erſcheinung im Raume gründet ſich allein darauf, daß durch dieſe bloß die Theilbarkeit, d. i. eine an ſich ſchlechthin unbeſtimmte Menge von Theilen gegeben iſt, die Theile ſelbſt aber nur durch die Subdiviſion gegeben und beſtimmet werden, kurz daß das Ganze nicht an ſich ſelbſt ſchon eingetheilt iſt. Daher die Theilung eine Menge in demſelben beſtimmen kann, die ſo weit geht, als man im Regreſſus der Theilung fortſchreiten will. Dagegen wird bey einem ins Unendliche gegliederten organiſchen Cörper das Ganze eben durch dieſen Begriff ſchon als eingetheilt vorgeſtellt, und eine an ſich ſelbſt beſtimmte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regreſſus der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man ſich ſelbſt widerſpricht; indem dieſe unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich), und gleichwol doch in einer Zuſammennehmung als vollendet, angeſehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erſcheinung als quantum continuum und iſt von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich; weil eben in derſelben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. So bald aber etwas als quantum diſcretum angenommen wird: ſo iſt die Menge der Einheiten darin beſtimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit alſo die Organiſirung in einem gegliederten Cörper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn ſie gleich mit Gewißheit zu keinem unorganiſchen Theile gelangte, ſo müſſen ſolche doch wenigſtens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit ſich die transſcendentale Theilung einer Erſcheinung überhaupt erſtrecke, iſt gar keine Sache der Erfahrung, ſondern ein Principium der Vernunft, den empiriſchen Regreſſus, in der Decompoſition des Ausgedehnten, der Natur dieſer Erſcheinung gemäß, niemals für ſchlechthin vollendet zu halten.

* * *

Schlußanmerkung zur Auflöſung der mathematiſchtransſcendentalen, und Vorerinnerung zur Auflöſung der dynamiſch-transſcendentalen Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transſcendentale Ideen in einer Tafel vorſtelleten, da wir den Grund dieſes Widerſtreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin beſtand, daß beide entgegengeſetzte Behauptungen für falſch erklärt wurden: ſo haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältniſſen des Raumes und der Zeit gehörig, vorgeſtellt, welches die gewöhnliche Vorausſetzung des gemeinen Menſchenverſtandes iſt, worauf denn auch jener Widerſtreit gänzlich beruhete. In dieſer Rückſicht waren auch alle dialectiſche Vorſtellungen der Totalität, in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, durch und durch von gleicher Art. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derſelben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regreſſus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieſes geſchehen ſollte, ein an ſich bedingtes Glied fälſchlich als ein erſtes, mithin als unbedingt angenommen werden müßte. Es würde alſo zwar nicht allerwerts das Object, d. i. das Bedingte, aber doch die Reihe der Bedingungen zu demſelben, bloß ihrer Größe nach erwogen, und da beſtand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, ſondern durch gänzliche Abſchneidung des Knotens allein gehoben werden konnte, darin, daß die Vernunft es dem Verſtande entweder zu lang oder zu kurz machte, ſo, daß dieſer ihrer Idee niemals gleich kommen konnte.

Wir haben aber hiebey einen weſentlichen Unterſchied überſehen, der unter den Objecten d. i. den Verſtandesbegriffen herrſcht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nemlich, nach unſerer obigen Tafel der Categorien, zwey derſelben mathematiſche, die zwey übrigen aber eine dynamiſche Syntheſis der Erſcheinungen bedeuten. Bis hieher konnte dieſes auch gar wol geſchehen, indem, ſo wie wir in der allgemeinen Vorſtellung aller transſcendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen in der Erſcheinung blieben, eben ſo auch in den zweyen mathematiſchtransſcendentalen keinen andern Gegenſtand, als den in der Erſcheinung hatten. Jetzt aber, da wir zu dynamiſchen Begriffen des Verſtandes, ſo fern ſie der Vernunftidee anpaſſen ſollen, fortgehen, wird jene Unterſcheidung wichtig, und eröffnet uns eine ganz neue Ausſicht in Anſehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten iſt, und welcher, da er vorher, als auf beiderſeitige falſche Vorausſetzungen gebauet, abgewieſen worden, jetzt da vielleicht in der dynamiſchen Antinomie eine ſolche Vorausſetzung ſtattfindet, die mit der Prätenſion der Vernunft zuſammen beſtehen kann, aus dieſem Geſichtspuncte, und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderſeits verkannt hatte, ergänzt, zu beider Theile Genugthuung verglichen werden kann, welches ſich bei dem Streite in der mathematiſchen Antinomie nicht thun ließ.

Die Reihen der Bedingungen ſind freilich in ſo fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erſtreckung derſelben ſieht: ob ſie der Idee angemeſſen ſind, oder ob dieſe für jene zu groß, oder zu klein ſeyn. Allein der Verſtandesbegriff, der dieſen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine **Syntheſis des Gleichartigen**, (welches bei jeder Größe, in der Zuſammenſetzung ſowol als Theilung derſelben, vorausgeſetzt wird,) oder auch des **Ungleichartigen**, welches in der dynamiſchen Syntheſis, der Cauſalverbindung ſo wol, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigſtens zugelaſſen werden kann.

Daher kommt es, daß in der mathematiſchen Verknüpfung der Reihen der Erſcheinungen keine andere als ſinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine ſolche, die ſelbſt ein Theil der Reihe iſt; da hingegen die dynamiſche Reihe ſinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zuläßt, die nicht ein Theil der Reihe iſt, ſondern, als bloß intelligibel, außer der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erſcheinungen vorgeſetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verſtandesgrundſätzen zuwider, abzubrechen.

Dadurch nun, daß die dynamiſchen Ideen eine Bedingung der Erſcheinungen außer der Reihe derſelben, d. i. eine ſolche, die ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, zulaſſen, geſchieht etwas, was von dem Erfolg der Antinomie gänzlich unterſchieden iſt. Dieſe nemlich verurſachte, daß beide dialectiſche Gegenbehauptungen für falſch erklärt werden mußten. Dagegen das Durchgängigbedingte der dynamiſchen Reihen, welches von ihnen als Erſcheinungen unzertrennlich iſt, mit der zwar empiriſchunbedingten, aber auch nichtſinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verſtande einer Seits und der Vernunft anderer Seits *) Genüge leiſten, und, indem die dialectiſchen Argumente, welche unbedingte Totalität in bloßen Erſcheinungen auf eine oder andere Art ſuchten, wegfallen, dagegen die

Ver-

---

*) Denn der Verſtand erlaubt unter Erſcheinungen keine Bedingung, die ſelbſt empiriſch unbedingt wäre. Ließe ſich aber eine intelligibele Bedingung, die alſo nicht in die Reihe der Erſcheinungen, als ein Glied, mit gehörete, zu einem Bedingten (in der Erſcheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empiriſcher Bedingungen im mindeſten zu unterbrechen: ſo könnte eine ſolche als empiriſchunbedingt zugelaſſen werden, ſo daß dadurch dem empiriſchen continuirlichen Regreſſus nirgend Abbruch geſchähe.

Vernunftſätze, in der auf ſolche Weiſe berichtigten Bedeutung, alle beide wahr ſeyn können; welches bey den cosmologiſchen Ideen, die blos mathematiſchunbedingte Einheit betreffen, niemals ſtattfinden kann, weil bey ihnen keine Bedingung der Reihe der Erſcheinungen angetroffen wird, als die auch ſelbſt Erſcheinung iſt und als ſolche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III.

Auflöſung der cosmologiſchen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen.

Man kann ſich nur zweierley Cauſalität in Anſehung deſſen, was geſchieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erſte iſt die Verknüpfung eines Zuſtandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Cauſalität der Erſcheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zuſtand, wenn er jederzeit geweſen wäre, auch keine Wirkung, die allererſt in der Zeit entſpringt, hervorgebracht hätte: ſo iſt die Cauſalität der Urſache deſſen, was geſchieht, oder entſteht, auch entſtanden, und bedarf nach dem Verſtandesgrundſatze ſelbſt wiederum eine Urſache.

Dagegen verſtehe ich unter Freyheit, im cosmologiſchen Verſtande, das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen, deren Cauſalität alſo nicht nach dem Naturgeſetze wiederum unter einer anderen Urſache ſteht, welche ſie der Zeit nach beſtimmte. Die Freyheit iſt in dieſer Bedeutung eine reine transſcendentale Idee, die erſtlich nichts von der Erfahrung entlehntes enthält, zweytens deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Geſetz, ſelbſt der Möglichkeit aller Erfahrung, iſt, daß alles, was geſchieht, eine Urſache, mithin auch die Cauſalität der Urſache, die ſelbſt geſchehen, oder entſtanden, wiederum eine Urſache haben müſſe; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, ſo weit es ſich erſtrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf ſolche Weiſe keine abſolute Totalität der Bedingungen im Cauſalverhältniſſe heraus zu bekommen iſt, ſo ſchafft ſich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von ſelbſt anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Urſache vorangeſchickt werden dürfe, ſie wiederum nach dem Geſetze der Cauſalverknüpfung zur Handlung zu beſtimmen.

Es iſt überaus merkwürdig, daß auf dieſe transſcendentale Idee der Freyheit ſich der practiſche Begriff derſelben gründe, und jene in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die

Freyheit im practiſchen Verſtande iſt die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkühr iſt ſinnlich, ſo fern ſie pathologiſch (durch Bewegurſachen der Sinnlichkeit) afficirt iſt; ſie heißt thieriſch (arbitrium brutum), wenn ſie pathologiſch neceſſitirt werden kann. Die menſchliche Willkühr iſt zwar ein arbitrium ſenſitivum, aber nicht brutum ſondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beywohnt, ſich, unabhängig von der Nöthigung durch ſinnliche Antriebe, von ſelbſt zu beſtimmen.

Man ſiehet leicht, daß, wenn alle Cauſalität in der Sinnenwelt bloß Natur wäre, ſo würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſeyn, und mithin, da die Erſcheinungen, ſo fern ſie die Willkühr beſtimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müßten, ſo würde die Aufhebung der transſcendentalen Freyheit zugleich alle practiſche Freyheit vertilgen. Denn dieſe ſetzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geſchehen iſt, es doch habe geſchehen ſollen, und ſeine Urſache in der Erſcheinung alſo nicht ſo beſtimmend war, daß nicht in unſerer Willkühr eine Cauſalität liege, unabhängig von jenen Natururſachen und ſelbſt wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empiriſchen Geſetzen beſtimmt iſt, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von ſelbſt anzufangen.

Es geſchieht alſo hier, was überhaupt in dem Widerſtreit einer ſich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, daß die Aufgabe eigentlich nicht phyſiologiſch, ſondern transſcendental iſt. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freyheit die Pſychologie zwar anficht, aber, da ſie auf dialectiſchen Argumenten der bloß reinen Vernunft beruht, ſamt ihrer Auflöſung lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäfftigen muß. Um nun dieſe, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu ſetzen, muß ich zuvörderſt ihr Verfahren bey dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen ſuchen.

Wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daſeyns der Dinge an ſich ſelbſt: ſo würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derſelben Reihe gehören, und daraus auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entſpringen, die allen transſcendentalen Ideen gemein iſt, daß dieſe Reihe unvermeidlich für den Verſtand zu groß, oder zu klein ausfallen müßte. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieſer und der folgenden Nummer beſchäfftigen, haben dieſes beſondere: daß, da ſie es nicht mit einem Gegenſtande, als Größe betrachtet, ſondern nur mit ſeinem Daſeyn zu thun haben, man auch von der Größe der Reihe der Bedingungen abſtrahiren kann, und es bey ihnen bloß auf das dynamiſche Verhältniß der Bedingung zum Bedingten ankommt, ſo, daß wir in der Frage über Natur und Freyheit ſchon die Schwierigkeit antreffen, ob Freyheit überall nur möglich ſey, und ob, wenn ſie es iſt, ſie mit der Allgemeinheit des Naturgeſetzes der Cauſalität zuſammen beſtehen könne; mithin ob es ein richtigdisjunctiver Satz ſey, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freyheit entſpringen müſſe, oder ob nicht vielmehr beides in verſchiedener Beziehung bey einer und derſelben Begebenheit zugleich ſtattfinden könne. Die Richtigkeit jenes Grundſatzes, von dem durchgängigen Zuſammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgeſetzen, ſteht ſchon als ein Grundſatz der transſcendentalen Analytik feſt und leidet keinen Abbruch. Es iſt alſo nur die Frage: ob dem ungeachtet in Anſehung eben derſelben Wirkung, die nach der Natur beſtimmt iſt, auch Freyheit ſtattfinden könne, oder dieſe durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeſchloſſen ſey. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Vorausſetzung der abſoluten Realität der Erſcheinungen, ſogleich ihren nachtheiligen Einfluß, die Vernunft zu verwirren. Denn, ſind Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt Freyheit nicht zu retten. Alsdenn iſt Natur die vollſtändige und an ſich hinreichend beſtimmende Urſache jeder Begebenheit, und die Bedingung derſelben iſt jederzeit nur in der Reihe der Erſcheinungen enthalten, die, ſamt ihrer Wirkung, unter dem Naturgeſetze nothwendig ſind. Wenn dagegen

Erſcheinungen für nichts mehr gelten, als ſie in der That ſind, nemlich nicht für Dinge an ſich, ſondern bloße Vorſtellungen, die nach empiriſchen Geſetzen zuſammenhängen, ſo müſſen ſie ſelbſt noch Gründe haben, die nicht Erſcheinungen ſind. Eine ſolche intelligibele Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimmt, obzwar ihre Wirkungen erſcheinen, und ſo durch andere Erſcheinungen beſtimmt werden können. Sie iſt alſo ſamt ihrer Cauſalität außer der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empiriſchen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann alſo in Anſehung ihrer intelligibelen Urſache als frey, und doch zugleich in Anſehung der Erſcheinungen als Erfolg aus denſelben nach der Nothwendigkeit der Natur, angeſehen werden; eine Unterſcheidung, die, wenn ſie im Allgemeinen und ganz abſtract vorgetragen wird, äußerſt ſubtil und dunkel ſcheinen muß, die ſich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: daß, da der durchgängige Zuſammenhang aller Erſcheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlaßliches Geſetz iſt, dieſes alle Freyheit nothwendig umſtürzen müßte, wenn man der Realität der Erſcheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freyheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Cauſalität durch Freyheit,

in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasjenige an einem Gegenſtande der Sinne, was ſelbſt nicht Erſcheinung iſt, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erſcheinung angeſehen werden muß, an ſich ſelbſt auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung iſt, wodurch es aber doch die Urſache von Erſcheinungen ſeyn kann: ſo kann man die Cauſalität dieſes Weſens auf zwey Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an ſich ſelbſt, und als ſenſibel, nach den Wirkungen derſelben, als einer Erſcheinung in der Sinnenwelt. Wir würden demnach von dem Vermögen eines ſolchen Subjects einen empiriſchen, imgleichen auch einen intellectuellen Begriff ſeiner Cauſalität machen, welche bey einer und derſelben Wirkung zuſammen ſtattfinden. Eine ſolche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenſtandes der Sinne ſich zu denken, widerſpricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erſcheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da dieſen, weil ſie an ſich keine Dinge ſind, ein transſcendentaler Gegenſtand zum Grunde liegen muß, der ſie als bloße Vorſtellungen beſtimmt, ſo hindert nichts, daß wir dieſem transſcendentalen Gegenſtande, außer der Eigenſchaft, dadurch er erſcheint, nicht auch eine Cauſalität beylegen ſollten, die nicht Erſcheinung iſt, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erſcheinung angetroffen wird. Es muß aber eine jede wirkende Urſache einen Character haben, d. i. ein Geſetz ihrer Cauſalität, ohne welches ſie gar nicht Urſache ſeyn würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erſtlich einen empiriſchen Character haben, wodurch ſeine Handlungen, als Erſcheinungen, durch und durch mit anderen Erſcheinungen nach beſtändigen Naturgeſetzen im Zuſammenhange ſtänden, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und alſo, mit dieſen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweytens würde man ihm noch einen intelligibelen Character einräumen müſſen, dadurch es zwar die Urſache jener Handlungen als Erſcheinungen iſt, der aber ſelbſt unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit ſteht, und ſelbſt nicht Erſcheinung iſt. Man könnte auch den erſteren den Character eines ſolchen Dinges in der Erſcheinung, den zweyten den Character des Dinges an ſich ſelbſt nennen.

Dieſes handelnde Subject würde nun, nach ſeinem intelligibelen Character, unter keinen Zeitbedingungen ſtehen, denn die Zeit iſt nur die Bedingung der Erſcheinungen, nicht aber der Dinge an ſich ſelbſt. In ihm würde keine Handlung entſtehen, oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Geſetze aller Zeitbeſtimmung, alles Veränderlichen, unterworfen ſeyn: daß alles, was geſchieht, in den Erſcheinungen (des vorigen Zuſtandes) ſeine Urſache antreffe. Mit einem Worte, die Cauſalität deſſelben, ſo fern ſie intellectuell iſt, ſtände gar nicht in der Reihe empiriſcher Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieſer intelligibele Character könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als ſo fern es erſcheint, aber er würde doch dem empiriſchen Character gemäß gedacht werden müſſen, ſo wie wir überhaupt einen transſcendentalen Gegenſtand den Erſcheinungen in Gedanken zum Grunde legen müſſen, ob wir zwar von ihm, was er an ſich ſelbſt ſey, nichts wiſſen.

Nach ſeinem empiriſchen Character würde alſo dieſes Subject, als Erſcheinung, allen Geſetzen der Beſtimmung nach, der Cauſalverbindung unterworfen ſeyn, und es wäre ſo fern nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, deſſen Wirkungen, ſo wie jede andere Erſcheinung, aus der Natur unausbleiblich abflöſſen. So wie äußere Erſcheinungen in daſſelbe einflöſſen, wie ſein empiriſcher Character, d. i. das Geſetz ſeiner Cauſalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten ſich alle ſeine Handlungen nach Naturgeſetzen erklären laſſen, und alle Requiſite zu einer vollkommenen und nothwendigen Beſtimmung derſelben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibelen Character deſſelben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff deſſelben haben können) würde daſſelbe Subject dennoch von allem Einfluſſe der Sinnlichkeit und Beſtimmung durch Erſcheinungen freygeſprochen werden müſſen, und, da in ihm, ſo fern es Noumenon iſt, nichts geſchieht, keine Veränderung, welche dynamiſche Zeitbeſtimmung erheiſcht, mithin keine Verknüpfung mit Erſcheinungen als Urſachen angetroffen wird, ſo würde dieſes thätige Weſen, ſo fern in ſeinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frey ſeyn. Man würde von ihm ganz richtig ſagen, daß es ſeine Wirkungen in der Sinnenwelt von ſelbſt anfange, ohne daß die Handlung in ihm ſelbſt anfängt; und dieſes würde gültig ſeyn, ohne daß die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von ſelbſt anfangen dürfen, weil ſie in derſelben jederzeit durch empiriſche Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelſt des empiriſchen Characters (der bloß die Erſcheinung des intelligibelen iſt), vorher beſtimmt, und nur als eine Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſind. So würde denn Freyheit und Natur, jedes in ſeiner vollſtändigen Bedeutung, bey eben denſelben Handlungen, nachdem man ſie mit ihrer intelligibelen oder ſenſibelen Urſache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerſtreit angetroffen werden.

Erläuterung der cosmologiſchen Idee einer Freyheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zuerſt den Schattenriß der Auflöſung unſeres transſcendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflöſung deſſelben dadurch beſſer überſehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entſcheidung, auf die es eigentlich ankömmt, auseinander ſetzen, und jedes beſonders in Erwägung ziehen.

Das Naturgeſetz, daß alles, was geſchieht, eine Urſache habe, daß die Cauſalität dieſer Urſache, d. i. die Handlung, da ſie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entſtanden, ſelbſt nicht immer geweſen ſeyn kann, ſondern geſchehen ſeyn muß, auch ihre Urſache unter den Erſcheinungen habe, dadurch ſie beſtimmt wird, und daß folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empiriſch beſtimmt ſind, dieſes Geſetz, durch welches Erſcheinungen allererſt eine Natur ausmachen und Gegenſtände einer Erfahrung abgeben können, iſt ein Verſtandesgeſetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt iſt abzugehen, oder irgend eine Erſcheinung davon auszunehmen; weil man ſie ſonſt außerhalb aller möglichen Erfahrung ſetzen, dadurch aber von allen Gegenſtänden möglicher Erfahrung unterſcheiden und ſie zum bloßen Gedankendinge und einem Hirngeſpinſt machen würde.

Ob es aber gleich hiebey lediglich nach einer Kette von Urſachen ausſieht, die im Regreſſus zu ihren Bedingungen gar keine abſolute Totalität verſtattet, ſo hält uns dieſe Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn ſie iſt ſchon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn ſie in der Reihe der Erſcheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuſchung des transſcendentalen Realismus nachgeben wollen: ſo bleibt weder Natur, noch Freyheit übrig. Hier iſt nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, es doch möglich ſey, eben dieſelbe, die einer Seits bloße Naturwirkung iſt, doch anderer Seits als Wirkung aus Freyheit anzuſehen, oder ob zwiſchen dieſen zweyen Arten von Cauſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen werde.

Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte. Jede Handlung, als Erſcheinung, ſo fern ſie eine Begebenheit hervorbringt, iſt ſelbſt Begebenheit, oder Eräugniß, welche einen andern Zuſtand vorausſetzt, darin die Urſache angetroffen werde, und ſo iſt alles, was geſchieht, nur eine Fortſetzung der Reihe, und kein Anfang, der ſich von ſelbſt zutrüge, in derſelben möglich.

Alſo ſind alle Handlungen der Natururſachen in der Zeitfolge ſelbſt wiederum Wirkungen, die ihre Urſachen eben ſo wol in der Zeitreihe vorausſetzen. Eine urſprüngliche Handlung, wodurch etwas geſchieht, was vorher nicht war, iſt von der Cauſalverknüpfung der Erſcheinungen nicht zu erwarten.

Iſt es denn aber auch nothwendig, daß, wenn die Wirkungen Erſcheinungen ſind, die Cauſalität ihrer Urſache, die (nemlich Urſache) ſelbſt auch Erſcheinung iſt, lediglich empiriſch ſeyn müſſe? und iſt es nicht vielmehr möglich, daß, obgleich zu jeder Wirkung in der Erſcheinung eine Verknüpfung mit ihrer Urſache, nach Geſetzen der empiriſchen Cauſalität, allerdings erfodert wird, dennoch dieſe empiriſche Cauſalität ſelbſt, ohne ihren Zuſammenhang mit den Natururſachen im mindeſten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempiriſchen, ſondern intelligibelen Cauſalität ſeyn könne? d. i. einer, in Anſehung der Erſcheinungen, urſprünglichen Handlung einer Urſache, die alſo in ſo fern nicht Erſcheinung, ſondern dieſem Vermögen nach intelligibel iſt, ob ſie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muß.

Wir bedürfen des Satzes der Cauſalität der Erſcheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Urſachen in der Erſcheinung, zu ſuchen und angeben zu können. Wenn dieſes eingeräumt und durch keine Ausnahme geſchwächt wird, ſo hat der Verſtand, der bey ſeinem empiriſchen Gebrauche in allen Eräugniſſen nichts als Natur ſieht, und dazu auch berechtigt iſt, alles, was er fodern kann, und die phyſiſchen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindeſten Abbruch, geſetzt daß es übrigens auch bloß erdichtet ſeyn ſollte, wenn man annimmt, daß unter den Natururſachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel iſt, indem die Beſtimmung deſſelben zur Handlung niemals auf empiriſchen Bedingungen, ſondern auf bloßen Gründen des Verſtandes beruht, ſo doch, daß die Handlung in der Erſcheinung von dieſer Urſache allen Geſetzen der empiriſchen Cauſalität gemäß ſey. Denn auf dieſe Art würde das handelnde Subject, als cauſa phaenomenon, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet ſeyn, und nur das phaenomenon dieſes Subjects (mit aller Cauſalität deſſelben in der Erſcheinung) würde gewiſſe Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empiriſchen Gegenſtande zu dem transſcendentalen aufſteigen will, als bloß intelligibel müßten angeſehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erſcheinungen die Urſache ſeyn mag, der Naturregel folgen: ſo können wir darüber unbekümmert ſeyn, was in dem transſcendentalen Subject, welches uns empiriſch unbekannt iſt, für ein Grund von dieſen Erſcheinungen und deren Zuſammenhange gedacht werde. Dieſer intelligibele Grund ficht gar nicht die empiriſchen Fragen an, ſondern betrifft etwa bloß das Denken im reinen Verſtande, und, obgleich die Wirkungen dieſes Denkens und Handelns des reinen Verſtandes in den Erſcheinungen angetroffen werden, ſo müſſen dieſe doch nichts deſto minder aus ihrer Urſache in der Erſcheinung nach Naturgeſetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den bloß empiriſchen Character derſelben, als den oberſten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Character, der die transſcendentale Urſache von jenem iſt, gänzlich als unbekannt vorbeygeht, außer ſo fern er nur durch den empiriſchen als das ſinnliche Zeichen deſſelben angegeben wird. Laßt uns dieſes auf Erfahrung anwenden. Der Menſch iſt eine von den Erſcheinungen der Sinnenwelt, und in ſo fern auch eine der Natururſachen, deren Cauſalität unter empiriſchen Geſetzen ſtehen muß. Als eine ſolche muß er demnach auch einen empiriſchen Character haben, ſo wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denſelben durch Kräfte und Vermögen, die er in ſeinen Wirkungen äußert. Bey der lebloſen, oder bloß thieriſchbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloß ſinnlich bedingt zu denken. Allein der Menſch, der die ganze Natur ſonſt lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt ſich ſelbſt auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Beſtimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und iſt ſich ſelbſt freylich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nemlich in Anſehung gewiſſer Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenſtand, weil die Handlung deſſelben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen dieſe Vermögen Verſtand und Vernunft, vornemlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weiſe von allen empiriſchbedingten Kräften unterſchieden, da ſie ihre Gegenſtände bloß nach Ideen erwägt und den Verſtand darnach beſtimmt, der denn von ſeinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empiriſchen Gebrauch macht.

Daß dieſe Vernunft nun Cauſalität habe, wenigſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, iſt aus den Imperativen klar, welche wir in allem Practiſchen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkommt. Der Verſtand kann von dieſer nur erkennen, was da **iſt**, oder geweſen iſt, oder ſeyn wird. Es iſt unmöglich, daß etwas darin anders **ſeyn ſoll**, als es in allen dieſen Zeitverhältniſſen in der That iſt, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geſchehen ſoll; eben ſo wenig, als: was für Eigenſchaften ein Cirkel haben ſoll, ſondern was darin geſchieht, oder welche Eigenſchaften der letztere hat.

Dieſes Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff iſt; da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der

Grund jederzeit eine Erſcheinung ſeyn muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich ſeyn, wenn auf ſie das Sollen gerichtet iſt; aber dieſe Naturbedingungen betreffen nicht die Beſtimmung der Willkühr ſelbſt, ſondern nur die Wirkung und den Erfolg derſelben in der Erſcheinung. Es mögen noch ſo viel Naturgründe ſeyn, die mich zum Wollen antreiben, noch ſo viel ſinnliche Anreitze, ſo können ſie nicht das Sollen hervorbringen, ſondern nur ein noch lange nicht nothwendiges, ſondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausſpricht, Maaß und Ziel, ja Verbot und Anſehen entgegen ſetzt. Es mag ein Gegenſtand der bloßen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) ſeyn: ſo giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empiriſch gegeben iſt, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, ſo wie ſie ſich in der Erſcheinung darſtellen, ſondern macht ſich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die ſie die empiriſchen Bedingungen hinein paßt, und nach denen ſie ſo gar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geſchehen ſind und vielleicht nicht geſchehen werden, von allen aber gleichwol vorausſetzt, daß die Vernunft in Beziehung auf ſie Cauſalität haben könne; denn, ohne das, würde ſie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun laßt uns hiebey ſtehen bleiben und es wenigſtens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich

Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen: ſo muß ſie, ſo ſehr ſie auch Vernunft iſt, dennoch einen empiriſchen Character von ſich zeigen, weil jede Urſach eine Regel vorausſetzt, darnach gewiſſe Erſcheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfodert, die den Begriff der Urſache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, ſo fern er aus bloßen Erſcheinungen erhellen muß, ſeinen empiriſchen Character heißen können, der beſtändig iſt, indeſſen die Wirkungen, nach Verſchiedenheit der begleitenden und zum Theil einſchränkenden Bedingungen, in veränderlichen Geſtalten erſcheinen.

So hat denn jeder Menſch einen empiriſchen Character ſeiner Willkühr, welcher nichts anders iſt, als eine gewiſſe Cauſalität ſeiner Vernunft, ſo fern dieſe an ihren Wirkungen in der Erſcheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derſelben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die ſubjectiven Principien ſeiner Willkühr beurtheilen kann. Weil dieſer empiriſche Character ſelbſt aus den Erſcheinungen als Wirkung und aus der Regel derſelben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muß: ſo ſind alle Handlungen des Menſchen in der Erſcheinung aus ſeinem empiriſchen Character und den mitwirkenden anderen Urſachen nach der Ordnung der Natur beſtimmt, und wenn wir alle Erſcheinungen ſeiner Willkühr bis auf den Grund erforſchen könnten, ſo würde es keine einzige menſchliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherſagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Anſehung dieſes empiriſchen Characters giebt es alſo keine Freyheit, und nach dieſem können wir doch allein den Menſchen betrachten, wenn wir lediglich beobachten, und, wie es in der Anthropologie geſchieht, von ſeinen Handlungen die bewegenden Urſachen phyſiologiſch erforſchen wollen.

Wenn wir aber eben dieſelben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die ſpeculative, um jene ihrem Urſprunge nach zu erklären, ſondern ganz allein, ſo fern Vernunft die Urſache iſt, ſie ſelbſt zu erzeugen; mit einem Worte, vergleichen wir ſie mit dieſer in practiſcher Abſicht, ſo finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung iſt. Denn da ſollte vielleicht alles das nicht geſchehen ſeyn, was doch nach dem Naturlaufe geſchehen iſt, und nach ſeinen empiriſchen Gründen unausbleiblich geſchehen mußte. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigſtens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Menſchen, als Erſcheinungen, bewieſen haben, und daß ſie darum geſchehen ſind, nicht weil ſie durch empiriſche Urſachen, nein, ſondern weil ſie durch Gründe der Vernunft beſtimmt waren.

Geſetzt nun, man könnte ſagen: die Vernunft habe Cauſalität in Anſehung der Erſcheinung; könnte da wol die Handlung derſelben frey heißen, da ſie im empiriſchen Character derſelben (der Sinnesart) ganz genau beſtimmt und nothwendig iſt. Dieſer iſt wiederum im intelligibelen Character (der Denkungsart) beſtimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, ſondern bezeichnen ſie durch Erſcheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empiriſchen Character) unmittelbar zu erkennen geben *). Die Handlung nun, ſo fern ſie der Denkungsart, als ihrer Urſache, beyzumeſſen iſt, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empiriſchen Geſetzen, d. i. ſo, daß die Bedingungen der reinen Vernunft, ſondern nur ſo, daß deren Wirkungen in der Erſcheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibeles Vermögen, iſt der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Cauſalität der Vernunft im intelligibelen Character entſteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewiſſen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn

---

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienſt und Schuld) bleibt uns daher, ſelbſt die unſeres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unſere Zurechnungen können nur auf den empiriſchen Character bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freyheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments, oder deſſen glücklicher Beſchaffenheit (merito fortunae) zuzuſchreiben ſey, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

ſonſt würde ſie ſelbſt dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo fern es Cauſalreihen der Zeit nach beſtimmt, unterworfen ſeyn, und die Cauſalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freyheit. Alſo werden wir ſagen können: wenn Vernunft Cauſalität in Anſehung der Erſcheinungen haben kann; ſo iſt ſie ein Vermögen, durch welches die ſinnliche Bedingung einer empiriſchen Reihe von Wirkungen zuerſt anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, iſt nicht ſinnlich, und fängt alſo ſelbſt nicht an. Demnach findet alsdenn dasjenige ſtatt, was wir in allen empiriſchen Reihen vermißten: daß die Bedingung einer ſucceſſiven Reihe von Begebenheiten ſelbſt empiriſchunbedingt ſeyn konnte. Denn hier iſt die Bedingung außer der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen.

Gleichwol gehört doch eben dieſelbe Urſache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erſcheinungen. Der Menſch iſt ſelbſt Erſcheinung. Seine Willkühr hat einen empiriſchen Character, der die (empiriſche) Urſache aller ſeiner Handlungen iſt. Es iſt keine der Bedingungen, die den Menſchen dieſem Character gemäß beſtimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Geſetze derſelben gehorchte, nach welchem gar keine empiriſchunbedingte Cauſalität von dem, was in der Zeit geſchieht, angetroffen wird. Daher kann keine gegebene Handlung (weil ſie nur als Erſcheinung wahrgenommen

men werden kann) ſchlechthin von ſelbſt anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht ſagen, daß vor demjenigen Zuſtande, darin ſie die Willkühr beſtimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieſer Zuſtand ſelbſt beſtimmt wird. Denn da Vernunft ſelbſt keine Erſcheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen iſt, ſo findet in ihr, ſelbſt in Betreff ihrer Cauſalität, keine Zeitfolge ſtatt, und auf ſie kann alſo das dynamiſche Geſetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln beſtimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft iſt alſo die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Menſch erſcheint. Jede derſelben iſt im empiriſchen Character des Menſchen vorher beſtimmt, ehe noch als ſie geſchieht. In Anſehung des intelligibelen Characters, wovon jener nur das ſinnliche Schema iſt, gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangeſehen des Zeitverhältniſſes, darin ſie mit anderen Erſcheinungen ſteht, iſt die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Characters der reinen Vernunft, welche mithin frey handelt, ohne in der Kette der Natururſachen, durch äußere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamiſch beſtimmt zu ſeyn, und dieſe ihre Freyheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen anſehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Urſache der Erſcheinungen zu ſeyn,) ſondern auch poſitiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daß in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beyſpiel aus dem empiriſchen Gebrauch deſſelben zu erläutern, nicht um es zu beſtätigen (denn dergleichen Beweiſe ſind zu transſcendentalen Behauptungen untauglich), ſo nehme man eine willkührliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Menſch eine gewiſſe Verwirrung in die Geſellſchaft gebracht hat, und die man zuerſt ihren Bewegurſachen nach, woraus ſie entſtanden, unterſucht, und darauf beurtheilt, wie ſie ſamt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der erſten Abſicht geht man ſeinen empiriſchen Character bis zu den Quellen deſſelben durch, die man in der ſchlechten Erziehung, übler Geſellſchaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beſchämung unempfindlichen Naturels, aufſucht, zum Theil auf den Leichtſinn und Unbeſonnenheit ſchiebt; wobey man denn die veranlaſſenden Gelegenheitsurſachen nicht aus der Acht läßt. In allem dieſem verfährt man, wie überhaupt in Unterſuchung der Reihe beſtimmender Urſachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch beſtimmt zu ſeyn glaubt: ſo tadelt man nichts deſtoweniger den Thäter, und zwar nicht wegen ſeines unglücklichen Naturels, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umſtände, ja ſo gar nicht wegen ſeines vorhergeführten Lebenswandels, denn man ſetzt voraus, man könne es gänzlich bey Seite ſetzen, wie dieſer beſchaffen geweſen, und die verfloſſene Reihe von Bedingungen als ungeſchehen, dieſe That aber als gänzlich unbedingt in Anſehung des vorigen Zuſtandes anſehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von ſelbſt anhebe. Dieſer Tadel gründet ſich auf ein Geſetz der Vernunft, wobey man dieſe als eine Urſache anſieht, welche das Verhalten des Menſchen, unangeſehen aller genannten empiriſchen Bedingungen, anders habe beſtimmen können und ſollen. Und zwar ſiehet man die Cauſalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Concurrenz, ſondern an ſich ſelbſt als vollſtändig an, wenn gleich die ſinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, ſondern wol gar dawider wären; die Handlung wird ſeinem intelligibelen Character beygemeſſen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empiriſchen Bedingungen der That, völlig frey, und ihrer Unterlaſſung iſt dieſe gänzlich beyzumeſſen.

Man ſiehet dieſem zurechnenden Urtheile es leicht an, daß man dabey in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, ſie verändere ſich nicht (wenn gleich ihre Erſcheinungen, nemlich die Art, wie ſie ſich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zuſtand vorher, der den folgenden beſtimme, mithin gehöre ſie gar nicht in die Reihe der ſinnlichen Bedingungen, welche die Erſcheinungen nach Naturgeſetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft, iſt allen Handlungen des Menſchen in allen Zeitumſtänden gegenwärtig und einerley, ſelbſt aber iſt ſie nicht in der Zeit, und geräth etwa in einen neuen Zuſtand, darin ſie vorher nicht war; ſie iſt beſtimmend, aber nicht beſtimmbar in Anſehung deſſelben. Daher kann man nicht fragen: warum hat ſich nicht die Vernunft anders beſtimmt? ſondern nur: warum hat ſie die Erſcheinungen durch ihre Cauſalität nicht anders beſtimmt? Darauf aber iſt keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Character würde einen andern empiriſchen gegeben haben, und wenn wir ſagen, daß unerachtet ſeines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlaſſen können, ſo bedeutet dieſes nur, daß ſie unmittelbar unter der Macht der Vernunft ſtehe, und die Vernunft in ihrer Cauſalität keinen Bedingungen der Erſcheinung und des Zeitlaufs unterworfen iſt, der Unterſchied der Zeit auch, zwar einen Hauptunterſchied der Erſcheinungen reſpective gegen einander, da dieſe aber keine Sachen, mithin auch nicht Urſachen an ſich ſelbſt ſind, keinen Unterſchied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir können alſo mit der Beurtheilung freyer Handlungen, in Anſehung ihrer Cauſalität, nur bis an die intelligibele Urſache, aber nicht über dieſelbe hinaus kommen; wir können erkennen, daß ſie frey, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimmt, und, auf ſolche Art, die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn könne. Warum aber der intelligibele Character gerade dieſe Erſcheinungen und dieſen empiriſchen Character unter vorliegenden Umſtänden gebe, das überſchreitet ſo weit alles Vermögen unſerer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugniß derſelben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transſcendentale Gegenſtand unſerer äußeren ſinnlichen Anſchauung gerade nur Anſchauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe. Allein die Aufgabe, die wir aufzulöſen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn ſie war nur dieſe: ob Freyheit der Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung widerſtreite, und dieſes haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, daß, da bey jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich iſt, als bey dieſer, das Geſetz der letzteren die erſtere nicht afficire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungeſtört ſtattfinden können.

* * *

Man muß wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die Wirklichkeit der Freyheit, als eines der Vermögen, welche die Urſache von den Erſcheinungen unſerer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn, außer daß dieſes gar keine transſcendentale Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu thun hat, geweſen ſeyn würde, ſo könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen gedacht werden muß, ſchließen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freyheit beweiſen wollen; denn dieſes wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Cauſalität, aus bloßen Begriffen a priori, die Möglichkeit erkennen können. Die Freyheit wird hier nur als transſcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung durch das Sinnlichunbedingte ſchlechthin anzuheben denkt, dabey ſich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Geſetzen, welche ſie dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes vorſchreibt, verwickelt. Daß nun dieſe Antinomie auf einem bloßen Scheine beruhe, und, daß Natur der Cauſalität aus Freyheit wenigſtens nicht widerſtreite, das war das einzige, was wir leiſten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

IV.

Auflöſung der coſmologiſchen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erſcheinungen, ihrem Daſeyn nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamiſchen Reihe, da eine jede unter einer andern, als ihrer Urſache, ſteht. Jetzt dient uns dieſe Reihe der Zuſtände nur zur Leitung, um zu einem Daſeyn zu gelangen, das die höchſte Bedingung alles Veränderlichen ſeyn könne, nemlich dem nothwendigen Weſen. Es iſt hier nicht um die unbedingte Cauſalität, ſondern die unbedingte Exiſtenz der Subſtanz ſelbſt zu thun. Alſo iſt die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von Begriffen, und nicht von Anſchauungen, in ſo fern die eine die Bedingung der andern iſt.

Man ſiehet aber leicht: daß, da alles in dem Inbegriffe der Erſcheinungen veränderlich, mithin im Daſeyn bedingt iſt, es überall in der Reihe des abhängigen Daſeyns kein unbedingtes Glied geben könne, deſſen Exiſtenz ſchlechthin nothwendig wäre, und daß alſo, wenn Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derſelben Reihe der Anſchauungen gehörete, ein nothwendiges Weſen, als Bedingung des Daſeyns der Erſcheinungen der Sinnenwelt, niemals ſtattfinden könnte.

Es hat aber der dynamiſche Regreſſus dieſes Eigenthümliche und Unterſcheidende von dem mathematiſchen an ſich: daß, da dieſer es eigentlich nur mit der Zuſammenſetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in ſeine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieſer Reihe immer als Theile derſelben, mithin als gleichartig, folglich als Erſcheinungen angeſehen werden müſſen, anſtatt daß in jenem Regreſſus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, ſondern um die Ableitung eines Zuſtandes von ſeiner Urſache, oder des zufälligen Daſeyns der Subſtanz ſelbſt von der nothwendigen zu thun iſt, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empiriſche Reihe ausmachen dürfe.

Alſo bleibt uns, bey der vor uns liegenden ſcheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen, da nemlich alle beide einander widerſtreitende Sätze in verſchiedener Beziehung zugleich wahr ſeyn können, ſo, daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig ſind, mithin auch immer nur empiriſchbedingte Exiſtenz haben, gleichwol von der ganzen Reihe, auch eine nichtempiriſche Bedingung, d. i. ein unbedingtnothwendiges Weſen ſtattfinde. Denn dieſes würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derſelben (nicht einmal als das oberſte Glied) gehören, und auch kein Glied der Reihe empiriſchunbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſchbedingten Daſeyn laſſen. Darin würde ſich alſo dieſe Art, ein unbedingtes Daſeyn den Erſcheinungen zum Grunde zu legen, von der empiriſchunbedingten Cauſalität (der Freyheit), im vorigen Artikel, unterſcheiden, daß bey der Freyheit das Ding ſelbſt, als Urſache (Subſtantia phaenomenon), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörete, und nur ſeine Cauſalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Weſen ganz außer der Reihe der Sinnenwelt (als ens extramundanum) und bloß intelligibel gedacht werden müßte, wodurch allein es verhütet werden kann, daß es nicht ſelbſt dem Geſetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erſcheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft iſt alſo in Anſehung dieſer unſerer Aufgabe: daß alles in der Sinnenwelt empiriſchbedingte Exiſtenz habe, und daß es überall in ihr in Anſehung keiner Eigenſchaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe: daß kein Glied der Reihe von Bedingungen ſey, davon man nicht immer die empiriſche Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, ſo weit man kann, ſuchen müſſe, und nichts uns berechtige, irgend ein Daſeyn von einer Bedingung außerhalb der empiriſchen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe ſelbſt für ſchlechterdings unabhängig und ſelbſtſtändig zu halten, gleichwol aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, daß nicht die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Weſen (welches darum von aller empiriſchen Bedingung frey iſt, und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieſer Erſcheinungen enthält) gegründet ſeyn könne.

Es iſt aber hiebey gar nicht die Meinung, das unbedingtnothwendige Daſeyn eines Weſens zu beweiſen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloß intelligibelen Bedingung der Exiſtenz der Erſcheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, ſondern nur eben ſo, wie wir die Vernunft einſchränken, daß ſie nicht den Faden der empiriſchen Bedingungen verlaſſe, und ſich in transſcendente und keiner Darſtellung in concreto fähige Erklärungsgründe verlaufe, alſo auch, andererſeits, das Geſetz des bloß empiriſchen Verſtandesgebrauchs dahin einzuſchränken, daß es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entſcheide, und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erſcheinungen nicht zu gebrauchen iſt, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird alſo dadurch nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empiriſchen) Bedingungen, ganz wol mit der willkührlichen Vorausſetzung einer nothwendigen, ob zwar bloß intelligibelen Bedingung zuſammen beſtehen könne, alſo kein wahrer Widerſpruch zwiſchen dieſen Behauptungen anzutreffen ſey, mithin ſie beiderſeits wahr ſeyn können. Es mag immer ein ſolches ſchlechthinnothwendiges Verſtandesweſen an ſich unmöglich ſeyn, ſo kann dieſes doch aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles deſſen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Princip, bey keinem einzigen Gliede derſelben, ſo fern es zufällig iſt, aufzuhören und ſich auf eine Urſache außer der Welt zu berufen, keinesweges geſchloſſen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empiriſchen und ihren beſondern Gang im transſcendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erſcheinungen, dieſe aber ſind bloße Vorſtellungen, die immer wiederum ſinnlich bedingt ſind, und, da wir hier niemals Dinge an ſich ſelbſt zu unſeren Gegenſtänden haben, ſo iſt nicht zu verwundern, daß wir niemals berechtigt ſeyn, von einem Gliede der empiriſchen Reihen, welches es auch ſey, einen Sprung außer dem Zuſammenhange der Sinnlichkeit zu thun, gleich als wenn es Dinge an ſich ſelbſt wären, die außer ihrem transſcendentalen Grunde exiſtireten, und die man verlaſſen könnte, um die Urſache ihres Daſeyns außer ihnen zu ſuchen; welches bey zufälligen Dingen allerdings endlich geſchehen müßte, aber nicht bey bloßen Vorſtellungen von Dingen, deren Zufälligkeit ſelbſt nur Phänomen iſt, und auf keinen andern Regreſſus, als denjenigen, der die Phänomena beſtimmt, d. i. der empiriſch iſt, führen kann. Sich aber einen intelligibelen Grund der Erſcheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denſelben befreyt von der Zufälligkeit der letzteren, denken, iſt weder dem uneingeſchränkten empiriſchen Regreſſus in der Reihe der Erſcheinungen, noch der durchgängigen Zufälligkeit derſelben entgegen. Das iſt aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der ſcheinbaren Antinomie zu leiſten hatten, und was ſich nur auf dieſe Weiſe thun ließ. Denn, iſt die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Daſeyn nach) ſinnlich, und eben darum zur Reihe gehörig, ſo iſt ſie ſelbſt wiederum bedingt (wie die Antitheſis der vierten Antinomie es ausweiſet). Es mußte alſo entweder ein Widerſtreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fodert, bleiben, oder dieſes außer der Reihe in dem Intelligibelen geſetzt werden, deſſen Nothwendigkeit keine empiriſche Bedingung erfodert, noch verſtattet, und alſo, reſpective auf Erſcheinungen, unbedingt nothwendig iſt.

Der empiriſche Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Bedingungen des Daſeyns in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines bloß intelligibelen Weſens nicht afficirt, ſondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit, von empiriſchen Bedingungen zu höheren, die immer eben ſowol empiriſch ſeyn. Eben ſo wenig ſchließt aber auch dieſer regulative Grundſatz die Annehmung einer intelligibelen Urſache, die nicht in der Reihe iſt, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Anſehung der Zwecke) zu thun iſt. Denn da bedeutet jene nur den für uns bloß transſcendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Reihe überhaupt, deſſen, von allen Bedingungen der letzteren unabhängiges und in Anſehung dieſer unbedingtnothwendiges, Daſeyn der unbegrenzten Zufälligkeit der erſteren, und darum auch dem nirgend geendigten Regreſſus in der Reihe empiriſcher Bedingungen, gar nicht entgegen iſt.

Schlußanmerkung
zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unſeren Vernunftbegriffen bloß die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in Anſehung ihrer der Vernunft zu Dienſten geſchehen kann, zum Gegenſtande haben: ſo ſind unſere Ideen zwar transſcendental, aber doch cosmologiſch. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun iſt) in demjenigen ſetzen, was ganz außerhalb der Sinnenwelt, mithin außer aller möglichen Erfahrung iſt, ſo werden die Ideen transſcendent; ſie dienen nicht bloß zur Vollendung des empiriſchen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), ſondern ſie trennen ſich davon gänzlich, und machen ſich ſelbſt Gegenſtände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf der Vollendung der empiriſchen Reihe, ſondern auf reinen Begriffen a priori beruht. Dergleichen transſcendente Ideen haben einen bloß intelligibelen Gegenſtand, welchen als ein transſcendentales Object, von dem man übrigens nichts weiß, zuzulaſſen, allerdings erlaubt iſt, wozu aber, um es als ein durch ſeine unterſcheidende und innere Prädicate beſtimmbares Ding zu denken, wir weder

Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeſte Rechtfertigung, einen ſolchen Gegenſtand anzunehmen, auf unſerer Seite haben, und welches daher ein bloßes Gedankending iſt. Gleichwol dringt uns, unter allen cosmologiſchen Ideen, diejenige, ſo die vierte Antinomie veranlaßte, dieſen Schritt zu wagen. Denn das in ſich ſelbſt ganz und gar nicht gegründete, ſondern ſtets bedingte, Daſeyn der Erſcheinungen fodert uns auf: uns nach etwas von allen Erſcheinungen unterſchiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenſtande umzuſehen, bey welchem dieſe Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniß genommen haben, außer dem Felde der geſamten Sinnlichkeit eine vor ſich beſtehende Wirklichkeit anzunehmen, Erſcheinungen nur als zufällige Vorſtellungsarten intelligibeler Gegenſtände, von ſolchen Weſen, die ſelbſt Intelligenzen ſind, anzuſehen: ſo bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an ſich nicht die mindeſte Kenntniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn ſollen, die Rede iſt, ſo werden wir ihre Kenntniß aus dem, was an ſich nothwendig iſt, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müſſen. Daher nöthigt uns der erſte Schritt, den wir außer der Sinnenwelt thun, unſere neue Kenntniſſe von der Unterſuchung des ſchlechthinnothwendigen Weſens anzufangen, und von den Begriffen deſſelben die Begriffe von allen Dingen, ſo fern ſie bloß intelligibel ſind, abzuleiten, und dieſen Verſuch wollen wir in dem folgenden Hauptſtücke anſtellen.

Des
Zweyten Buchs
der transſcendentalen Dialectik
Drittes Hauptſtück.
Das Ideal der reinen Vernunft.
Erſter Abſchnitt.
Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben geſehen, daß durch reine Verſtandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenſtände können vorgeſtellet werden, weil die Bedingungen der objectiven Realität derſelben fehlen, und nichts, als die bloſſe Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwol können ſie in concreto dargeſtellet werden, wenn man ſie auf Erſcheinungen anwendet; denn an ihnen haben ſie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verſtandesbegriff in concreto iſt. Ideen aber ſind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als Categorien; denn es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in concreto vorſtellen ließen. Sie enthalten eine gewiſſe

Vollſtändigkeit, zu welcher keine mögliche empiriſche Erkenntniß zulangt, und die Vernunft hat dabey nur eine ſyſtematiſche Einheit im Sinne, welcher ſie die empiriſche mögliche Einheit zu nähern ſucht, ohne ſie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, ſcheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu ſeyn, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee, nicht bloß in concreto, ſondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein beſtimmbares, oder gar beſtimmtes Ding, verſtehe.

Die Menſchheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieſer Natur gehörigen weſentlichen Eigenſchaften, welche unſeren Begriff von derſelben ausmachen, bis zur vollſtändigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unſere Idee der vollkommenen Menſchheit ſeyn würde, ſondern auch alles, was außer dieſem Begriffe zu der durchgängigen Beſtimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengeſetzten Prädicaten kann ſich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommenſten Menſchen ſchicken. Was uns ein Ideal iſt, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verſtandes, ein einzelner Gegenſtand in der reinen Anſchauung deſſelben, das Vollkommenſte einer jeden Art möglicher Weſen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erſcheinung.

Ohne uns aber ſo weit zu verſteigen, müſſen wir geſtehen, daß die menſchliche Vernunft nicht allein Ideen, ſondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die platoniſchen, ſchöpferiſche, aber doch practiſche Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewiſſer Handlungen zum Grunde liegen. Moraliſche Begriffe ſind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empiriſches (Luſt oder Unluſt) zum Grunde liegt. Gleichwol können ſie in Anſehung des Princips, wodurch die Vernunft der an ſich geſetzloſen Freyheit Schranken ſetzt, (alſo wenn man bloß auf ihre Form Acht hat,) gar wol zum Beyſpiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und, mit ihr, menſchliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, ſind Ideen. Aber der Weiſe (des Stoikers) iſt ein Ideal, d. i. ein Menſch der bloß in Gedanken exiſtirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruiret. So wie die Idee die Regel giebt, ſo dient das Ideal in ſolchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Beſtimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaaß unſerer Handlungen, als das Verhalten dieſes göttlichen Menſchen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen, und dadurch uns beſſern, obgleich es niemals erreichen können. Dieſe Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Exiſtenz) zugeſtehen möchte, ſind doch um deswillen nicht für Hirngeſpinnſte anzuſehen, ſondern geben ein unentbehrliches Richtmaaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in ſeiner Art ganz vollſtändig iſt, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollſtändigen zu ſchätzen und abzumeſſen. Das Ideal aber in einem Beyſpiele, d. i. in der Erſcheinung, realiſiren wollen, wie etwa den Weiſen in einem Roman, iſt unthunlich, und hat überdem etwas widerſinniſches und wenig erbauliches an ſich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollſtändigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illuſion in ſolchem Verſuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, ſelbſt verdächtig und einer bloßen Erdichtung ähnlich machen.

So iſt es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf beſtimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es ſey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muß. Ganz anders verhält es ſich mit denen Geſchöpfen der Einbildungskraft, darüber ſich niemand erklären und einen verſtändlichen Begriff geben kann, gleichſam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel beſtimmte Züge ſind, welche mehr eine im Mittel verſchiedener Erfahrungen gleichſam ſchwebende Zeichnung, als ein beſtimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Phyſiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen ſeyn ſollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil ſie das nicht erreichbare Muſter möglicher empiriſcher Anſchauungen ſeyn ſollen, und gleichwol keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Abſicht der Vernunft mit ihrem Ideale iſt dagegen die durchgängige Beſtimmung nach Regeln a priori; daher ſie ſich einen Gegenſtand denkt, der nach Principien durchgängig beſtimmbar ſeyn ſoll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff ſelbſt alſo transſcendent iſt.

Des dritten Hauptſtücks
Zweyter Abſchnitt.
Von dem
Transſcendentalen Ideal
(Prototypon transſcendentale).

Ein jeder Begriff iſt in Anſehung deſſen, was in ihm ſelbſt nicht enthalten iſt, unbeſtimmt, und ſteht unter dem Grundſatze der Beſtimmbarkeit; daß nur eines, von jeden zween einander contradictoriſch-entgegengeſetzten Prädicaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerſpruchs beruht, und daher ein bloß logiſches Princip iſt, das von allem Inhalte der Erkenntniß abſtrahirt, und nichts, als die logiſche Form derſelben vor Augen hat.

Ein jedes Ding aber, ſeiner Möglichkeit nach, ſteht noch unter dem Grundſatze der durchgängigen Beſtimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der

Dinge, ſo fern ſie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muß. Dieſes beruht nicht bloß auf dem Satze des Widerſpruchs; denn es betrachtet, außer dem Verhältniß zweier einander widerſtreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältniß auf die geſammte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt, und, indem es ſolche als Bedingung a priori vorausſetzt, ſo ſtellt es ein jedes Ding ſo vor, wie es von dem Antheil, den es an jener geſammten Möglichkeit hat, ſeine eigene Möglichkeit ableite *). Das Principium der durchgängigen Beſtimmung betrifft alſo den Inhalt und nicht bloß die logiſche Form. Es iſt der Grundſatz der Syntheſis aller Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht bloß der analytiſchen Vorſtellung, durch eines zweier entgegengeſetzten Prädicate, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nemlich die

---

*) Es wird alſo durch dieſen Grundſatz jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum, nemlich die geſammte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn ſie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Beſtimmung deſſelben beweiſen würde. Die Beſtimmbarkeit eines jeden Begriffs iſt der Allgemeinheit (Univerſalitas) des Grundſatzes der Ausſchließung eines Mittleren zwiſchen zweyen entgegengeſetzten Prädicaten, die Beſtimmung aber eines Dinges der Allheit (Univerſitas) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur beſonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten ſoll.

Der Satz: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, bedeutet nicht allein, daß von jedem Paare einander entgegengeſetzter gegebenen, ſondern auch von allen möglichen Prädicaten ihm immer eines zukomme; es werden durch dieſen Satz nicht bloß Prädicate unter einander logiſch, ſondern das Ding ſelbſt, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transſcendental verglichen. Er will ſo viel ſagen, als: um ein Ding vollſtändig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es ſey bejahend oder verneinend, beſtimmen. Die durchgängige Beſtimmung iſt folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto ſeiner Totalität nach darſtellen können, und gründet ſich alſo auf einer Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verſtande die Regel ſeines vollſtändigen Gebrauchs vorſchreibt.

Ob nun zwar dieſe Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, ſo fern er als Bedingung der durchgängigen Beſtimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Anſehung der Prädicate, die denſelben ausmachen mögen, ſelbſt noch unbeſtimmt iſt, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, ſo finden wir doch bey näherer Unterſuchung, daß dieſe Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausſtoße, die als abgeleitet durch andere ſchon gegeben ſind, oder neben einander nicht ſtehen können, und daß ſie ſich bis zu einem durchgängig a priori beſtimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenſtande werde, der durch die bloße Idee durchgängig beſtimmt iſt, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muß.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht bloß logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen a priori gedacht werden kann, erwegen, ſo finden wir, daß durch einige derſelben ein Seyn, durch andere ein bloßes Nichtſeyn vorgeſtellet wird. Die logiſche Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, ſondern nur dem Verhältniſſe deſſelben zu einem andern im Urtheile an, und kann alſo dazu bey weitem nicht hinreichend ſeyn, einen Begriff in Anſehung ſeines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtſterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, daß dadurch ein bloßes Nichtſeyn am Gegenſtande vorgeſtellet werde, ſondern läßt allen Inhalt unberührt. Eine transſcendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtſeyn an ſich ſelbſt, dem die transſcendentale Bejahung entgegengeſetzt wird, welche ein Etwas iſt, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch ſie allein, und ſo weit ſie reichet, Gegenſtände Etwas (Dinge) ſind, die entgegenſtehende Negation hingegen einen

einen bloßen Mangel bedeutet, und, wo dieſe allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgeſtellt wird.

Nun kann ſich niemand eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daß er die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kann ſich nicht die mindeſte Vorſtellung von Finſterniß machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlſtand nicht kennt *). Der Unwiſſende hat keinen Begriff von ſeiner Unwiſſenheit, weil er keinen von der Wiſſenſchaft hat, u. ſ. w. Es ſind alſo auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge.

Wenn alſo der durchgängigen Beſtimmung in unſerer Vernunft ein transſcendentales Subſtratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichſam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, ſo iſt dieſes Subſtratum nichts anders, als die Idee von einem All der

Rea:

---

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundiger haben uns viel bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigſte iſt wol, daß ſie uns den Abgrund der Unwiſſenheit aufgedeckt haben, den die menſchliche Vernunft, ohne dieſe Kenntniſſe, ſich niemals ſo groß hätte vorſtellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Beſtimmung der Endabſichten unſeres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.

Realität (omnitudo realitatis). Alle wahre Verneinungen ſind alsdenn nichts als Schranken, welches ſie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeſchränkte (das All) zum Grunde läge.

Es iſt aber auch durch dieſen Allbeſitz der Realität der Begriff eines Dinges an ſich ſelbſt, als durchgängig beſtimmt, vorgeſtellt, und der Begriff eines entis realiſſimi iſt der Begriff eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eines, nemlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört, in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Alſo iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung, die nothwendig bey allem, was exiſtirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberſte und vollſtändige materiale Bedingung ſeiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenſtände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt; weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird.

Die logiſche Beſtimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunctiven Vernunftſchluſſe, in welchem der Oberſatz eine logiſche Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Unterſatz dieſe Sphäre bis auf einen Theil einſchränkt und der Schlußſatz den Begriff durch dieſen beſtimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann a priori nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine beſtimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Alſo iſt der transſcendentale Oberſatz der durchgängigen Beſtimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorſtellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloß ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transſcendentalen Inhalte nach unter ſich, ſondern der ſie in ſich begreift, und die durchgängige Beſtimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einſchränkung dieſes All der Realität, indem Einiges derſelben dem Dinge beygelegt, das übrige aber ausgeſchloſſen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunctiven Oberſatzes und der Beſtimmung des Gegenſtandes, durch eins der Glieder dieſer Theilung im Unterſatze, übereinkommt. Demnach iſt der Gebrauch der Vernunft, durch den ſie das transſcendentale Ideal zum Grunde ihrer Beſtimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogiſch, nach welchem ſie in disjunctiven Vernunftſchlüſſen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der ſyſtematiſchen Eintheilung aller transſcendentalen Ideen legte, nach welchem ſie den drey Arten von Vernunftſchlüſſen parallel und correſpondirend erzeugt werden.

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Vernunft zu dieſer ihrer Abſicht, nemlich ſich lediglich die nothwendige durchgängige Beſtimmung der Dinge vorzuſtellen, nicht die Exiſtenz eines ſolchen Weſens, das dem Ideale gemäß iſt, ſondern nur die Idee deſſelben vorausſetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Beſtimmung die bedingte, d. i. die des Eingeſchränkten abzuleiten. Das Ideal iſt ihr alſo das Urbild (Prototypon) aller Dinge, welche insgeſamt, als mangelhafte Copeyen (ectypa), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem ſie demſelben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Syntheſis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in ſich ſchließt, als urſprünglich angeſehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädicate ſind, wodurch ſich alles andere vom realeſten Weſen unterſcheiden läßt,) ſind bloße Einſchränkungen einer größeren und endlich der höchſten Realität, mithin ſetzen ſie dieſe voraus, und ſind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge iſt nur eine eben ſo vielfältige Art, den Begriff der höchſten Realität, der ihr gemeinſchaftliches Subſtratum iſt, einzuſchränken, ſo wie alle Figuren nur als verſchiedene Arten, den unendlichen Raum einzuſchränken, möglich ſind. Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenſtand ihres Ideals auch das Urweſen (ens originarium), ſo fern es keines über ſich hat, das höchſte Weſen (ens ſummum), und, ſo fern alles, als bedingt, unter ihm ſteht, das Weſen aller Weſen (ens entium) genannt. Alles dieſes aber bedeutet nicht das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenſtandes zu andern Dingen, ſondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Exiſtenz eines Weſens von ſo ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwiſſenheit.

Weil man auch nicht ſagen kann, daß ein Urweſen aus viel abgeleiteten Weſen beſtehe, indem ein jedes derſelben jenes vorausſetzt, mithin es nicht ausmachen kann, ſo wird das Ideal des Urweſens auch als einfach gedacht werden müſſen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von dieſem Urweſen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einſchränkung ſeiner höchſten Realität und gleichſam als eine Theilung derſelben angeſehen werden können; denn alsdenn würde das Urweſen als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Weſen angeſehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich iſt, ob wir es gleich anfänglich im erſten rohen Schattenriſſe ſo vorſtelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchſte Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der erſteren nicht auf der Einſchränkung des Urweſens ſelbſt, ſondern ſeiner vollſtändigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unſere ganze Sinnlichkeit, ſamt aller Realität in der Erſcheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchſten Weſens, als ein Ingredienz, nicht gehören kann.

Wenn wir nun dieſer unſerer Idee, indem wir ſie hypoſtaſiren, ſo ferner nachgehen, ſo werden wir das Urweſen durch den bloßen Begriff der höchſten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugſames, ewiges ꝛc. mit einem Worte, es in ſeiner unbedingten Vollſtändigkeit durch alle Prädicamente beſtimmen können. Der Begriff eines ſolchen Weſens iſt der von Gott, in transſcendentalem Verſtande gedacht, und ſo iſt das Ideal der reinen Vernunft der Gegenſtand einer transſcendentalen Theologie, ſo wie ich es auch oben angeführt habe.

Indeſſen würde dieſer Gebrauch der transſcendentalen Idee doch ſchon die Grenzen ihrer Beſtimmung und Zuläſſigkeit überſchreiten. Denn die Vernunft legte ſie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Beſtimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, daß alle dieſe Realität objectiv gegeben ſey und ſelbſt ein Ding ausmache. Dieſes letztere iſt eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unſerer Idee in einem Ideale, als einem beſonderen Weſen, zuſammenfaſſen und realiſiren, wozu wir keine Befugniß haben, ſo gar nicht einmal die Möglichkeit einer ſolchen Hypotheſe geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem ſolchen Ideale abfließen, die durchgängige Beſtimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindeſten Einfluß haben.

Es iſt nicht genug, das Verfahren unſerer Vernunft und ihre Dialectik zu beſchreiben, man muß auch die Quellen derſelben zu entdecken ſuchen, um dieſen Schein ſelbſt, wie ein Phänomen des Verſtandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, iſt auf einer natürlichen und nicht bloß willkührlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nemlich der der höchſten Realität, anzuſehen, und dieſe ſodann, als in einem beſondern Urweſen enthalten, vorauszuſetzen?

Die Antwort bietet ſich aus den Verhandlungen der transſcendentalen Analytik von ſelbſt dar. Die Möglichkeit der Gegenſtände der Sinne iſt ein Verhältniß derſelben zu unſerm Denken, worin etwas (nemlich die empiriſche Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erſcheinung, (was der Empfindung entſpricht) gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin ſeine Möglichkeit nicht vorgeſtellet werden könnte. Nun kann ein Gegenſtand der Sinne nur durchgängig beſtimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erſcheinung verglichen und durch dieſelbe bejahend oder verneinend vorgeſtellet wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding ſelbſt (in der Erſcheinung) ausmacht, nemlich das Reale, gegeben ſeyn muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige aber, worin das Reale aller Erſcheinungen gegeben iſt, die einige allbefaſſende Erfahrung iſt: ſo muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenſtände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgeſetzt werden, auf deſſen Einſchränkung allein alle Möglichkeit empiriſcher Gegenſtände, ihr Unterſchied von einander und ihre durchgängige Beſtimmung, beruhen kann. Nun können uns in der That keine andere Gegenſtände, als die der Sinne, und nirgend, als in dem Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich iſt nichts für uns ein Gegenſtand, wenn es nicht den Inbegriff aller empiriſchen Realität als Bedingung ſeiner Möglichkeit vorausſetzt. Nach einer natürlichen Illuſion ſehen wir nun das für einen Grundſatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müſſe, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenſtände unſerer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empiriſche Princip unſerer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erſcheinungen, durch Weglaſſung dieſer Einſchränkung, für ein transſcendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Daß wir aber hernach dieſe Idee vom Inbegriffe aller Realität hypoſtaſiren, kommt daher: weil wir die diſtributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verſtandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialectiſch verwandeln, und an dieſem Ganzen der Erſcheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empiriſche Realität in ſich enthält, welches denn, vermittelſt der ſchon gedachten tranſſcendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechſelt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge ſteht, zu deren durchgängiger Beſtimmung es die realen Bedingungen hergiebt *).

Des dritten Hauptſtücks

Dritter Abſchnitt.

Von den Beweisgründen der ſpeculativen Vernunft, auf das Daſeyn eines höchſten Weſens zu ſchließen.

Ungeachtet dieſer dringenden Bedürfniß der Vernunft, etwas vorauszuſetzen, was dem Verſtande zu der durchgängigen Beſtimmung ſeiner Begriffe vollſtändig zum Grunde liegen könne, ſo bemerkt ſie doch das Idealiſche und bloß Gedichtete einer ſolchen Vorausſetzung viel zu leicht, als daß ſie dadurch allein überredet werden ſollte, ein

---

*) Dieſes Ideal des allerrealeſten Weſens wird alſo, ob es zwar eine bloße Vorſtellung iſt, zuerſt realiſirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypoſtaſirt, endlich, durch einen natürlichen Fortſchritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, ſo gar perſonificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erſcheinungen ſelbſt (der Sinnlichkeit allein), ſondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verſtand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchſten Realität und die durchgängige Beſtimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchſten Verſtande, mithin in einer Intelligenz zu liegen ſcheint.

bloßes Selbſtgeſchöpf ihres Denkens ſofort für ein wirkliches Weſen anzunehmen, wenn ſie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruheſtand, in dem Regreſſus vom Bedingten, das gegeben iſt, zum Unbedingten, zu ſuchen, das zwar an ſich und ſeinem bloßen Begriff nach nicht als wirklich gegeben iſt, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieſes iſt nun der natürliche Gang, den jede menſchliche Vernunft, ſelbſt die gemeineſte, nimmt, obgleich nicht eine jede in demſelben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, ſondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt alſo etwas Exiſtirendes zum Grunde. Dieſer Boden aber ſinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felſen des Abſolutnothwendigen ruhet. Dieſer ſelber aber ſchwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum iſt, und er nicht ſelbſt alles erfüllet und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich iſt.

Wenn etwas, was es auch ſey, exiſtirt, ſo muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Denn das Zufällige exiſtirt nur unter der Bedingung eines anderen, als ſeiner Urſache, und von dieſer gilt der Schluß fernerhin, bis zu einer Urſache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweiſe da iſt. Das iſt das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortſchritt zum Urweſen gründet.

Nun ſieht ſich die Vernunft nach dem Begriffe eines Weſens um, das ſich zu einem ſolchen Vorzuge der Exiſtenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, ſchicke, nicht ſo wol, um alsdenn von dem Begriffe deſſelben a priori auf ſein Daſeyn zu ſchließen, (denn, getrauete ſie ſich dieſes, ſo dürfte ſie überhaupt nur unter bloßen Begriffen forſchen, und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daſeyn zum Grunde zu legen,) ſondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der abſoluten Nothwendigkeit widerſtreitendes in ſich hat. Denn, daß doch irgend etwas ſchlechthin nothwendig exiſtiren müſſe, hält ſie nach dem erſteren Schluſſe ſchon für ausgemacht. Wenn ſie nun alles wegſchaffen kann, was ſich mit dieſer Nothwendigkeit nicht verträgt, außer einem; ſo iſt dieſes das ſchlechthinnothwendige Weſen, man mag nun die Nothwendigkeit deſſelben begreifen, d. i. aus ſeinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun ſcheint dasjenige, deſſen Begriff zu allem Warum das Darum in ſich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Abſicht defect iſt, welches allerwerts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickliche Weſen zu ſeyn, weil es, bey dem Selbſtbeſitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, ſelbſt keiner Bedingung bedarf, ja derſelben nicht einmal fähig iſt, folglich, wenigſtens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Genüge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleichthun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig iſt, kein ſolches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an ſich zeigt. Es iſt wahr, daß hieraus noch nicht ſicher gefolgert werden könne, daß, was nicht die höchſte und in aller Abſicht vollſtändige Bedingung in ſich enthält, darum ſelbſt ſeiner Exiſtenz nach bedingt ſeyn müſſe; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daſeyns nicht an ſich, deſſen die Vernunft mächtig iſt, um durch einen Begriff a priori irgend ein Weſen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität würde ſich alſo unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingtnothwendigen Weſens am beſten ſchicken, und, wenn er dieſem auch nicht völlig genugthut, ſo haben wir doch keine Wahl, ſondern ſehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens nicht in den Wind ſchlagen dürfen; geben wir ſie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen ſolchen Vorzug im Daſeyn einen gegründetern Anſpruch machen könnte.

So iſt alſo der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft beſchaffen. Zuerſt überzeugt ſie ſich vom Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens. In dieſem erkennet ſie eine unbedingte Exiſtenz. Nun ſucht ſie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet ihn in dem, was ſelbſt die zureichende Bedingung zu allem andern iſt, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nemlich des höchſten Weſens bey ſich, und ſo ſchließt ſie, daß das höchſte Weſen, als Urgrund aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe daſey.

Dieſem Begriffe kann eine gewiſſe Gründlichkeit nicht geſtritten werden, wenn von Entſchließungen die Rede iſt, nemlich, wenn einmal das Daſeyn irgend eines nothwendigen Weſens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, daß man ſeine Partey ergreifen müſſe, worin man daſſelbe ſetzen wolle; denn alsdenn kann man nicht ſchicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, ſondern iſt genöthigt, der abſoluten Einheit der vollſtändigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, ſeine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entſchließen, und wir lieber dieſe ganze Sache dahin geſtellet ſeyn ließen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. i. wenn es bloß um Beurtheilung zu thun iſt, wie viel wir von dieſer Aufgabe wiſſen, und was wir uns nur zu wiſſen ſchmeicheln; dann erſcheint obiger Schluß bey weitem nicht in ſo vortheilhafter Geſtalt, und bedarf Gunſt, um den Mangel ſeiner Rechtsanſprüche zu erſetzen.

Denn, wenn wir alles ſo gut ſeyn laſſen, wie es hier vor uns liegt, daß nemlich erſtlich von irgend einer gegebenen Exiſtenz (allenfalls auch bloß meiner eigenen) ein richtiger Schluß auf die Exiſtenz eines unbedingtnothwendigen Weſens ſtattfinde; zweitens daß ich ein Weſen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als ſchlechthin unbedingt anſehen müſſe, folglich der Begriff des Dinges, welches ſich zur abſoluten Nothwendigkeit ſchickt, hiedurch gefunden ſey: ſo kann daraus doch gar nicht geſchloſſen werden, daß der Begriff eines eingeſchränkten Weſens, das nicht die höchſte Realität hat, darum der abſoluten Nothwendigkeit widerſpreche. Denn, ob ich gleich in ſeinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen ſchon bey ſich führt, ſo kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, daß ſein Daſeyn eben darum bedingt ſeyn müſſe; ſo wie ich in einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe nicht ſagen kann: wo eine gewiſſe Bedingung (nemlich hier der Vollſtändigkeit nach Begriffen) nicht iſt, da iſt auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeſchränkte Weſen eben ſo wol für unbedingt nothwendig gelten zu laſſen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht ſchließen können. Auf dieſe Weiſe aber hätte dieſes Argument uns nicht den mindeſten Begriff von Eigenſchaften eines nothwendigen Weſens verſchafft, und überall gar nichts geleiſtet.

Gleichwol bleibt dieſem Argumente eine gewiſſe Wichtigkeit, und ein Anſehen, das ihm, wegen dieſer objectiven

Unzulänglichkeit, noch nicht ſofort genommen werden kann. Denn ſetzet, es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns ſelbſt, d. i. ohne Triebfedern ſeyn würden, wo nicht ein höchſtes Weſen vorausgeſetzt würde, das den practiſchen Geſetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: ſo würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn ſie gleich nicht objectiv zulänglich ſeyn möchten, doch nach dem Maaße unſerer Vernunft überwiegend ſind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Beſſeres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen, würde hier die Unſchließigkeit der Speculation durch einen practiſchen Zuſatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bey ihr ſelbſt, als dem nachſehendſten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn ſie unter dringenden Bewegurſachen, obzwar nur mangelhafter Einſicht, dieſen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigſtens keine beſſere kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieſes Argument, ob es gleich in der That transſcendental iſt, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, iſt doch ſo einfältig und natürlich, daß es dem gemeineſten Menſchenſinne angemeſſen iſt, ſo bald dieſer nur einmal darauf geführt wird. Man ſieht Dinge ſich verändern, entſtehen und vergehen; ſie müſſen alſo, oder wenigſtens ihr Zuſtand, eine Urſache haben. Von jeder Urſache aber, die jemals in der Erfahrung gegeben werden mag, läßt ſich eben dieſes wiederum fragen. Wohin ſollen wir nun die oberſte Cauſalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die höchſte Cauſalität iſt, d. i. in dasjenige Weſen, was zu der möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in ſich ſelbſt urſprünglich enthält, deſſen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefaſſenden Vollkommenheit ſehr leicht zu Stande kommt. Dieſe höchſte Urſache halten wir denn für ſchlechthin nothwendig, weil wir es ſchlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzuſteigen, und keinen Grund, über ſie noch weiter hinaus zu gehen. Daher ſehen wir bey allen Völkern durch ihre blindeſte Vielgötterey doch einige Funken des Monotheismus durchſchimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, ſondern nur ein nach und nach verſtändlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verſtandes geführt hat.

Es ſind nur drey Beweisarten vom Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieſer Abſicht einſchlagen mag, fangen entweder von der beſtimmten Erfahrung und der dadurch erkannten beſonderen Beſchaffenheit unſerer Sinnenwelt an, und ſteigen von ihr nach Geſetzen der Cauſalität bis zur höchſten Urſache außer der Welt hinauf: oder ſie legen nur unbeſtimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Daſeyn, empiriſch zum Grunde, oder ſie abſtrahiren endlich von aller Erfahrung, und ſchließen gänzlich a priori aus bloßen Begriffen auf das Daſeyn einer höchſten Urſache.

ſache. Der erſte Beweis iſt der phyſicotheologiſche, der zweite der cosmologiſche, der dritte der ontologiſche Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun: daß die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empiriſchen) ſo wenig, als auf dem anderen (dem transſcendentalen), etwas ausrichte, und daß ſie vergeblich ihre Flügel ausſpanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher dieſe Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müſſen, ſo wird ſie gerade die umgekehrte von derjenigen ſeyn, welche die ſich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir ſie auch zuerſt geſtellt haben. Denn es wird ſich zeigen: daß, obgleich Erfahrung den erſten Anlaß dazu giebt, dennoch bloß der transſcendentale Begriff die Vernunft in dieſer ihrer Beſtrebung leite und in allen ſolchen Verſuchen das Ziel ausſtecke, das ſie ſich vorgeſetzt hat. Ich werde alſo von der Prüfung des transſcendentalen Beweiſes anfangen, und nachher ſehen, was der Zuſatz des Empiriſchen zur Vergrößerung ſeiner Beweiskraft thun könne.

Des dritten Hauptſtücks
Vierter Abſchnitt.
Von der
Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Man ſiehet aus dem bisherigen leicht: daß der Begriff eines abſolutnothwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee ſey, deren objective Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewieſen iſt, welche auch nur auf eine gewiſſe obzwar unerreichbare Vollſtändigkeit Anweiſung giebt, und eigentlich mehr dazu dient, den Verſtand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenſtände zu erweitern. Es findet ſich hier nun das Befremdliche und Widerſinniſche, daß der Schluß von einem gegebenen Daſeyn überhaupt, auf irgend ein ſchlechthinnothwendiges Daſeyn, dringend und richtig zu ſeyn ſcheint, und wir gleichwol alle Bedingungen des Verſtandes, ſich einen Begriff von einer ſolchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem abſolutnothwendigen Weſen geredet, und ſich nicht ſo wol Mühe gegeben, zu verſtehen, ob und wie man ſich ein Ding von dieſer Art auch nur denken könne, als vielmehr deſſen Daſeyn zu beweiſen. Nun iſt zwar eine Namenerklärung von dieſem Begriffe ganz leicht, daß es nemlich ſo etwas ſey, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt; aber man wird hiedurch um nichts klüger, in Anſehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtſeyn eines Dinges als ſchlechterdings undenklich anzuſehen, und die eigentlich dasjenige ſind, was man wiſſen will, nemlich, ob wir uns durch dieſen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verſtand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzuſehen, vermittelſt des Worts: Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verſtändlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

Noch mehr: dieſen auf das bloße Gerathewol gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beiſpiele zu erklären geglaubt, ſo, daß alle weitere Nachfrage wegen ſeiner Verſtändlichkeit ganz unnöthig geſchienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. daß ein Triangel drey Winkel habe, iſt ſchlechthin nothwendig, und ſo redete man von einem Gegenſtande, der ganz außerhalb der Sphäre unſeres Verſtandes liegt, als ob man ganz wol verſtände, was man mit dem Begriffe von ihm ſagen wolle.

Alle vorgegebene Beiſpiele ſind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daſeyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber iſt nicht eine abſolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des

Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz ſagte nicht, daß drey Winkel ſchlechterdings nothwendig ſeyn, ſondern, unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt, (gegeben iſt) ſind auch drey Winkel (in ihm) nothwendiger Weiſe da. Gleichwol hat dieſe logiſche Nothwendigkeit eine ſo große Macht ihrer Illuſion bewieſen, daß, indem man ſich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der ſo geſtellet war, daß man ſeiner Meinung nach das Daſeyn mit in ſeinen Umfang begriff, man daraus glaubte ſicher ſchließen zu können, daß, weil dem Object dieſes Begriffs das Daſeyn nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieſes Ding als gegeben (exiſtirend) ſetze, auch ſein Daſeyn nothwendig (nach der Regel der Identität) geſetzt werde, und dieſes Weſen daher ſelbſt ſchlechterdings nothwendig ſey, weil ſein Daſeyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenſtand deſſelben ſetze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identiſchen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, ſo entſpringt ein Widerſpruch, und daher ſage ich: jenes kommt dieſem nothwendiger Weiſe zu. Hebe ich aber das Subject zuſamt dem Prädicate auf, ſo entſpringt kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, welchem widerſprochen werden könnte. Einen Triangel ſetzen und doch die drey Winkel deſſelben aufheben, iſt widerſprechend; aber den Triangel ſamt ſeinen drey Winkeln aufheben, iſt kein Widerſpruch. Gerade eben ſo iſt es mit dem Begriffe eines abſolutnothwendigen

Weſens bewandt. Wenn ihr das Daſeyn deſſelben aufhebt, ſo hebt ihr das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten auf; wo ſoll alsdenn der Widerſpruch herkommen? Aeußerlich iſt nichts, dem widerſprochen würde, denn das Ding ſoll nicht äußerlich nothwendig ſeyn; innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges ſelbſt, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott iſt allmächtig; das iſt ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Weſen, ſetzt, mit deſſen Begriff jener identiſch iſt. Wenn ihr aber ſagt: **Gott iſt nicht**, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anderes ſeiner Prädicate gegeben; denn ſie ſind alle zuſamt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch.

Ihr habt alſo geſehen, daß, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zuſamt dem Subjecte aufhebe, niemals ein innerer Widerſpruch entſpringen könne, das Prädicat mag auch ſeyn, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müßt ſagen: es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die alſo bleiben müſſen. Das würde aber eben ſo viel ſagen, als: es giebt ſchlechterdingsnothwendige Subjecte; eine Vorausſetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerſpruch zurück ließe, und ohne den Widerſpruch habe ich, durch bloße reine Begriffe a priori, kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle dieſe allgemeine Schlüſſe (deren ſich kein Menſch weigern kann) fodert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufſtellet: daß es doch einen und zwar nur dieſen Einen Begriff gebe, da das Nichtſeyn oder das Aufheben ſeines Gegenſtandes in ſich ſelbſt widerſprechend ſey, und dieſes iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens. Es hat, ſagt ihr, alle Realität, und ihr ſeyd berechtigt, ein ſolches Weſen als möglich anzunehmen, (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der ſich nicht widerſprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenſtandes beweiſet) *). Nun iſt unter aller Realität auch das Daſeyn mit begriffen: Alſo liegt das Daſeyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird

die-

---

*) Der Begriff iſt allemal möglich, wenn er ſich nicht widerſpricht. Das iſt das logiſche Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird ſein Gegenſtand vom nihil negativum unterſchieden. Allein er kann nichts deſtoweniger ein leerer Begriff ſeyn, wenn die objective Realität der Syntheſis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht beſonders dargethan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundſatze der Analyſis (dem Satze des Widerſpruchs) beruht. Das iſt eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logiſche) nicht ſofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu ſchließen.

dieſes Ding nun aufgehoben, ſo wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widerſprechend iſt.

Ich antworte: Ihr habt ſchon einen Widerſpruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken wollet, es ſey unter welchem verſteckten Namen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hinein brachtet. Räumet man euch dieſes ein, ſo habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts geſagt; denn ihr habt eine bloße Tavtologie begangen. Ich frage euch, iſt der Satz: dieſes oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag ſeyn, welches es wolle,) exiſtirt, iſt, ſage ich, dieſer Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? Wenn er das erſtere iſt, ſo thut ihr durch das Daſeyn des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müßte entweder der Gedanke, der in euch iſt, das Ding ſelber ſeyn, oder ihr habt ein Daſeyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgeſetzt, und alsdenn das Daſeyn dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geſchloſſen, welches nichts als eine elende Tavtologie iſt. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Exiſtenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbeſtimmt was ihr ſetzt) Realität nennt, ſo habt ihr das Ding ſchon mit allen ſeinen Prädicaten im Begriffe des Subjects geſetzt und als wirklich angenommen, und im Prädicate wiederholt ihr es nur. Geſteht ihr dagegen, wie es billigermaßen jeder Vernünftige geſtehen muß, daß ein jeder Exiſtenzialſatz ſynthetiſch ſey, wie wollet ihr denn behaupten, daß das Prädicat der Exiſtenz ſich ohne Widerſpruch nicht aufheben laſſe? da dieſer Vorzug nur den analytiſchen, als deren Character eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt.

Ich würde zwar hoffen, dieſe grübleriſche Argutation, ohne allen Umſchweif, durch eine genaue Beſtimmung des Begriffs der Exiſtenz zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illuſion, in Verwechſelung eines logiſchen Prädicats mit einem realen, (d. i. der Beſtimmung eines Dinges,) beynahe alle Belehrung ausſchlage. Zum logiſchen Prädicate kann alles dienen, was man will, ſo gar das Subject kann von ſich ſelbſt prädicirt werden; denn die Logik abſtrahirt von allem Inhalte. Aber die Beſtimmung iſt ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß alſo nicht in ihm ſchon enthalten ſeyn.

Seyn iſt offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es iſt bloß die Poſition eines Dinges, oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt. Im logiſchen Gebrauche iſt es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott iſt allmächtig, enthält zwey Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: iſt, iſt nicht noch ein Prädicat oben ein, ſondern nur das, was das Prädicat beziehungsweiſe aufs Subject ſetzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen ſeinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zuſammen, und ſage: Gott iſt, oder es iſt ein Gott, ſo ſetze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subject an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädicaten, und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müſſen genau einerley enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er iſt) denke, nichts weiter hinzukommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn, da dieſe den Begriff, jene aber den Gegenſtand und deſſen Poſition an ſich ſelbſt bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken, und alſo auch nicht der angemeſſene Begriff von ihm ſeyn. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bey hundert wirklichen Thalern, als bey dem bloßen Begriffe derſelben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bey der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daß, durch dieſes Seyn außerhalb meinem Begriffe, dieſe gedachte hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehrt werden.

Wenn ich alſo ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will, (ſelbſt in der durchgängigen Beſtimmung) denke, ſo kommt dadurch, daß ich noch hinzuſetze, dieſes Ding iſt, nicht das mindeſte zu dem Dinge hinzu. Denn ſonſt würde nicht eben daſſelbe, ſondern mehr exiſtiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht ſagen, daß gerade der Gegenſtand meines Begriffs exiſtire. Denke ich mir auch ſogar in einem Dinge alle Realität außer einer, ſo kommt dadurch, daß ich ſage, ein ſolches mangelhaftes Ding exiſtirt, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, ſonſt würde etwas anderes, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage, ob es exiſtire, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nemlich daß die Erkenntniß jenes Objects auch a poſteriori möglich ſey. Und hier zeiget ſich auch die Urſache der hiebey obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenſtande der Sinne die Rede, ſo würde ich die Exiſtenz des Dinges mit dem bloßen Begriffe des Dinges nicht verwechſeln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkenntniß überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Context der geſamten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der geſamten Erfahrung der Begriff vom Gegenſtande nicht im mindeſten vermehrt wird, unſer Denken aber durch denſelben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Categorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, ſie von der bloßen Möglichkeit zu unterſcheiden.

Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag alſo enthalten, was und wie viel er wolle, ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dieſem die Exiſtenz zu ertheilen. Bey Gegenſtänden der Sinne geſchieht dieſes durch den Zuſammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen; aber für Objecte des reinen Denkens iſt ganz und gar kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber (es ſey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee; ſie iſt aber eben darum, weil ſie bloß Idee iſt, ganz unfähig, um vermittelſt ihrer allein unſere Erkenntniß in Anſehung deſſen, was exiſtirt, zu erweitern. Sie vermag nicht einmal ſo viel, daß ſie uns in Anſehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrete. Das analytiſche Merkmal der Möglichkeit, das darin beſteht, daß bloße Poſitionen (Realitäten) keinen Widerſpruch erzeugen, kann ihm zwar nicht geſtritten werden; da aber die Verknüpfung aller realen Eigenſchaften in einem Dinge eine Syntheſis iſt, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten ſpecifiſch nicht gegeben ſind, und, wenn dieſes auch geſchähe, überall gar kein Urtheil darin ſtattfindet, weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe immer nur in der Erfahrung geſucht werden muß, zu welcher aber der Gegenſtand einer Idee nicht gehören kann; ſo hat der berühmte Leibnitz bey weitem das nicht geleiſtet, weſſen er ſich ſchmeichelte, nemlich eines ſo erhabenen idealiſchen Weſens Möglichkeit a priori einſehen zu wollen.

Es iſt alſo an dem ſo berühmten ontologiſchen (carteſianiſchen) Beweiſe, vom Daſeyn eines höchſten Weſens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verlohren, und ein Menſch möchte wol eben ſo wenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Caſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte.

Des

Des dritten Hauptſtücks

Fünfter Abſchnitt.

Von der

Unmöglichkeit eines cosmologiſchen Beweiſes vom Daſeyn Gottes.

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Daſeyn des ihr entſprechenden Gegenſtandes ſelbſt ausklauben zu wollen. In der That würde man es nie auf dieſem Wege verſucht haben, wäre nicht die Bedürfniß unſerer Vernunft, zur Exiſtenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges (bey dem man im Aufſteigen ſtehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da dieſe Nothwendigkeit unbedingt und a priori gewiß ſeyn muß, gezwungen worden, einen Begriff zu ſuchen, der, wo möglich, einer ſolchen Foderung ein Genüge thäte, und ein Daſeyn völlig a priori zu erkennen gäbe. Dieſen glaubte man nun in der Idee eines allerrealeſten Weſens zu finden, und ſo wurde dieſe nur zur beſtimmteren Kenntniß desjenigen, wovon man ſchon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müſſe exiſtiren, nemlich des nothwendigen Weſens, gebraucht. Indeß verheelete man dieſen natürlichen Gang der Vernunft, und, anſtatt bey dieſem Begriffe zu endigen, verſuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daſeyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen beſtimmt war. Hieraus entſprang nun der verunglückte ontologiſche Beweis, der weder für den natürlichen und geſunden Verſtand, noch für die ſchulgerechte Prüfung etwas genugthuendes bey ſich führet.

Der cosmologiſche Beweis, den wir jetzt unterſuchen wollen, behält die Verknüpfung der abſoluten Nothwendigkeit mit der höchſten Realität bey, aber anſtatt, wie der vorige, von der höchſten Realität auf die Nothwendigkeit im Daſeyn zu ſchließen, ſchließt er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Weſens, auf deſſen unbegränzte Realität, und bringt ſo fern alles wenigſtens in das Geleis einer, ich weiß nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden, wenigſtens natürlichen Schlußart, welche nicht allein für den gemeinen, ſondern auch den ſpeculativen Verſtand die meiſte Ueberredung bey ſich führt; wie ſie denn auch ſichtbarlich zu allen Beweiſen der natürlichen Theologie die erſten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen iſt und ferner nachgehen wird, man mag ſie nun durch noch ſo viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verſtecken, als man immer will. Dieſen Beweis, den Leibnitz auch den a contingentia mundi nannte, wollen wir jetzt vor Augen ſtellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet alſo: Wenn etwas exiſtirt, ſo muß auch ein ſchlechterdingsnothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire, zum mindeſten, ich ſelbſt: alſo exiſtirt ein abſolutnothwendiges Weſen. Der Unterſatz enthält eine Erfahrung, der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daſeyn des Nothwendigen *). Alſo hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin iſt er nicht gänzlich a priori geführt, oder ontologiſch, und weil der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, ſo wird er darum der coſmologiſche Beweis genannt. Da er auch von aller beſondern Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, dadurch ſich dieſe Welt von jeder möglichen unterſcheiden mag, abſtrahirt: ſo wird er ſchon in ſeiner Benennung auch vom phyſicotheologiſchen Beweiſe unterſchieden, welcher Beobachtungen der beſonderen Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun ſchließt der Beweis weiter: das nothwendige Weſen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädicate nur durch eines derſelben, beſtimmt werden, folglich muß es durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn. Nun iſt nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nemlich der des entis realiſſimi: Alſo iſt der Begriff des allerrealeſten Weſens der

---

*) Dieſe Schlußfolge iſt zu bekannt, als daß es nöthig wäre, ſie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transſcendentalen Naturgeſetz der Cauſſalität: daß alles Zufällige ſeine Urſache habe, die, wenn ſie wiederum zufällig iſt, eben ſowol eine Urſache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Urſachen ſich bey einer ſchlechthinnothwendigen Urſache endigen muß, ohne welche ſie keine Vollſtändigkeit haben würde.

einzige, dadurch ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann, d. i. es exiſtirt ein höchſtes Weſen nothwendiger Weiſe.

In dieſem cosmologiſchen Argumente kommen ſo viel vernünftelnde Grundſätze zuſammen, daß die ſpeculative Vernunft hier alle ihre dialectiſche Kunſt aufgeboten zu haben ſcheint, um den größtmöglichen transſcendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indeſſen eine Weile bey Seite ſetzen, um nur eine Liſt derſelben offenbar zu machen, mit welcher ſie ein altes Argument in verkleideter Geſtalt für ein neues aufſtellt und ſich auf zweyer Zeugen Einſtimmung beruft, nemlich einen reinen Vernunftzeugen und einen andern von empiriſcher Beglaubigung, da es doch nur der erſtere allein iſt, welcher bloß ſeinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweyten gehalten zu werden. Um ſeinen Grund recht ſicher zu legen, fußet ſich dieſer Beweis auf Erfahrung und giebt ſich dadurch das Anſehen, als ſey er vom ontologiſchen Beweiſe unterſchieden, der auf lauter reine Begriffe a priori ſein ganzes Vertrauen ſetzt. Dieſer Erfahrung aber bedient ſich der cosmologiſche Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nemlich zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens überhaupt. Was dieſes für Eigenſchaften habe, kann der empiriſche Beweisgrund nicht lehren, ſondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abſchied und forſcht hinter lauter Begriffen: was nemlich ein abſolutnothwendiges Weſen überhaupt für Eigenſchaften haben müſſe, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requiſita zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich enthalte. Nun glaubt ſie im Begriffe eines allerrealeſten Weſens einzig und allein dieſe Requiſite anzutreffen, und ſchließt ſodann: das iſt das ſchlechterdingsnothwendige Weſen. Es iſt aber klar, daß man hiebey vorausſetzt, der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität thue dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit im Daſeyn völlig genug, d. i. es laſſe ſich aus jener auf dieſe ſchließen; ein Satz, den das ontologiſche Argument behauptete, welches man alſo im cosmologiſchen Beweiſe annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die abſolute Nothwendigkeit iſt ein Daſeyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des entis realiſſimi iſt ein ſolcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daſeyn paſſend und ihm adäquat iſt; ſo muß ich auch einräumen, daß aus ihm das letztere geſchloſſen werden könne. Es iſt alſo eigentlich nur der ontologiſche Beweis aus lauter Begriffen, der in dem ſogenannten cosmologiſchen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung iſt ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um dieſe an irgend einem beſtimmten Dinge darzuthun. Denn ſobald wir dieſes zur Abſicht haben, müſſen wir ſofort alle Erfahrung verlaſſen, und unter reinen Begriffen ſuchen, welcher von ihnen wol die Bedingungen der Möglichkeit eines abſolutnothwendigen Weſens enthalte. Iſt aber auf ſolche Weiſe nur die Möglichkeit eines ſolchen Weſens eingeſehen, ſo iſt auch ſein Daſeyn dargethan; denn es heißt ſo viel, als: unter allem Möglichen iſt Eines, das abſolute Nothwendigkeit bey ſich führt, d. i. dieſes Weſen exiſtirt ſchlechterdingsnothwendig.

Alle Blendwerke im Schließen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung.

Wenn der Satz richtig iſt: ein jedes ſchlechthinnothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen; (als welches der nervus probandi des cosmologiſchen Beweiſes iſt;) ſo muß er ſich, wie alle bejahende Urtheile, wenigſtens per accidens umkehren laſſen; alſo: einige allerrealeſte Weſen ſind zugleich ſchlechthinnothwendige Weſen. Nun iſt aber ein ens realiſſimum von einem anderen in keinem Stücke unterſchieden, und, was alſo von einigen unter dieſem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ichs (in dieſem Falle) auch ſchlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Weil nun dieſer Satz bloß aus ſeinen Begriffen a priori beſtimmt iſt: ſo muß der bloße Begriff des realeſten Weſens auch die abſolute Nothwendigkeit deſſelben bey ſich führen; welches eben der ontologiſche Beweis behauptete, und der cosmologiſche nicht anerkenerkennen wollte, gleichwol aber ſeinen Schlüſſen, obzwar verſteckter Weiſe, unterlegte.

So iſt denn der zweyte Weg, den die ſpeculative Vernunft nimmt, um das Daſeyn des höchſten Weſens zu beweiſen, nicht allein mit dem erſten gleich trüglich, ſondern hat noch dieſes tadelhafte an ſich, daß er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußſteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umſchweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir ſeinetwegen verlaſſen hatten.

Ich habe kurz vorher geſagt, daß in dieſem coſmologiſchen Argumente ſich ein ganzes Neſt von dialectiſchen Anmaßungen verborgen halte, welches die transſcendentale Critik leicht entdecken und zerſtöhren kann. Ich will ſie jetzt nur anführen und es dem ſchon geübten Leſer überlaſſen, den trüglichen Grundſätzen weiter nachzuforſchen und ſie aufzuheben.

Da befindet ſich denn z. B. 1) der transſcendentale Grundſatz, vom Zufälligen auf eine Urſache zu ſchließen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung iſt, außerhalb derſelben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen ſynthetiſchen Satz, wie den der Cauſalität, hervorbringen, und der Grundſatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal ſeines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber ſollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. 2) Der

Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Urſachen in der Sinnenwelt auf eine erſte Urſache zu ſchließen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs ſelbſt in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger dieſen Grundſatz über dieſelbe (wohin dieſe Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3) Die falſche Selbſtbefriedigung der Vernunft, in Anſehung der Vollendung dieſer Reihe, dadurch, daß man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit ſtattfinden kann, wegſchafft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieſes für eine Vollendung ſeines Begriffs annimmt. 4) Die Verwechſelung der logiſchen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerſpruch) mit der transſcendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer ſolchen Syntheſis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann, u. ſ. w.

Das Kunſtſtück des cosmologiſchen Beweiſes zielet bloß darauf ab, um dem Beweiſe des Daſeyns eines nothwendigen Weſens a priori durch bloße Begriffe auszuweichen, der ontologiſch geführt werden müßte, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieſer Abſicht ſchließen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daſeyn (einer Erfahrung überhaupt), ſo gut es ſich will thun laſſen, auf irgend eine ſchlechterdingsnothwendige Bedingung deſſelben. Wir haben alsdenn dieſer ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn, wenn bewieſen iſt, daß ſie daſey, ſo iſt die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieſes nothwendige Weſen nach ſeiner Beſchaffenheit näher beſtimmen, ſo ſuchen wir nicht dasjenige, was hinreichend iſt, aus ſeinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daſeyns zu begreifen; denn, könnten wir dieſes, ſo hätten wir keine empiriſche Vorausſetzung nöthig; nein, wir ſuchen nur die negative Bedingung, (conditio ſine qua non,) ohne welche ein Weſen nicht abſolutnothwendig ſeyn würde. Nun würde das in aller andern Art von Schlüſſen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wol angehen; es trifft ſich aber hier unglücklicher Weiſe, daß die Bedingung, die man zur abſoluten Nothwendigkeit fodert, nur in einem einzigen Weſen angetroffen werden kann, welches daher in ſeinem Begriffe alles, was zur abſoluten Nothwendigkeit erforderlich iſt, enthalten müßte, und alſo einen Schluß a priori auf dieſelbe möglich macht; d. i. ich müßte auch umgekehrt ſchließen können: welchem Dinge dieſer Begriff (der höchſten Realität) zukommt, das iſt ſchlechterdings nothwendig, und, kann ich ſo nicht ſchließen, (wie ich denn dieſes geſtehen muß, wenn ich den ontologiſchen Beweis vermeiden will,) ſo bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchſten Weſens thut wol allen Fragen a priori ein Genüge, die wegen der inneren Beſtimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und iſt darum auch ein Ideal ohne

Gleiches, weil der allgemeine Begriff daſſelbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen ſeines eigenen Daſeyns gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konnte auf die Erkundigung deſſen, der das Daſeyn eines nothwendigen Weſens annahm, und nur wiſſen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angeſehen werden müſſe, nicht antworten: Dies hier iſt das nothwendige Weſen.

Es mag wol erlaubt ſeyn, das Daſeyn eines Weſens von der höchſten Zulänglichkeit, als Urſache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche ſie ſucht, zu erleichtern. Allein, ſich ſo viel herauszunehmen, daß man ſo gar ſage: ein ſolches Weſen exiſtirt nothwendig, iſt nicht mehr die beſcheidene Aeußerung einer erlaubten Hypotheſe, ſondern die dreiſte Anmaßung einer apodictiſchen Gewißheit; denn, was man als ſchlechthinnothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muß auch die Erkenntniß abſolute Nothwendigkeit bey ſich führen.

Die ganze Aufgabe des transſcendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. Kann man das eine, ſo muß man auch das andere können; denn als ſchlechthinnothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt. Aber beides überſteigt gänzlich alle äußerſte Beſtrebungen, unſeren Verſtand über dieſen Punct zu befriedigen, aber auch alle Verſuche, ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für die menſchliche Vernunft. Selbſt die Ewigkeit, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn ſie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Weſen, welches wir uns auch als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt; aber woher bin ich denn? Hier ſinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinſte, ſchwebt ohne Haltung bloß vor der ſpeculativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne die mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen.

Viele Kräfte der Natur, die ihr Daſeyn durch gewiſſe Wirkungen äußern, bleiben für uns unerforſchlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachſpüren. Das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object, und mit demſelben der Grund, warum unſere Sinnlichkeit dieſe vielmehr als andere oberſte Bedingungen habe, ſind und bleiben für uns unerforſchlich, obzwar die Sache ſelbſt übrigens gegeben, aber nur nicht eingeſehen iſt. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforſchlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen hat, als die Bedürfniß der Vernunft, vermittelſt deſſelben alle ſynthetiſche Einheit zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich; vielmehr muß er, als bloße Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo erforſcht werden können; denn eben darin beſteht Vernunft, daß wir von allen unſeren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es ſey aus objectiven, oder, wenn ſie ein bloßer Schein ſind, aus ſubjectiven Gründen Rechenſchaft geben können.

Entdeckung und Erklärung des dialectiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn eines nothwendigen Weſens.

Beide bisher geführte Beweiſe waren transſcendental. d. i. unabhängig von empiriſchen Principien verſucht. Denn, obgleich der cosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſonderen Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empiriſche Bewußtſeyn überhaupt gegebene Exiſtenz, geführet, und verläßt ſogar dieſe Anleitung, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialectiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee ſeyn kann, realiſirt und hypoſtaſirt? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daſeyn eines ſolchen Weſens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, daß ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe, und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen, und immer wiederum zurückgenommenen Beyfalls, zur ruhigen Einſicht gelange?

Es iſt etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man vorausſetzt, etwas exiſtire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete das cosmologiſche Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will ſo finde ich, daß ſein Daſeyn niemals von mir als ſchlechterdings nothwendig vorgeſtellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag exiſtiren was da wolle, das Nichtſeyn deſſelben zu denken, mithin ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne. Das heißt: ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber von demſelben niemals anfangen.

Wenn ich zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt bin, ſo folgt daraus unvermeidlich, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge ſelbſt angehen und treffen müſſe, weil ſonſt ein Widerſpruch vorgehen würde; mithin keiner dieſer beiden Grundſätze objectiv ſey, ſondern ſie allenfalls nur ſubjective Principien der Vernunft ſeyn können, nemlich einerſeits zu allem, was als exiſtirend gegeben iſt, etwas zu ſuchen, das nothwendig iſt, d. i. niemals anderswo als bey einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, andrerſeits aber auch dieſe Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empiriſches als unbedingt anzunehmen, und ſich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In ſolcher Bedeutung können beide Grundſätze als bloß heuriſtiſch und regulativ, die nichts als das formale Intereſſe der Vernunft beſorgen, ganz wol bey einander beſtehen. Denn der eine ſagt, ihr ſollt ſo über die Natur philoſophiren, als ob es zu allem, was zur Exiſtenz gehört, einen nothwendigen erſten Grund gebe, lediglich um ſyſtematiſche Einheit in eure Erkenntniß zu bringen, indem ihr einer ſolchen Idee, nemlich einem eingebildeten oberſten Grunde, nachgeht: der andere aber warnet euch, keine einzige Beſtimmung, die die Exiſtenz der Dinge betrifft, für einen ſolchen oberſten Grund, d. i. als abſolutnothwendig anzunehmen, ſondern euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten, und ſie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingtnothwendig betrachtet werden muß: ſo kann auch kein Ding (das empiriſch gegeben ſeyn mag) als abſolutnothwendig angeſehen werden.

Es folgt aber hieraus, daß ihr das Abſolutnothwendige außerhalb der Welt annehmen müßt; weil es nur zu einem Princip der größtmöglichen Einheit der Erſcheinungen, als deren oberſter Grund, dienen ſoll, und ihr in der Welt niemals dahin gelangen könnt, weil die zweyte Regel euch gebietet, alle empiriſche Urſachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzuſehen.

Die Philoſophen des Alterthums ſehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als urſprünglich und nothwendig an. Würden ſie aber die Materie nicht als Subſtratum der Erſcheinungen reſpectiv, ſondern an ſich ſelbſt ihrem Daſeyn nach betrachtet haben, ſo wäre die Idee der abſoluten Nothwendigkeit ſogleich verſchwunden. Denn es iſt nichts, was die Vernunft an dieſes Daſeyn ſchlechthin bindet, ſondern ſie kann ſolches, jederzeit und ohne Widerſtreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die abſolute Nothwendigkeit.

Es mußte alſo bey dieſer Ueberredung ein gewiſſes regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That iſt auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zuſammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberſte empiriſche Principium der Einheit der Erſcheinungen, und hat, ſo fern als es empiriſch unbedingt iſt, eine Eigenſchaft des regulativen Princips an ſich. Gleichwol da jede Beſtimmung der Materie, welche das Reale derſelben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) iſt, die ihre Urſache haben muß, und daher immer noch abgeleitet iſt, ſo ſchickt ſich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Weſens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenſchaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig iſt, und alſo an ſich aufgehoben werden kann, hiemit aber das ganze Daſeyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieſes aber nicht geſchähe, wir den höchſten Grund der Einheit empiriſch erreicht haben würden, welches durch das zweyte regulative Princip verboten wird, ſo folgt: daß die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig iſt, zu der Idee eines nothwendigen Urweſens, als eines bloßen Princips der größten empiriſchen Einheit, nicht ſchicklich ſey, ſondern daß es außerhalb der Welt geſetzt werden müſſe, da wir denn die Erſcheinungen der Welt und ihr Daſeyn immer getroſt von anderen ableiten können, als ob es kein nothwendiges Weſen gäbe, und dennoch zu der Vollſtändigkeit der Ableitung unaufhörlich ſtreben können,

nen, als ob ein ſolches, als ein oberſter Grund, vorausgeſetzt wäre.

Das Ideal des höchſten Weſens iſt nach dieſen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus einer allgenugſamen nothwendigen Urſache entſpränge, um darauf die Regel einer ſyſtematiſchen und nach allgemeinen Geſetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derſelben zu gründen, und iſt nicht eine Behauptung einer an ſich nothwendigen Exiſtenz. Es iſt aber zugleich unvermeidlich, ſich, vermittelſt einer transſcendentalen Subreption, dieſes formale Princip als conſtitutiv vorzuſtellen, und ſich dieſe Einheit hypoſtatiſch zu denken. Denn, ſo wie der Raum, weil er alle Geſtalten, die lediglich verſchiedene Einſchränkungen deſſelben ſind, urſprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit iſt, dennoch eben darum für ein ſchlechterdings nothwendiges für ſich beſtehendes Etwas und einen a priori an ſich ſelbſt gegebenen Gegenſtand gehalten wird, ſo geht es auch ganz natürlich zu, daß, da die ſyſtematiſche Einheit der Natur auf keinerley Weiſe zum Princip des empiriſchen Gebrauchs unſerer Vernunft aufgeſtellet werden kann, als ſo fern wir die Idee eines allerrealeſten Weſens, als der oberſten Urſache, zum Grunde legen, dieſe Idee dadurch als ein wirklicher Gegenſtand, und dieſer wiederum, weil er die oberſte Bedingung iſt, als nothwendig vorgeſtellet, mithin ein regulatives Princip in ein conſtitutives verwandelt werde: welche Unterſchiebung ſich dadurch offenbart, daß, wenn ich nun dieſes oberſte Weſen, welches reſpectiv auf die Welt ſchlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für ſich betrachte, dieſe Nothwendigkeit keines Begriffs fähig iſt, und alſo nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypoſtatiſche Bedingung des Daſeyns, in meiner Vernunft anzutreffen geweſen ſeyn müſſe.

Des dritten Hauptſtücks
Sechſter Abſchnitt.
Von der
Unmöglichkeit des phyſicotheologiſchen Beweiſes.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daſeyn überhaupt, das, was gefodert wird, leiſten kann, ſo bleibt noch ein Mittel übrig, zu verſuchen, ob nicht eine beſtimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beſchaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns ſicher zur Ueberzeugung von dem Daſeyn eines höchſten Weſens verhelfen könne. Einen ſolchen Beweis würden wir den phyſicotheologiſchen nennen. Sollte dieſer auch unmöglich ſeyn: ſo iſt überall kein genugthuender Beweis aus bloß ſpeculativer Vernunft für das Daſeyn eines Weſens, welches unſerer transſcendentalen Idee entſpräche, möglich.

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einſehen, daß der Beſcheid auf dieſe Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemeſſen ſeyn ſollte? Darin beſteht eben das Eigenthümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transſcendentale Idee von einem nothwendigen allgenugſamen Urweſen iſt ſo überſchwenglich groß, ſo hoch über alles Empiriſche, das jederzeit bedingt iſt, erhaben, daß man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen ſolchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und ſtets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Geſetz irgend einer empiriſchen Syntheſis ein Beyſpiel oder dazu die mindeſte Leitung giebt, ſuchen wird.

Würde das höchſte Weſen in dieſer Kette der Bedingungen ſtehen, ſo würde es ſelbſt ein Glied der Reihe derſelben ſeyn, und, eben ſo, wie die niederen Glieder, denen es vorgeſetzt iſt, noch fernere Unterſuchung wegen ſeines noch höheren Grundes erfodern. Will man es dagegen von dieſer Kette trennen, und, als ein bloß intelligibeles Weſen, nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdenn wol ſchlagen, um zu demſelben zu gelangen? Da alle Geſetze des Ueberganges von Wirkungen zu Urſachen, ja alle Syntheſis und Erweiterung unſerer Erkenntniß überhaupt auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin bloß auf

Gegenſtände der Sinnenwelt geſtellt ſeyn und nur in Anſehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen ſo unermeßlichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag dieſe nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung deſſelben verfolgen, daß ſelbſt nach den Kenntniſſen, welche unſer ſchwacher Verſtand davon hat erwerben können, alle Sprache, über ſo viele und unabſehlichgroße Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen, und ſelbſt unſere Gedanken alle Begrenzung vermiſſen, ſo, daß ſich unſer Urtheil vom Ganzen in ein ſprachloſes, aber deſto beredteres Erſtaunen auflöſen muß. Allerwerts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmäßigkeit im Entſtehen oder Vergehen, und, indem nichts von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich befindet, ſo weiſet er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als ſeiner Urſache, welche gerade eben dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, daß auf ſolche Weiſe das ganze All im Abgrunde des Nichts verſinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb dieſem unendlichen Zufälligen, für ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig beſtehend, daſſelbe hielte, und als die Urſache ſeines Urſprungs ihm zugleich ſeine Fortdauer ſicherte. Dieſe höchſte Urſache (in Anſehung aller Dinge der Welt) wie groß ſoll man ſie ſich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte

halte nach, noch weniger wiſſen wir ihre Größe durch die Vergleichung mit allem, was möglich iſt, zu ſchätzen. Was hindert uns aber, daß, da wir einmal in Abſicht auf Cauſalität ein äußerſtes und oberſtes Weſen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche ſetzen ſollten? welches wir leicht, obzwar freylich nur durch den zarten Umriß eines abſtracten Begriffs, bewerkſtelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einigen Subſtanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorſtellen; welcher Begriff der Foderung unſerer Vernunft in der Erſparung der Principien günſtig, in ſich ſelbſt keinen Widerſprüchen unterworfen und ſelbſt der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine ſolche Idee auf Ordnung und Zweckmäßigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entſchiedene Art zuwider iſt.

Dieſer Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er iſt der älteſte, kläreſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene. Er belebt das Studium der Natur, ſo wie er ſelbſt von dieſem ſein Daſeyn hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Abſichten dahin, wo ſie unſere Beobachtung nicht von ſelbſt entdeckt hätte, und erweitert unſere Naturkenntniſſe durch den Leitfaden einer beſonderen Einheit, deren Princip außer der Natur iſt. Dieſe Kenntniſſe wirken aber wieder auf ihre Urſache, nemlich die veranlaſſende Idee, zurück, und vermehren den Glauben an einen höchſten Urheber bis zu einer unwiderſtehlichen Ueberzeugung.

Es würde daher nicht allein troſtlos, ſondern auch ganz umſonſt ſeyn, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende, obzwar nur empiriſche Beweisgründe, unabläſſig gehoben wird, kann durch keine Zweifel ſubtiler abgezogener Speculation ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von Größe zu Größe bis zur allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmäßigkeit und Nützlichkeit dieſes Verfahrens nichts einzuwenden, ſondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, ſo können wir darum doch die Anſprüche nicht billigen, welche dieſe Beweisart auf apodictiſche Gewißheit und auf einen gar keiner Gunſt oder fremden Unterſtützung bedürftigen Beyfall machen möchte, und es kann der guten Sache keinesweges ſchaden, die dogmatiſche Sprache eines hohnſprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Beſcheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden

Glaubens, herabzuſtimmen. Ich behaupte demnach, daß der phyſicotheologiſche Beweis das Daſeyn eines höchſten Weſens niemals allein darthun könne, ſondern es jederzeit dem ontologiſchen (welchem er nur zur Introduction dient) überlaſſen müſſe, dieſen Mangel zu ergänzen, mithin dieſer immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein ſpeculativer Beweis ſtattfindet) enthalte, den keine menſchliche Vernunft vorbeygehen kann.

Die Hauptmomente des gedachten phyſiſchtheologiſchen Beweiſes ſind folgende: 1) In der Welt finden ſich allerwerts deutliche Zeichen einer Anordnung nach beſtimmter Abſicht, mit großer Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeſchreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts ſowol, als auch unbegrenzter Größe des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt iſt dieſe zweckmäßige Anordnung ganz fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verſchiedener Dinge konnte von ſelbſt, durch ſo vielerley ſich vereinigende Mittel zu beſtimmten Endabſichten nicht zuſammenſtimmen, wären ſie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es exiſtirt alſo eine erhabene und weiſe Urſache (oder mehrere), die nicht bloß, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, ſondern, als Intelligenz, durch Freyheit die Urſache der Welt ſeyn muß. 4) Die Einheit derſelben läßt ſich aus der Einheit der wechſelſeitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem

nem künſtlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unſere Beobachtung reicht, mit Gewißheit, weiterhin aber, nach allen Grundſätzen der Analogie, mit Wahrſcheinlichkeit ſchließen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluß zu chicaniren, da ſie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menſchliche Kunſt hervorbringt, wenn ſie der Natur Gewalt thut, und ſie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, ſondern ſich in die unſrigen zu ſchmiegen, (der Aehnlichkeit derſelben mit Häuſern, Schiffen, Uhren,) ſchließt, es werde eben eine ſolche Cauſalität, nemlich Verſtand und Wille, bey ihr zum Grunde liegen, wenn ſie die innere Möglichkeit der freywirkenden Natur (die alle Kunſt und vielleicht ſelbſt ſogar die Vernunft zuerſt möglich macht), noch von einer anderen obgleich übermenſchlichen Kunſt ableitet, welche Schlußart vielleicht die ſchärfſte transſc. Critik nicht aushalten dürfte; muß man doch geſtehen, daß, wenn wir einmal eine Urſache nennen ſollen, wir hier nicht ſicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmäßigen Erzeugungen, die die einzigen ſind, wovon uns die Urſachen und Wirkungsart völlig bekannt ſind, verfahren können. Die Vernunft würde es bey ſich ſelbſt nicht verantworten können, wenn ſie von der Cauſalität, die ſie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die ſie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach dieſem Schluſſe müßte die Zweckmäßigkeit und Wohlgereimtheit ſo vieler Naturanſtalten bloß die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Subſtanz in der Welt beweiſen; denn zu dem letzteren würde noch erfodert werden, daß bewieſen werden könnte, die Dinge der Welt wären an ſich ſelbſt zu dergleichen Ordnung und Einſtimmung, nach allgemeinen Geſetzen, untauglich, wenn ſie nicht, ſelbſt ihrer Subſtanz nach, das Product einer höchſten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menſchlicher Kunſt, erfodert werden würden. Der Beweis könnte alſo höchſtens einen Weltbaumeiſter, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer ſehr eingeſchränkt wäre, aber nicht einen Weltſchöpfer, deſſen Idee alles unterworfen iſt, darthun, welches zu der großen Abſicht, die man vor Augen hat, nemlich ein allgenugſames Urweſen zu beweiſen, bey weitem nicht hinreichend iſt. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie ſelbſt beweiſen, ſo müßten wir zu einem transſcendentalen Argumente unſere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden ſollen.

Der Schluß gehet alſo von der in der Welt ſo durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmäßigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daſeyn einer ihr proportionirten Urſache. Der Begriff dieſer Urſache aber muß uns etwas ganz Beſtimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann alſo kein anderer ſeyn, als der von einem Weſen, das alle Macht, Weisheit ꝛc., mit einem Worte alle Vollkommenheit, als ein allgenugſames Weſen, beſitzt. Denn die Prädicate von ſehr großer, von erſtaunlicher, von unermeßlicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen beſtimmten Begriff, und ſagen eigentlich nicht, was das Ding an ſich ſelbſt ſey, ſondern ſind nur Verhältnißvorſtellungen von der Größe des Gegenſtandes, den der Beobachter (der Welt) mit ſich ſelbſt und ſeiner Faſſungskraft vergleicht, und die gleich hochpreiſend ausfallen, man mag den Gegenſtand vergrößern, oder das beobachtende Subject in Verhältniß auf ihn kleiner machen. Wo es auf Größe (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da giebt es keinen beſtimmten Begriff, als den, ſo die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All (omnitudo) der Realität iſt im Begriffe durchgängig beſtimmt.

Nun will ich nicht hoffen, daß ſich jemand unterwinden ſollte, das Verhältniß der von ihm beobachteten Weltgröße (nach Umfang ſowol als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchſten Weisheit, der Welteinheit zur abſoluten Einheit des Urhebers ꝛc. einzuſehen. Alſo kann die Phyſicotheologie keinen beſtimmten Begriff von der oberſten Welturſache geben, und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen ſoll, nicht hinreichend ſeyn.

Der Schritt zu der abſoluten Totalität iſt durch den empiriſchen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im phyſiſchtheologiſchen Beweiſe. Welches Mittels bedient man ſich alſo wol, über eine ſo weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Größe der Weisheit, der Macht ꝛc. des Welturhebers gelanget iſt, und nicht weiter kommen kann, ſo verläßt man auf einmal dieſes durch empiriſche Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt geſchloſſenen Zufälligkeit derſelben. Von dieſer Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transſcendentale Begriffe, zum Daſeyn eines Schlechthinnothwendigen, und von dem Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit der erſten Urſache auf den durchgängig beſtimmten oder beſtimmenden Begriff deſſelben, nemlich einer allbefaſſenden Realität. Alſo blieb der phyſiſchtheologiſche Beweis in ſeiner Unternehmung ſtecken, ſprang in dieſer Verlegenheit plötzlich zu dem cosmologiſchen Beweiſe über, und da dieſer nur ein verſteckter ontologiſcher Beweis iſt, ſo vollführte er ſeine Abſicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtſchaft mit dieſer abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweiſe aus Erfahrung ausgeſetzt hatte.

Die Phyſicotheologen haben alſo gar nicht Urſache, gegen die transſcendentale Beweisart ſo ſpröde zu thun, und auf ſie mit dem Eigendünkel hellſehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finſterer Grübler, herabzuſehen. Denn, wenn ſie ſich nur ſelbſt prüfen wollten, ſo würden ſie finden, daß, nachdem ſie eine gute Strecke auf dem

Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen ſind, und ſich gleichwol immer noch eben ſo weit von dem Gegenſtande ſehen, der ihrer Vernunft entgegen ſcheint, ſie plötzlich dieſen Boden verlaſſen, und ins Reich bloßer Möglichkeiten übergehen, wo ſie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was ſich aller ihrer empiriſchen Nachſuchung entzogen hatte. Nachdem ſie endlich durch einen ſo mächtigen Sprung feſten Fuß gefaßt zu haben vermeynen, ſo verbreiten ſie den nunmehr beſtimmten Begriff (in deſſen Beſitz ſie, ohne zu wiſſen wie, gekommen ſind,) über das ganze Feld der Schöpfung, und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich genug, und weit unter der Würde ſeines Gegenſtandes, durch Erfahrung, ohne doch geſtehen zu wollen, daß ſie zu dieſer Kenntniß oder Vorausſetzung durch einen andern Fußſteig, als den der Erfahrung, gelanget ſind.

So liegt demnach dem phyſicotheologiſchen Beweiſe der cosmologiſche, dieſem aber der ontologiſche Beweis, vom Daſeyn eines einigen Urweſens als höchſten Weſens, zum Grunde, und da außer dieſen dreien Wegen keiner mehr der ſpeculativen Vernunft offen iſt, ſo iſt der ontologiſche Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem ſo weit über allen empiriſchen Verſtandesgebrauch erhabenen Satze möglich iſt.

Des dritten Hauptſtücks

Siebenter Abſchnitt.

Critik aller Theologie aus ſpeculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniß der Urweſens verſtehe, ſo iſt ſie entweder die aus bloßer Vernunft (theologia rationalis) oder aus Offenbarung (**revelata**). Die erſtere denkt ſich nun ihren Gegenſtand entweder bloß durch reine Vernunft, vermittelſt lauter transſcendentaler Begriffe, (ens originarium, realiſſimum, **ens entium**,) und heißt die transſcendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den ſie aus der Natur (unſerer Seele) entlehnt, als die höchſte Intelligenz, und müßte die **natürliche** Theologie heißen. Der, ſo allein eine transſcendentale Theologie einräumt, wird **Deiſt**, der, ſo auch eine natürliche Theologie annimmt, **Theiſt** genannt. Der erſtere giebt zu, daß wir allenfalls das Daſeyn eines Urweſens durch bloße Vernunft erkennen können, wovon aber unſer Begriff bloß transſcendental ſey, nemlich nur als von einem Weſen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher beſtimmen kann. Der zweyte behauptet, die Vernunft ſey im Stande, den Gegenſtand nach der Analogie mit der Natur näher zu beſtimmen, nemlich als ein Weſen, das durch Verſtand und Freyheit den Urgrund aller anderen Dinge in ſich enthalte. Jener ſtellet ſich alſo unter demſelben bloß eine **Welturſache**, (ob durch die

Nothwendigkeit ſeiner Natur, oder durch Freyheit, bleibt unentſchieden,) dieſer einen **Welturheber** vor.

Die transſcendentale Theologie iſt entweder diejenige, welche das Daſeyn des Urweſens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu ſie gehöret, etwas näher zu beſtimmen,) abzuleiten gedenkt, und heißt **Cosmotheologie**, oder glaubt durch bloße Begriffe, ohne Beihülfe der mindeſten Erfahrung, ſein Daſeyn zu erkennen, und wird **Ontotheologie** genannt.

Die **natürliche Theologie** ſchließt auf die Eigenſchaften und das Daſeyn eines Welturhebers, aus der Beſchaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieſer Welt angetroffen wird, in welcher zweyerley Cauſalität und deren Regel angenommen werden muß, nemlich Natur und Freyheit. Daher ſteigt' ſie von dieſer Welt zur höchſten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller ſittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im erſteren Falle heißt ſie **Phyſicotheologie**, im letzten **Moraltheologie** *).

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freyheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt, und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könnte man, nach der Strenge, dem **Deiſten** allen Glauben an Gott abſprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens, oder oberſten Urſache, übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getrauet, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, ſo iſt es gelinder und billiger, zu ſagen: der **Deiſt** glaube einen **Gott**, der **Theiſt** aber einen **lebendigen Gott** (ſummam intelligentiam). Jetzt wollen wir die möglichen Quellen aller dieſer Verſuche der Vernunft aufſuchen.

---

*) Nicht theologiſche Moral; denn die enthält ſittliche Geſetze, welche das Daſeyn eines höchſten Weltregierers vorausſetzen, da hingegen die Moraltheologie eine Ueberzeugung vom Daſeyn eines höchſten Weſens iſt, welche ſich auf ſittliche Geſetze gründet.

Ich begnüge mich hier, die theoretiſche Erkenntniß durch eine ſolche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da iſt, die practiſche aber, dadurch ich mir vorſtelle, was daſeyn ſoll. Dieſemnach iſt der theoretiſche Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich a priori (als nothwendig) erkenne, daß etwas ſey; der practiſche aber, durch den a priori erkannt wird, was geſchehen ſolle. Wenn nun entweder, daß etwas ſey, oder geſchehen ſolle, ungezweifelt gewiß, aber doch nur bedingt iſt: ſo kann doch entweder eine gewiſſe beſtimmte Bedingung dazu ſchlechthin nothwendig ſeyn, oder ſie kann nur als beliebig und zufällig vorausgeſetzt werden. Im erſteren Falle wird die Bedingung poſtulirt (per theſin), im zweiten ſupponirt (per hypotheſin). Da es practiſche Geſetze giebt, die ſchlechthin nothwendig ſind (die moraliſche), ſo muß, wenn dieſe irgend ein Daſeyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig vorausſetzen, dieſes Daſeyn poſtulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf dieſe beſtimmte Bedingung geht, ſelbſt a priori als ſchlechterdingsnothwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moraliſchen Geſetzen zeigen, daß ſie das Daſeyn eines höchſten Weſens nicht bloß vorausſetzen, ſondern auch, da ſie in anderweitiger Betrachtung ſchlechterdings nothwendig ſind, es mit Recht, aber freilich nur practiſch, poſtuliren; jetzt ſetzen wir dieſe Schlußart noch bey Seite.

Da, wenn bloß von dem, was da iſt, (nicht, was ſeyn ſoll,) die Rede iſt, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht wird, ſo kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als ſchlechthinnothwendig erkannt werden, ſondern dient nur als eine reſpectivnothwendige, oder vielmehr nöthige, an ſich ſelbſt aber und a priori willkührliche Vorausſetzung zum Vernunfterkenntniß des Bedingten. Soll alſo die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretiſchen Erkenntniſſe erkannt werden, ſo könnte dieſes allein aus Begriffen a priori geſchehen, niemals aber als einer Urſache, in Beziehung auf ein Daſeyn, das durch Erfahrung gegeben iſt.

Eine theoretiſche Erkenntniß iſt ſpeculativ, wenn ſie auf einen Gegenſtand, oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniß entgegengeſetzt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Der Grundſatz, von dem, was geſchieht, (dem Empiriſchzufälligen,) als Wirkung, auf eine Urſache zu ſchließen, iſt ein Princip der Naturerkenntniß, aber nicht der ſpeculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundſatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abſtrahirt, und, indem man alles Empiriſche wegläßt, ihn vom Zufälligen überhaupt ausſagen will, ſo bleibt nicht die mindeſte Rechtfertigung eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes übrig, um daraus zu erſehen, wie ich von etwas, was da iſt, zu etwas davon ganz Verſchiedenem (genannt Urſache) übergehen könne; ja der Begriff einer Urſache verliehrt eben ſo, wie des Zufälligen, in ſolchem bloß ſpeculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren objective Realität ſich in concreto begreiflich machen laſſe.

Wenn man nun vom Daſeyn der Dinge in der Welt auf ihre Urſache ſchließt, ſo gehört dieſes nicht zum natürlichen, ſondern zum ſpeculativen Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge ſelbſt (Subſtanzen), ſondern nur das, was geſchieht, alſo ihre Zuſtände, als empiriſch zufällig, auf irgend eine Urſache bezieht; daß die Subſtanz ſelbſt (die Materie) dem Daſeyn nach zufällig ſey, würde ein bloß ſpeculatives Vernunfterkenntniß ſeyn müſſen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechſel derſelben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Urſache ſchließen, die von der Welt gänzlich unterſchieden iſt; ſo würde dieſes wiederum ein Urtheil der bloß ſpeculativen Vernunft ſeyn, weil der Gegenſtand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung iſt. Aber alsdenn würde der Grundſatz der Cauſalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt, und außer demſelben ohne Gebrauch, ja ſelbſt ohne Bedeutung iſt, von ſeiner Beſtimmung gänzlich abgebracht.

Ich behaupte nun, daß alle Verſuche eines bloß ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft in Anſehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beſchaffenheit nach null und nichtig ſind; daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moraliſche Geſetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle ſynthetiſche Grundſätze des Verſtandes ſind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntniß eines höchſten Weſens aber wird ein transſcendenter Gebrauch derſelben erfodert, wozu unſer Verſtand gar nicht ausgerüſtet iſt. Soll das empiriſchgültige Geſetz der Cauſalität zu dem Urweſen führen, ſo müßte dieſes in die Kette der Gegenſtände der Erfahrung mitgehören; alsdenn wäre es aber, wie alle Erſcheinungen, ſelbſt wiederum bedingt. Erlaubte man aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittelſt des dynamiſchen Geſetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Urſachen; welchen Begriff kann uns dieſes Verfahren verſchaffen? Bey weitem keinen Begriff von einem höchſten Weſen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniß von ihrer Urſache ablegen ſoll) darreicht. Soll es uns erlaubt ſeyn, bloß, um in unſerer Vernunft nichts Leeres übrig zu laſſen, dieſen Mangel der völligen Beſtimmung durch eine bloße Idee der höchſten Vollkommenheit und urſprünglichen Nothwendigkeit auszufüllen: ſo kann dieſes zwar aus Gunſt eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderſtehlichen Beweiſes gefodert werden. Der phyſiſchtheologiſche Beweis könnte alſo vielleicht wol anderen Beweiſen (wenn ſolche zu haben ſind) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anſchauung verknüpft: für ſich ſelbſt aber bereitet er mehr den Verſtand zur theologiſchen Erkenntniß vor, und giebt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als daß er allein das Geſchäffte vollenden könnte.

Man ſieht alſo hieraus wol, daß transſcendentale Fragen nur transſcendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen a priori ohne die mindeſte empiriſche Beymiſchung, erlauben. Die Frage iſt hier aber offenbar ſynthetiſch und verlangt eine Erweiterung unſerer Erkenntniß über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, nemlich zu dem Daſeyn eines Weſens, das unſerer bloßen Idee entſprechen ſoll, der niemals irgend eine Erfahrung gleichkommen kann. Nun iſt, nach unſeren obigen Beweiſen, alle ſynthetiſche Erkenntniß a priori nur dadurch möglich, daß ſie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundſätze ſind alſo nur von immanenter Gültigkeit, d. i. ſie beziehen ſich lediglich auf Gegenſtände empiriſcher Erkenntniß, oder Erſcheinungen. Alſo wird auch durch transſcendentales Verfahren in Abſicht auf die Theologie einer bloß ſpeculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wollte man aber lieber alle obige Beweiſe der Analytik in Zweifel ziehen, als ſich die Ueberredung von dem Gewichte der ſo lange gebrauchten Beweisgründe rauben laſſen; ſo kann man ſich doch nicht weigern, der Auffoderung ein Genüge zu thun, wenn ich verlange, man ſolle ſich wenigſtens darüber rechtfertigen, wie und vermittelſt welcher Erleuchtung man ſich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht bloßer Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweiſen, oder ausgebeſſerter Arbeit alter Beweiſe, würde ich bitten mich zu verſchonen. Denn, ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle bloß ſpeculative Beweiſe auf einen einzigen, nemlich den ontologiſchen, hinauslaufen, und ich alſo eben nicht fürchten darf, ſonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatiſchen Verfechter jener ſinnenfreien Vernunft beläſtigt zu werden; obgleich ich überdem auch, ohne mich darum ſehr ſtreitbar zu dünken, die Ausfoderung nicht ausſchlagen will, in jedem Verſuche dieſer Art den Fehlſchluß aufzudecken, und dadurch ſeine Anmaßung zu vereiteln: ſo wird daher doch die Hoffnung beſſeren Glücks bey denen, welche einmal dogmatiſcher Ueberredungen gewohnt ſind, niemals völlig aufgehoben, und ich halte mich daher an der einzigen billigen Foderung, daß man ſich allgemein und aus der Natur des menſchlichen Verſtandes, ſamt allen übrigen Erkenntnißquellen, darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, ſein Erkenntniß ganz und gar a priori zu erweitern, und bis dahin zu erſtrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns ſelbſt ausgedachten Begriffe ſeine objective Realität zu verſichern. Wie der Verſtand auch zu dieſem Begriffe gelanget ſeyn mag, ſo kann doch das Daſeyn des Gegenſtandes deſſelben nicht analytiſch in demſelben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniß der Exiſtenz des Objects beſteht, daß dieſes außer dem Gedanken an ſich ſelbſt geſetzt iſt. Es iſt aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von ſelbſt hinaus zu gehen, und, ohne daß man der empiriſchen Verknüpfung folgt, (wodurch aber jederzeit nur Erſcheinungen gegeben werden,) zu Entdeckung neuer Gegenſtände und überſchwenglicher Weſen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloß ſpeculativen Gebrauche zu dieſer ſo großen Abſicht bey weitem nicht zulänglich iſt, nemlich zum Daſeyn eines oberſten Weſens zu gelangen; ſo hat ſie doch darin ſehr großen

Nutzen, die Erkenntniß deſſelben, im Fall ſie anders woher geſchöpft werden könnte, zu berichtigen, mit ſich ſelbſt und jeder intelligibelen Abſicht einſtimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urweſens zuwider ſeyn möchte, und aller Beimiſchung empiriſcher Einſchränkungen zu reinigen.

Die transſcendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche, und iſt eine beſtändige Cenſur unſerer Vernunft, wenn ſie bloß mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transſcendentales Richtmaaß zulaſſen. Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht practiſcher Beziehung, die Vorausſetzung eines höchſten und allgenugſamen Weſens, als oberſter Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: ſo wäre es von der größten Wichtigkeit, dieſen Begriff auf ſeiner transſcendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealeſten Weſens, genau zu beſtimmen, und, was der höchſten Realität zuwider iſt, was zur bloßen Erſcheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verſtande) gehört, wegzuſchaffen, und zugleich alle entgegengeſetzte Behauptungen, ſie mögen nun atheiſtiſch, oder deiſtiſch, oder anthropomorphiſtiſch ſeyn, aus dem Wege zu räumen; welches in einer ſolchen critiſchen Behandlung ſehr leicht iſt, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft, in Anſehung der Behauptung des Daſeyns eines dergleichen

Weſens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen. Denn, wo will jemand durch reine Speculation der Vernunft die Einſicht hernehmen, daß es kein höchſtes Weſen, als Urgrund von Allem, gebe, oder daß ihm keine von den Eigenſchaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogiſch mit den dynamiſchen Realitäten eines denkenden Weſens, uns vorſtellen, oder daß ſie, in dem letzteren Falle, auch allen Einſchränkungen unterworfen ſeyn müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.

Das höchſte Weſen bleibt alſo für den bloß ſpeculativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreyes Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menſchliche Erkenntniß ſchließt und krönet, deſſen objective Realität auf dieſem Wege zwar nicht bewieſen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moraltheologie geben ſollte, die dieſen Mangel ergänzen kann, ſo beweiſet alsdenn die vorher nur problematiſche transſcendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Beſtimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Cenſur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuſchten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einſtimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daſeyn außer der Welt (nicht als Weltſeele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht ꝛc. ſind lauter transſcendentale Prädicate, und daher kann der gereinigte Begriff derſelben, den eine jede Theologie ſo ſehr nöthig hat, bloß aus der transſcendentalen gezogen werden.

Anhang
zur transſcendentalen Dialectik.
Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialectiſchen Verſuche der reinen Vernunft beſtätigt nicht allein, was wir ſchon in der transſcendentalen Analytik bewieſen, nemlich daß alle unſere Schlüſſe, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos ſeyn; ſondern er lehrt uns zugleich dieſes beſondere: daß die menſchliche Vernunft dabey einen natürlichen Hang habe, dieſe Grenze zu überſchreiten, daß transſcendentale Ideen ihr eben ſo natürlich ſeyn, als dem Verſtande die Categorien, obgleich mit dem Unterſchiede, daß, ſo wie die leztern zur Wahrheit, d. i. der Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit dem Objecte führen, die erſtern einen bloßen, aber unwiderſtehlichen Schein bewirken, deſſen Täuſchung man kaum durch die ſchärfſte Critik abhalten kann.

Alles, was in der Natur unſerer Kräfte gegründet iſt, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derſelben einſtimmig ſeyn, wenn wir nur einen gewiſſen

Mißverſtand verhüten und die eigentliche Richtung derſelben ausfindig machen können. Alſo werden die transſcendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und ſie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, ſie transſcendent in der Anwendung und eben darum trüglich ſeyn können. Denn nicht die Idee an ſich ſelbſt, ſondern bloß ihr Gebrauch kann; entweder in Anſehung der geſamten möglichen Erfahrung überfliegend (transſcendent), oder einheimiſch (immanent) ſeyn, nachdem man ſie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entſprechenden Gegenſtand, oder nur auf den Verſtandesgebrauch überhaupt, in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, richtet, und alle Fehler der Subreption ſind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verſtande oder der Vernunft zuzuſchreiben.

Die Vernunft bezieht ſich niemals geradezu auf einen Gegenſtand, ſondern lediglich auf den Verſtand, und vermittelſt deſſelben auf ihren eigenen empiriſchen Gebrauch, ſchafft alſo keine Begriffe (von Objecten), ſondern ordnet ſie nur, und giebt ihnen diejenige Einheit, welche ſie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verſtand gar nicht ſieht, ſondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwerts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat alſo eigentlich nur den Verſtand und deſſen zweckmäßige Anſtellung zum Gegenſtande, und wie dieſer das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, ſo vereinigt jene ihrerſeits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem ſie eine gewiſſe collective Einheit zum Ziele der Verſtandeshandlungen ſetzt, welche ſonſt nur mit der diſtributiven Einheit beſchäfftigt ſind.

Ich behaupte demnach: die transſcendentalen Ideen ſind niemals von conſtitutivem Gebrauche, ſo, daß dadurch Begriffe gewiſſer Gegenſtände gegeben würden, und in dem Falle, daß man ſie ſo verſteht, ſind es bloß vernünftelnde (dialectiſche) Begriffe. Dagegen aber haben ſie einen vortrefflichen und unentbehrlichnothwendigen regulativen Gebrauch, nemlich den Verſtand zu einem gewiſſen Ziele zu richten, in Ausſicht auf welches die Richtungslinien aller ſeiner Regeln in einen Punct zuſammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punct iſt, aus welchem die Verſtandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verſchaffen. Nun entſpringt uns zwar hieraus die Täuſchung, als wenn dieſe Richtungslinien von einem Gegenſtande ſelbſt, der außer dem Felde empiriſchmöglicher Erkenntniß läge, ausgeſchloſſen wären (ſo wie die Objecte hinter der Spiegelfläche geſehen werden), allein dieſe Illuſion (welche man doch hindern kann, daß ſie nicht betriegt,) iſt gleichwol unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenſtänden, die uns vor Augen ſind, auch diejenigen zugleich ſehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unſerem Falle, den Verſtand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der geſamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußerſten Erweiterung abrichten wollen.

Ueberſehen wir unſere Verſtandeserkenntniſſe in ihrem ganzen Umfange, ſo finden wir, daß dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen ſucht, das Syſtematiſche der Erkenntniß ſey, d. i. der Zuſammenhang derſelben aus einem Princip. Dieſe Vernunfteinheit ſetzt jederzeit eine Idee voraus, nemlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der beſtimmten Erkenntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile ſeine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu beſtimmen. Dieſe Idee poſtulirt demnach vollſtändige Einheit der Verſtandeserkenntniß, wodurch dieſe nicht bloß ein zufälliges Aggregat, ſondern ein nach nothwendigen Geſetzen zuſammenhangendes Syſtem wird. Man kann eigentlich nicht ſagen, daß dieſe Idee ein Begriff vom Objecte ſey, ſondern von der durchgängigen Einheit dieſer Begriffe, ſo fern dieſelbe dem Verſtande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geſchöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach dieſen Ideen, und halten unſere Erkenntniß für mangelhaft, ſo lange ſie denſelben nicht adäquat iſt. Man geſteht: daß ſich ſchwerlich reine Erde, reines Waſſer, reine Luft ꝛc. finde. Gleichwol hat man die Begriffe davon doch nöthig (die alſo, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Urſprung haben), um den Antheil, den jede dieſer Natururſachen an der Erſcheinung hat, gehörig zu beſtimmen, und ſo bringt man alle Materien auf die Erden (gleichſam die bloße Laſt), Salze und brennliche Weſen (als die Kraft), endlich auf Waſſer und Luft als Vehikeln (gleichſam Maſchinen, vermittelſt deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemiſchen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewol man ſich nicht wirklich ſo ausdrückt, ſo iſt doch ein ſolcher Einfluß der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforſcher ſehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen iſt, das Beſondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, ſo iſt entweder das Allgemeine ſchon an ſich gewiß und gegeben, und alsdenn erfodert es nur Urtheilskraft zur Subſumtion, und das Beſondere wird dadurch nothwendig beſtimmt. Dieſes will ich den apodictiſchen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematiſch angenommen, und iſt eine bloße Idee, das Beſondere iſt gewiß, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieſer Folge iſt noch ein Problem; ſo werden mehrere beſondere Fälle, die insgeſamt gewiß ſind, an der Regel verſucht, ob ſie daraus fließen, und in dieſem Falle, wenn es den Anſchein hat, daß alle anzugebende beſondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieſer aber nachher auf alle Fälle, die auch an ſich nicht gegeben ſind, geſchloſſen. Dieſen will ich den hypothetiſchen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematiſcher Begriffe, iſt eigentlich nicht conſtitutiv, nemlich nicht ſo beſchaffen, daß dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypotheſe angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wiſſen, die, indem ſie aus demſelben angenommenen Grundſatze folgen, ſeine Allgemeinheit beweiſen? Sondern er iſt nur regulativ, um dadurch, ſo weit als es möglich iſt, Einheit in die beſonderen Erkenntniſſe zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

Der hypothetiſche Vernunftgebrauch geht alſo auf die ſyſtematiſche Einheit der Verſtandeserkenntniſſe, dieſe aber iſt der Probirſtein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt iſt die ſyſtematiſche Einheit (als bloße Idee) lediglich nur projectirte Einheit, die man an ſich nicht als gegeben, ſondern nur als Problem anſehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und beſonderen Verſtandesgebrauche ein Principium zu finden, und dieſen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben ſind, zu leiten und zuſammenhängend zu machen.

Man ſiehet aber hieraus nur, daß die ſyſtematiſche oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verſtandeserkenntniß ein logiſches Princip ſey, um, da wo der Verſtand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verſchiedenheit ſeiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (ſyſtematiſche) und dadurch Zuſammenhang zu verſchaffen, ſo weit als es ſich thun läßt. Ob aber die Beſchaffenheit der Gegenſtände, oder die Natur des Verſtandes, der ſie als ſolche erkennt, an ſich zur ſyſtematiſchen Einheit beſtimmt ſey, und ob man dieſe a priori, auch ohne Rückſicht auf ein ſolches Intereſſe der Vernunft in gewiſſer Maaße poſtuliren, und alſo ſagen könne: alle mögliche Verſtandeserkenntniſſe (darunter die empiriſchen) haben Vernunfteinheit, und ſtehen unter gemeinſchaftlichen Principien, woraus ſie, unerachtet ihrer Verſchiedenheit, abgeleitet werden können; das würde ein transſcendentaler Grundſatz der Vernunft ſeyn, welcher die ſyſtematiſche Einheit nicht bloß ſubjectiv- und logiſch-, als Methode, ſondern objectivnothwendig machen würde.

Wir wollen dieſes durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verſchiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verſtandes gehöret auch die der Cauſalität einer Subſtanz, welche Kraft genannt wird. Die verſchiedenen Erſcheinungen eben derſelben Subſtanz zeigen beym erſten Anblicke ſo viel Ungleichartigkeit, daß man daher anfänglich beynahe ſo vielerley Kräfte derſelben annehmen muß, als Wirkungen ſich hervorthun, wie in dem menſchlichen Gemüthe die Empfindung, Bewußtſeyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, Luſt, Begierde u. ſ. w. Anfänglich gebietet eine logiſche Maxime dieſe anſcheinende Verſchiedenheit ſo viel als möglich dadurch zu verringern, daß man durch Vergleichung die verſteckte Identität entdecke, und nachſehe, ob nicht Einbildung, mit Bewußtſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſey. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, iſt wenigſtens das Problem einer ſyſtematiſchen Vorſtellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logiſche Vernunftprincip erfodert dieſe Einheit ſo weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erſcheinungen der einen und anderen Kraft unter ſich identiſch gefunden werden, deſto wahrſcheinlicher wird es, daß ſie nichts, als verſchiedene Aeußerungen einer und derſelben Kraft ſeyn, welche (comparativ) ihre Grundkraft heißen kann. Eben ſo verfährt man mit den übrigen.

Die comparativen Grundkräfte müſſen wiederum unter einander verglichen werden, um ſie dadurch, daß man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen d. i. abſoluten Grundkraft nahe zu bringen. Dieſe Vernunfteinheit aber iſt bloß hypothetiſch. Man behauptet nicht, daß eine ſolche in der That angetroffen werden müſſe, ſondern, daß man ſie zu Gunſten der Vernunft, nemlich zu Errichtung gewiſſer Principien, für die mancherley Regeln, die die Erfahrung an die Hand geben mag, ſuchen, und, wo es ſich thun läßt, auf ſolche Weiſe ſyſtematiſche Einheit ins Erkenntniß bringen müſſe.

Es zeigt ſich aber, wenn man auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes Acht hat, daß dieſe Idee einer Grundkraft überhaupt, nicht bloß als Problem zum hypothetiſchen Gebrauche beſtimmt ſey, ſondern objective Realität vorgebe, dadurch die ſyſtematiſche Einheit der mancherley Kräfte einer Subſtanz poſtuliret und ein apodictiſches Vernunftprincip errichtet wird. Denn, ohne daß wir einmal die Einhelligkeit der mancherley Kräfte verſucht haben, ja ſelbſt wenn es uns nach allen Verſuchen mißlingt, ſie zu entdecken, ſetzen wir doch voraus: es werde eine ſolche anzutreffen ſeyn, und dieſes nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Subſtanz, ſondern, wo ſo gar viele, obzwar in gewiſſem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, und die Erſparung der Principien nicht bloß ein öconomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern inneres Geſetz der Natur wird.

In der That iſt auch nicht abzuſehen, wie ein logiſches Princip der Vernunfteinheit der Regeln ſtattfinden könne, wenn nicht ein transſcendentales vorausgeſetzt würde, durch welches eine ſolche ſyſtematiſche Einheit, als den Objecten ſelbſt anhängend, a priori als nothwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugniß kann die Vernunft im logiſchen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine bloß verſteckte Einheit zu behandeln, und ſie aus irgend einer Grundkraft, ſo viel an ihr iſt, abzuleiten, wenn es ihr freyſtände zuzugeben, daß es eben ſo wol möglich ſey, alle Kräfte wären ungleichartig, und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäß? denn alsdenn würde ſie gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſetzte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche. Auch kann man nicht ſagen, ſie habe zuvor von der zufälligen Beſchaffenheit der Natur dieſe Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Geſetz der Vernunft, ſie zu ſuchen, iſt nothwendig, weil wir ohne daſſelbe gar keine Vernunft, ohne dieſe aber keinen zuſammenhangenden Verſtandesgebrauch, und in deſſen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empiriſcher Wahrheit haben würden, und wir alſo in Anſehung des letzteren die ſyſtematiſche Einheit der Natur durchaus als objectivgültig und nothwendig vorausſetzen müſſen.

Wir finden dieſe tranſſcendentale Vorausſetzung auch auf eine bewundernswürdige Weiſe in den Grundſätzen der Philoſophen verſteckt, wiewol ſie ſolche darin nicht immer erkannt, oder ſich ſelbſt geſtanden haben. Daß alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausſchließen; daß die mancherley Arten nur als verſchiedentliche Beſtimmungen von wenigen Gattungen, dieſe aber von noch höheren Geſchlechtern ꝛc. behandelt werden müſſen; daß alſo eine gewiſſe ſyſtematiſche Einheit aller möglichen empiriſchen Begriffe, ſo fern ſie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, geſucht werden müſſe; iſt eine Schulregel oder logiſches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft ſtattfände, weil wir nur ſo fern vom Allgemeinen aufs Beſondere ſchließen können, als allgemeine Eigenſchaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die beſonderen ſtehen.

Daß aber auch in der Natur eine ſolche Einhelligkeit angetroffen werde, ſetzen die Philoſophen in der bekannten Schulregel voraus: daß man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müſſe (entia praeter neceſſitatem non eſſe multiplicanda). Dadurch wird geſagt: daß die Natur der Dinge ſelbſt zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anſcheinende unendliche Verſchiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenſchaften zu vermuthen, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Beſtimmung abgeleitet werden kann. Dieſer Einheit, ob ſie gleich eine bloße Idee iſt, iſt man zu allen Zeiten ſo eifrig nachgegangen, daß man eher Urſache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäßigen, als ſie aufzumuntern. Es war ſchon viel, daß die Scheidekünſtler alle Salze auf zwey Hauptgattungen, ſaure und laugenhafte, zurückführen konnten, ſie verſuchen ſogar auch dieſen Unterſchied bloß als eine Varietät oder verſchiedene Aeußerung eines und deſſelben Grundſtoffs anzuſehen. Die mancherley Arten von Erden (den Stoff der Steine und ſogar der Metalle) hat man nach und nach auf drey, endlich auf zwey, zu bringen geſucht; allein damit noch nicht zufrieden, können ſie ſich des Gedankens nicht entſchlagen, hinter dieſen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wol gar zu dieſen und den Salzen ein gemeinſchaftliches Princip zu vermuthen. Man möchte vielleicht glauben, dieſes ſey ein bloß öconomiſcher Handgriff der Vernunft, um ſich ſo viel als möglich Mühe zu erſparen, und ein hypothetiſcher Verſuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgeſetzten Erklärungsgrunde eben durch dieſe Einheit Wahrſcheinlichkeit giebt. Allein eine ſolche ſelbſtſüchtige Abſicht iſt ſehr leicht von der Idee zu unterſcheiden, nach welcher jedermann vorausſetzt, dieſe Vernunfteinheit ſey der Natur ſelbſt angemeſſen, und daß die Vernunft hier nicht bettele, ſondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieſer Einheit beſtimmen zu können.

Wäre unter den Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, eine ſo große Verſchiedenheit, ich will nicht ſagen der Form (denn darin mögen ſie einander ähnlich ſeyn), ſondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit exiſtirender Weſen nach, daß auch der allerſchärfſte menſchliche Verſtand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeſte Aehnlichkeit ausfündig machen könnte (ein Fall, der ſich wol denken läßt), ſo würde das logiſche Geſetz der Gattungen ganz und gar nicht ſtattfinden, und es würde ſelbſt kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja ſogar kein Verſtand ſtattfinden, als der es lediglich mit ſolchen zu thun hat. Das logiſche Princip der Gattungen ſetzt alſo ein transſcendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenſtände, die uns gegeben werden, verſtehe,) angewandt werden ſoll. Nach demſelben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht beſtimmen können), weil ohne dieſelbe keine empiriſche Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logiſchen Princip der Gattungen, welches Identität poſtulirt, ſteht ein anderes, nemlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheiten der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinſtimmung unter derſelben Gattung, bedarf, und es dem Verſtande zur Vorſchrift macht, auf dieſe nicht weniger als auf jene aufmerkſam zu ſeyn. Dieſer Grundſatz (der Scharfſinnigkeit, oder des Unterſcheidungsvermögens) ſchränkt den Leichtſinn des erſteren (des Witzes) ſehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe, einerſeits das Intereſſe des Umfanges (der Allgemeinheit) in Anſehung der Gattungen, andererſeits des Inhalts (der Beſtimmtheit), in Abſicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verſtand im erſteren Falle zwar viel unter ſeinen Begriffen, im zweyten aber deſto mehr in denſelben denkt. Auch äußert ſich dieſes an der ſehr verſchiedenen Denkungsart der Naturforſcher, deren einige (die vorzüglich ſpeculativ ſind), der Ungleichartigkeit gleichſam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinausſehen, die anderen (vorzüglich empiriſche Köpfe) die Natur unaufhörlich in ſo viel Mannigfaltigkeit zu ſpalten ſuchen, daß man beynahe die Hoffnung aufgeben müßte, ihre Erſcheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieſer letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logiſches Princip zum Grunde, welches die ſyſtematiſche Vollſtändigkeit aller Erkenntniſſe zur Abſicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten ſeyn mag, herabſteige, und auf ſolche Weiſe dem Syſtem Ausbreitung, wie im erſteren Falle, da ich zur Gattung aufſteige, Einfalt zu verſchaffen ſuche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, iſt eben ſo wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu erſehen, wie weit die Theilung derſelben gehen könne. Daher jede Gattung verſchiedene Arten, dieſe aber verſchiedene Unterarten erfodert, und, da keine der letzteren ſtattfindet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als conceptus communis) hätte, ſo verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, daß keine Art als die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werde, weil, da ſie doch immer ein Begriff iſt, der nur das, was verſchiedenen Dingen gemein iſt, in ſich enthält, dieſer nicht durchgängig beſtimmt, mithin auch nicht zunächſt auf ein Individuum bezogen ſeyn könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten, unter ſich enthalten müſſe. Dieſes Geſetz der Specification könnte ſo ausgedrückt werden: entium varietates non temere eſſe minuendas.

Man ſieht aber leicht, daß auch dieſes logiſche Geſetz ohne Sinn und Anwendung ſeyn würde, läge nicht ein transſcendentales Geſetz der Specification zum Grunde, welches zwar freylich nicht von den Dingen, die unſere Gegenſtände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Anſehung der Verſchiedenheiten fodert; denn dazu giebt das logiſche Princip, als welches lediglich die Unbeſtimmtheit der logiſchen Sphäre in Anſehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlaß; aber dennoch dem Verſtande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verſchiedenheit kleinere Verſchiedenheiten zu ſuchen. Denn, würde es keine niedere Begriffe geben, ſo gäbe es auch keine höhere. Nun erkennt der Verſtand alles nur durch Begriffe: folglich, ſo weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch bloße Anſchauung, ſondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniß der Erſcheinungen in ihrer durchgängigen Beſtimmung (welche nur durch Verſtand möglich iſt) fodert eine unaufhörlich fortzuſetzende Specification ſeiner Begriffe, und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verſchiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung, abſtrahirt worden.

Auch kann dieſes Geſetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt ſeyn; denn dieſe kann keine ſo weit gehende Eröffnungen geben. Die empiriſche Specification bleibt in der Unterſcheidung des Mannigfaltigen bald ſtehen, wenn ſie nicht durch das ſchon vorhergehende transſcendentale Geſetz der Specification, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, ſolche zu ſuchen, und ſie noch immer zu vermuthen, wenn ſie ſich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Daß abſorbirende Erden nach verſchiedener Art (Kalk- und muriatiſche Erden) ſeyn, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verſtande es zur Aufgabe machte, die Verſchiedenheit zu ſuchen, indem ſie die Natur ſo reichhaltig vorausſetzte, ſie zu vermuthen. Denn wir haben eben ſowol nur unter Vorausſetzung der Verſchiedenheiten in der Natur Verſtand, als unter der Bedingung, daß ihre Objecte Gleichartigkeit an ſich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zuſammengefaßt werden kann, den Gebrauch dieſes Begriffs, und die Beſchäftigung des Verſtandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet alſo dem Verſtande ſein Feld, 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen, 2. durch einen Grundſatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie 3. noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden

Art zu jeder anderen durch ſtufenartiges Wachsthum der Verſchiedenheit gebietet. Wir können ſie die Principien der Homogenität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das letztere entſpringt dadurch, daß man die zwey erſteren vereinigt, nachdem man, ſowol im Aufſteigen zu höheren Gattungen, als im Herabſteigen zu niederen Arten, den ſyſtematiſchen Zuſammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn ſind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil ſie insgeſamt durch alle Grade der erweiterten Beſtimmung von einer einzigen oberſten Gattung abſtammen.

Man kann ſich die ſyſtematiſche Einheit unter den drey logiſchen Principien auf folgende Art ſinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct anſehen, der, als der Standpunct eines Zuſchauers, ſeinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demſelben können vorgeſtellet und gleichſam überſchauet werden. Innerhalb dieſem Horizonte muß eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum ſeinen engeren Geſichtskreis hat; d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification, und der logiſche Horizont beſteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verſchiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben ſo viel Begriffen beſtimmt werden, läßt ſich ein gemeinſchaftlicher Horizont, daraus man ſie insgeſamt als aus einem Mittelpuncte überſchauet, gezogen denken, welcher die höhere Gattung iſt, bis endlich die höchſte Gattung der allgemeine und wahre Horizont iſt, der aus dem Standpuncte des höchſten Begriffs beſtimmt wird, und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter ſich befaßt.

Zu dieſem höchſten Standpuncte führt mich das Geſetz der Homogenität, zu allen niedrigen und deren größten Varietät das Geſetz der Specification. Da aber auf ſolche Weiſe in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts leeres iſt, und außer demſelben nichts angetroffen werden kann, ſo entſpringt aus der Vorausſetzung jenes allgemeinen Geſichtskreiſes und der durchgängigen Eintheilung deſſelben der Grundſatz: non datur vacuum formarum, d. i. es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennet wären, ſondern alle mannigfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten und allgemeinen Gattung; und aus dieſem Grundſatze deſſen unmittelbare Folge: datur continuum formarum, d. i. alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es giebt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächſten wären, ſondern es ſind noch immer Zwiſchenarten möglich, deren Unterſchied von der erſten und zweyten kleiner iſt, als dieſer ihr Unterſchied von einander.

Das erſte Geſetz alſo verhütet die Ausſchweifung in die Mannigfaltigkeit verſchiedener urſprünglichen Gattungen, und empfiehlt die Gleichartigkeit; das zweyte ſchränkt dagegen dieſe Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterſcheidung der Unterarten, bevor man ſich mit ſeinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem ſie bey der höchſten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den ſtufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorſchreibt, welches eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige anzeigt, in ſo fern ſie insgeſamt aus einem Stamme entſproſſen ſind.

Dieſes logiſche Geſetz des continui ſpecierum (formarum logicarum) ſetzt aber ein transſcendentales voraus (lex continui in natura), ohne welches der Gebrauch des Verſtandes durch jene Vorſchrift nur irre geleitet werden würde, indem ſie vielleicht einen der Natur gerade entgegengeſetzten Weg nehmen würde. Es muß alſo dieſes Geſetz auf reinen transſcendentalen und nicht empiriſchen Gründen beruhen. Denn in dem letzteren Falle würde es ſpäter kommen, als die Syſteme; es hat aber eigentlich das Syſtematiſche der Naturerkenntniß zuerſt hervorgebracht. Es ſind hinter dieſen Geſetzen auch nicht etwa Abſichten auf eine mit ihnen, als bloßen Verſuchen, anzuſtellende Probe verborgen, obwol freylich dieſer Zuſamſammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund abgiebt, die hypothetiſchausgedachte Einheit für gegründet zu halten, und ſie alſo auch in dieſer Abſicht ihren Nutzen haben, ſondern man ſieht es ihnen deutlich an, daß ſie die Sparſamkeit der Grundurſachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen, und eine daherrührende Verwandtſchaft der Glieder der Natur an ſich ſelbſt für vernunftmäßig und der Natur angemeſſen urtheilen, und dieſe Grundſätze alſo direct und nicht bloß als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bey ſich führen.

Man ſiehet aber leicht, daß dieſe Continuität der Formen eine bloße Idee ſey, der ein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gar nicht aufgewieſen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt ſind, und daher an ſich ein quantum discretum ausmachen müſſen, und, wenn der ſtufenartige Fortgang in der Verwandtſchaft derſelben continuirlich wäre, ſie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwiſchenglieder, die innerhalb zweyer gegebenen Arten lägen, enthalten müßte, welches unmöglich iſt: ſondern auch, weil wir von dieſem Geſetz gar keinen beſtimmten empiriſchen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringſte Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verſchiedenheit zu ſuchen, ſondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, daß wir ſie zu ſuchen haben.

Wenn wir die jetzt angeführten Principien ihrer Ordnung nach verſetzen, um ſie dem Erfahrungsgebrauch gemäß zu ſtellen, ſo würden die Principien der ſyſtematiſchen Einheit etwa ſo ſtehen: Mannigfaltigkeit, Verwandtſchaft und Einheit, jede derſelben aber als Ideen im höchſten Grade ihrer Vollſtändigkeit genommen. Die Vernunft ſetzt die Verſtandeserkenntniſſe voraus, die zunächſt auf Erfahrung angewandt werden, und ſucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann. Die Verwandtſchaft des Mannigfaltigen, unbeſchadet ſeiner Verſchiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrifft nicht bloß die Dinge, ſondern weit mehr noch die bloßen Eigenſchaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als kreisförmig gegeben iſt, und wir finden Verſchiedenheiten, ſo vermuthen wir ſie in demjenigen, was den Cirkel nach einem beſtändigen Geſetze durch alle unendliche Zwiſchengrade, zu einer dieſer abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel ſind, werden etwa deſſen Eigenſchaften mehr oder weniger nahe kommen, und fallen auf die Ellipſe. Die Cometen zeigen eine noch größere Verſchiedenheit ihrer Bahnen, da ſie (ſo weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreiſe zurückkehren; allein wir rathen auf einen paraboliſchen Lauf, der doch mit der Ellipſis verwandt iſt, und, wenn die lange Achſe der letzteren ſehr weit geſtreckt iſt, in allen unſeren

Beobachtungen von ihr nicht unterſchieden werden kann. So kommen wir, nach Anleitung jener Principien, auf Einheit der Gattungen dieſer Bahnen in ihrer Geſtalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Urſache aller Geſetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unſere Eroberungen ausdehnen, und auch alle Varietäten und ſcheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demſelben Princip zu erklären ſuchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals beſtätigen kann, nemlich, uns nach den Regeln der Verwandtſchaft ſelbſt hyperboliſche Cometenbahnen zu denken, in welchen dieſe Cörper ganz und gar unſere Sonnenwelt verlaſſen, und, indem ſie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines für uns unbegrenzten Weltſyſtems, das durch eine und dieſelbe bewegende Kraft zuſammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bey dieſen Principien merkwürdig iſt, und uns auch allein beſchäfftigt, iſt dieſes: daß ſie transſcendental zu ſeyn ſcheinen, und, ob ſie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichſam aſymptotiſch, d. i. bloß annähernd folgen kann, ohne ſie jemals zu erreichen, ſie gleichwol, als ſynthetiſche Sätze a priori, objective, aber unbeſtimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derſelben, als heuriſtiſche Grundſätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transſcendentale Deduction derſelben zu Stande bringen kann, welches, wie oben bewieſen worden, in Anſehung der Ideen jederzeit unmöglich iſt.

Wir haben in der transſcendentalen Analytik unter den Grundſätzen des Verſtandes die dynamiſche, als bloß regulative Principien der Anſchauung, von den mathematiſchen, die in Anſehung der letzteren conſtitutiv ſind, unterſchieden. Dieſem ungeachtet ſind gedachte dynamiſche Geſetze allerdings conſtitutiv in Anſehung der Erfahrung, indem ſie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung ſtattfindet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Anſehung der empiriſchen Begriffe conſtitutiv ſeyn, weil ihnen kein correſpondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und ſie alſo keinen Gegenſtand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem ſolchen empiriſchen Gebrauch derſelben, als conſtitutiver Grundſätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch, und mit demſelben einige objective Gültigkeit ſichern, und was kann derſelbe für Bedeutung haben?

Der Verſtand macht für die Vernunft eben ſo einen Gegenſtand aus, als die Sinnlichkeit für den Verſtand. Die Einheit aller möglichen empiriſchen Verſtandeshandlungen ſyſtematiſch zu machen, iſt ein Geſchäffte der Vernunft, ſo wie der Verſtand das Mannigfaltige der Erſcheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empiriſche Geſetze bringt. Die Verſtandeshandlungen aber, ohne Schemate der Sinnlichkeit, ſind unbeſtimmt; eben ſo iſt die Vernunfteinheit auch in Anſehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit, der Verſtand ſeine Begriffe ſyſtematiſch verbinden ſoll, an ſich ſelbſt unbeſtimmt. Allein, obgleich für die durchgängige ſyſtematiſche Einheit aller Verſtandesbegriffe kein Schema in der Anſchauung ausfündig gemacht werden kann ſo kann und muß doch ein Analogon eines ſolchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verſtandeserkenntniß in einem Princip iſt. Denn das Größeſte und Abſolutvollſtändige läßt ſich beſtimmt gedenken, weil alle reſtringirende Bedingungen, welche unbeſtimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelaſſen werden. Alſo iſt die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterſchiede, daß die Anwendung der Verſtandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben ſo eine Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt iſt (wie bey der Anwendung der Categorien auf ihre ſinnliche Schemate), ſondern nur eine Regel oder Princip der ſyſtematiſchen Einheit alles Verſtandesgebrauchs. Da nun jeder Grundſatz, der dem Verſtande durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs a priori feſtſetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenſtande der Erfahrung gilt: ſo werden die Grundſätze der reinen Vernunft auch in Anſehung dieſes letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu beſtimmen, ſondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empiriſche und beſtimmte

Erfahrungsgebrauch des Verſtandes mit ſich ſelbſt durchgängig zuſammenſtimmend werden kann, dadurch, daß er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, ſo viel als möglich, in Zuſammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle ſubjective Grundſätze, die nicht von der Beſchaffenheit des Objects, ſondern dem Intereſſe der Vernunft, in Anſehung einer gewiſſen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniß dieſes Objects, hergenommen ſind, Maximen der Vernunft. So giebt es Maximen der ſpeculativen Vernunft, die lediglich auf dem ſpeculativen Intereſſe derſelben beruhen, ob es zwar ſcheinen mag, ſie wären objective Principien.

Wenn bloß regulative Grundſätze als conſtitutiv betrachtet werden, ſo können ſie als objective Principien widerſtreitend ſeyn; betrachtet man ſie aber bloß als Maximen, ſo iſt kein wahrer Widerſtreit, ſondern bloß ein verſchiedenes Intereſſe der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verurſacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Intereſſe und der Streit ihrer Maximen iſt nur eine Verſchiedenheit und wechſelſeitige Einſchränkung der Methoden, dieſem Intereſſe ein Genüge zu thun.

Auf ſolche Weiſe vermag bey dieſem Vernünftler mehr das Intereſſe der Mannigfaltigkeit (nach dem Princip der Specification), bey jenem aber das Intereſſe der Einheit (nach dem Princip der Aggregation). Ein jeder derſelben glaubt ſein Urtheil aus der Einſicht des Objects zu haben, und gründet es doch lediglich auf der größeren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundſätzen, deren keine auf objectiven Gründen beruht, ſondern nur auf dem Vernunftintereſſe und die daher beſſer Maximen als Principien genannt werden könnten. Wenn ich einſehende Männer mit einander wegen der Characteriſtik der Menſchen, der Thiere oder Pflanzen, ja ſelbſt der Cörper des Mineralreichs im Streite ſehe, da die einen z. B. beſondere und in der Abſtammung gegründete Volkscharactere, oder auch entſchiedene und erbliche Unterſchiede der Familien, Racen u. ſ. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf ſetzen, daß die Natur in dieſem Stücke ganz und gar einerley Anlagen gemacht habe, und aller Unterſchied nur auf äußeren Zufälligkeiten beruhe, ſo darf ich nur die Beſchaffenheit des Gegenſtandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, daß er für beide viel zu tief verborgen liege, als daß ſie aus Einſicht in die Natur des Objects ſprechen könnten. Es iſt nichts anderes, als das zwiefache Intereſſe der Vernunft, davon dieſer Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt, oder auch affectirt, mithin die Verſchiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche ſich gar wol vereinigen laſſen, aber ſo lange ſie für objective Einſichten gehalten werden, nicht allein Streit, ſondern auch Hinderniſſe veranlaſſen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das ſtreitige Intereſſe zu vereinigen, und die Vernunft hierüber zufrieden zu ſtellen.

Eben ſo iſt es mit der Behauptung oder Anfechtung des ſo berufenen, von Leibnitz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgeſtutzten Geſetzes der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Intereſſe der Vernunft beruhenden Grundſatzes der Affinität iſt; denn Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objective Behauptung an die Hand geben. Die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen viel zu weit aus einander, und unſere vermeintlich kleine Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſelbſt ſo weite Klüfte, daß auf ſolche Beobachtungen (vornemlich bey einer großen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht ſeyn muß, gewiſſe Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden,) als Abſichten der Natur gar nichts zu rechnen iſt. Dagegen iſt die Methode, nach einem ſolchen Princip Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche, obzwar unbeſtimmt, wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzuſehen, allerdings ein rechtmäßiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft; welches aber, als ein ſolches, viel weiter geht, als daß Erfahrung oder Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu beſtimmen, ſondern ihr nur zur ſyſtematiſchen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von der Endabſicht der natürlichen Dialectik der menſchlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an ſich ſelbſt dialectiſch ſeyn, ſondern ihr bloßer Mißbrauch muß es allein machen, daß uns von ihnen ein trüglicher Schein entſpringt; denn ſie ſind uns durch die Natur unſerer Vernunft aufgegeben, und dieſer oberſte Gerichtshof aller Rechte und Anſprüche unſerer Speculation kann unmöglich ſelbſt urſprüngliche Täuſchungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden ſie alſo ihre gute und zweckmäßige Beſtimmung in der Naturanlage unſerer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler ſchreyt aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widerſprüche, und ſchmähet auf die Regierung, in deren innerſte Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüſſen er auch ſelbſt ſeine Erhaltung und ſo gar die Cultur verdanken ſollte, die ihn in den Stand ſetzt, ſie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kann ſich eines Begriffs a priori mit keiner Sicherheit bedienen, ohne ſeine transſcendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verſtatten zwar keine Deduction von der Art, als die Categorien; ſollen ſie aber im mindeſten einige, wenn auch nur unbeſtimmte, objective Gültigkeit haben, und nicht bloß leere Gedankendinge (entia rationis ratiocinantis) vorſtellen, ſo muß durchaus eine Deduction derſelben möglich ſeyn, geſetzt, daß ſie auch von derjenigen weit abwiche, die man mit den Categorien vornehmen kann. Das iſt die Vollendung des critiſchen Geſchäfftes der reinen Vernunft, und dieſes wollen wir jetzt übernehmen.

Es iſt ein großer Unterſchied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenſtand ſchlechthin, oder nur als ein Gegenſtand in der Idee gegeben wird. In dem erſteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenſtand zu beſtimmen; im zweyten iſt es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenſtand, auch nicht einmal hypothetiſch zugegeben wird, ſondern welches nur dazu dient, um andere Gegenſtände, vermittelſt der Beziehung auf dieſe Idee, nach ihrer ſyſtematiſchen Einheit, mithin indirect uns vorzuſtellen. So ſage ich, der Begriff einer höchſten Intelligenz iſt eine bloße Idee, d. i. ſeine objective Realität ſoll nicht darin beſtehen, daß er ſich geradezu auf einen Gegenſtand bezieht (denn in ſolcher Bedeutung würden wir ſeine objective Gültigkeit nicht rechtfertigen können), ſondern er iſt nur ein nach Bedingungen der größten Vernunfteinheit geordnetes Schema, von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte ſyſtematiſche Einheit im empiriſchen Gebrauche unſerer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenſtand der Erfahrung gleichſam von dem eingebildeten Gegenſtande dieſer Idee, als ſeinem Grunde, oder Urſache, ableitet. Alsdenn heißt es z. B. die Dinge der Welt müſſen ſo betrachtet werden, als ob ſie von einer höchſten Intelligenz ihr Daſeyn hätten. Auf ſolche Weiſe iſt die Idee eigentlich nur ein heuriſtiſcher und nicht oſtenſiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenſtand beſchaffen iſt, ſondern wie wir, unter der Leitung deſſelben, die Beſchaffenheit und Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt ſuchen ſollen. Wenn man nun zeigen kann, daß, obgleich die dreyerley transſcendentalen Ideen (pſychologiſche, cosmologiſche, und theologiſche) direct auf keinen ihnen correſpondirenden Gegenſtand und deſſen Beſtimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft unter Vorausſetzung eines ſolchen Gegenſtandes in der Idee auf ſyſtematiſche Einheit führen und die Erfahrungserkenntniß jederzeit erweitern, niemals aber derſelben zuwider ſeyn können: ſo iſt es eine nothwendige Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieſes iſt die transſcendentale Deduction aller Ideen der ſpeculativen Vernunft, nicht als conſtitutiver Principien der Erweiterung unſerer Erkenntniß über mehr Gegenſtände, als Erfahrung geben kann, ſondern als regulativer Principien der ſyſtematiſchen Einheit des Mannigfaltigen der empiriſchen Erkenntniß überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne ſolche Ideen durch den bloßen Gebrauch der Verſtandesgrundſätze geſchehen könnte.

Ich will dieſes deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Principien zu Folge erſtlich (in der Pſychologie) alle Erſcheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unſeres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung ſo verknüpfen, als ob daſſelbe eine einfache Subſtanz wäre, die, mit perſönlicher Identität, beharrlich (wenigſtens im Leben) exiſtirt, indeſſen daß ihre Zuſtände, zu welcher die des Cörpers nur als äußere Bedingungen gehören, continuirlich wechſeln. Wir müſſen zweytens (in der Cosmologie) die Bedingungen, der inneren ſowol als der äußeren Naturerſcheinungen, in einer ſolchen nirgend zu vollendenden Unterſuchung verfolgen, als ob dieſelbe an ſich unendlich und ohne ein erſtes oder oberſtes Glied ſey, obgleich wir darum, außerhalb aller Erſcheinungen, die bloß intelligibelen erſten Gründe derſelben nicht leugnen, aber ſie doch niemals in den Zuſammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir ſie gar nicht kennen. Endlich und drittens müſſen wir (in Anſehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zuſammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, ſo betrachten, als ob dieſe eine abſolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erſcheinungen (die Sinnenwelt ſelbſt) einen einzigen oberſten und allgenugſamen Grund außer ihrem Umfange habe, nemlich eine gleichſam ſelbſtſtändige, urſprüngliche und ſchöpferiſche Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empiriſchen Gebrauch unſerer Vernunft in ſeiner größten Erweiterung ſo richten, als ob die Gegenſtände ſelbſt aus jenem Urbilde aller Vernunft entſprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Subſtanz die innern Erſcheinungen der Seele, ſondern nach der Idee eines einfachen Weſens jene von einander ableiten; nicht von einer höchſten Intelligenz die Weltordnung und ſyſtematiſche Einheit derſelben ableiten, ſondern von der Idee einer höchſtweiſen Urſache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bey der Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am beſten zu brauchen ſey.

Nun iſt nicht das Mindeſte, was uns hindert, dieſe Ideen auch als objectiv und hypoſtatiſch anzunehmen, außer allein die cosmologiſche, wo die Vernunft auf eine Antinomie ſtößt, wenn ſie ſolche zu Stande bringen will (die pſychologiſche und theologiſche enthalten dergleichen gar nicht). Denn ein Widerſpruch iſt in ihnen nicht, wie ſollte uns daher jemand ihre objective Realität ſtreiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben ſo wenig weiß, um ſie zu verneinen, als wir, um ſie zu bejahen. Gleichwol iſts, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, daß keine poſitive Hinderniß dawider iſt, und es kann uns nicht erlaubt ſeyn, Gedankenweſen, welche alle unſere Begriffe überſteigen, obgleich keinem widerſprechen, auf den bloßen Credit der ihr Geſchäfte gern vollendenden ſpeculativen Vernunft, als wirkliche und beſtimmte Gegenſtände einzuführen. Alſo ſollen ſie an ſich ſelbſt nicht angenommen werden, ſondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der ſyſtematiſchen Einheit aller Naturerkenntniß, gelten, mithin ſollen ſie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als ſolche an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenſtande der Idee die Bedingungen auf, welche unſeren Verſtandesbegriff einſchränken, die aber es auch allein möglich machen, daß wir von irgend einem Dinge einen beſtimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an ſich ſelbſt ſey, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniß zu dem Inbegriffe der Erſcheinungen denken, das demjenigen analogiſch iſt, welches die Erſcheinungen unter einander haben.

Wenn wir demnach ſolche idealiſche Weſen annehmen, ſo erweitern wir eigentlich nicht unſere Erkenntniß über die Objecte möglicher Erfahrung, ſondern nur die empiriſche Einheit der letzteren, durch die ſyſtematiſche Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin nicht als conſtitutives, ſondern bloß als regulatives Princip gilt. Denn, daß wir ein der Idee correſpondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Weſen ſetzen, dadurch iſt nicht geſagt, wir wollten unſere Erkenntniß der Dinge mit transſcendenten Begriffen erweitern; denn dieſes Weſen wird nur in der Idee und nicht an ſich ſelbſt zum Grunde gelegt, mithin nur um die ſyſtematiſche Einheit

heit auszudrücken, die uns zur Richtſchnur des empiriſchen Gebrauchs der Vernunft dienen ſoll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieſer Einheit, oder die innere Eigenſchaft eines ſolchen Weſens ſey, auf welchem, als Urſache, ſie beruhe.

So iſt der transſcendentale und einzige beſtimmte Begriff, den uns die bloß ſpeculative Vernunft von Gott giebt, im genaueſten Verſtande deiſtiſch, d. i. die Vernunft giebt nicht einmal die objective Gültigkeit eines ſolchen Begriffs, ſondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empiriſche Realität ihre höchſte und nothwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Subſtanz, welche nach Vernunftgeſetzen die Urſache aller Dinge ſey, denken können, wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen beſonderen Gegenſtand zu denken, und nicht lieber, mit der bloßen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überſchwenglich für den menſchlichen Verſtand, bey Seite ſetzen wollen, welches aber mit der Abſicht einer vollkommenen ſyſtematiſchen Einheit in unſerem Erkenntniß, der wenigſtens die Vernunft keine Schranken ſetzt, nicht zuſammen beſtehen kann.

Daher geſchichts nun, daß, wenn ich ein göttliches Weſen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit ſeiner höchſten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, den mindeſten Begriff habe, aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann, und der Vernunft die vollkommenſte Befriedigung in Anſehung der nachzuforſchenden größten Einheit in ihrem empiriſchen Gebrauche, aber nicht in Anſehung dieſer Vorausſetzung ſelbſt, verſchaffen kann; welches beweiſet, daß ihr ſpeculatives Intereſſe und nicht ihre Einſicht ſie berechtige, von einem Puncte, der ſo weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenſtände in einem vollſtändigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt ſich nun ein Unterſchid der Denkungsart, bey einer und derſelben Vorausſetzung, der ziemlich ſubtil, aber gleichwol in der Transſcendentalphiloſophie von großer Wichtigkeit iſt. Ich kann genugſamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (ſuppoſitio relativa), ohne doch befugt zu ſeyn, es ſchlechthin anzunehmen (ſuppoſitio abſoluta). Dieſe Unterſcheidung trifft zu, wenn es bloß um ein regulatives Princip zu thun iſt, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an ſich ſelbſt, aber nicht den Quell derſelben erkennen, und dazu wir einen oberſten Grund bloß in der Abſicht annehmen, um deſto beſtimmter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Weſen als exiſtirend denke, das einer bloßen und zwar transſcendentalen Idee correſpondirt. Denn, da kann ich das Daſeyn dieſes Dinges niemals an ſich ſelbſt annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend einen Gegenſtand beſtimmt denken kann, dazu gelangen, und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee ſelbſt ausgeſchloſſen ſind. Die Begriffe der Realität, der Subſtanz, der Cauſalität, ſelbſt die der Nothwendigkeit im Daſeyn, haben, außer dem Gebrauche, da ſie die empiriſche Erkenntniß eines Gegenſtandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object beſtimmete. Sie können alſo zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen ſelbſt gebraucht werden, weil dieſer Erklärungsgrund außerhalb der Welt und mithin kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung ſeyn müßte. Nun kann ich gleichwol ein ſolches unbegreifliches Weſen, den Gegenſtand einer bloßen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an ſich ſelbſt, annehmen. Denn, wenn dem größtmöglichen empiriſchen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der ſyſtematiſchvollſtändigen Einheit, von der ich bald beſtimmter reden werde) zum Grunde liegt, die an ſich ſelbſt niemals adäquat in der Erfahrung kann dargeſtellet werden, ob ſie gleich, um die empiriſche Einheit dem höchſtmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig iſt, ſo werde ich nicht allein befugt, ſondern auch genöthigt ſeyn, dieſe Idee zu realiſiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenſtand zu ſetzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an ſich ſelbſt gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jener ſyſtematiſchen Einheit, in Beziehung auf dieſe letztere ſolche Eigenſchaften gebe, als den Verſtandesbegriffen im empiriſchen Gebrauche analogiſch ſind. Ich werde mir alſo nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Subſtanzen, der Cauſalität und der Nothwendigkeit, ein Weſen denken, das alles dieſes in der höchſten Vollkommenheit beſitzt, und, indem dieſe Idee bloß auf meiner Vernunft beruht, dieſes Weſen als ſelbſtſtändige **Vernunft**, was durch Ideen der größten Harmonie und Einheit, Urſache vom Weltganzen iſt, denken können, ſo daß ich alle, die Idee einſchränkende, Bedingungen weglaſſe, lediglich um, unter dem Schutze eines ſolchen Urgrundes, ſyſtematiſche Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen, und, vermittelſt derſelben, den größtmöglichen empiriſchen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen ſo anſehe, als ob ſie Anordnungen einer höchſten Vernunft wären, von der die unſrige ein ſchwaches Nachbild iſt. Ich denke mir alsdenn dieſes höchſte Weſen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben; da ich aber auch jene transſcendentale Vorausſetzung zu keinem andern als relativen Gebrauch habe, nemlich, daß ſie das Subſtratum der größtmöglichen Erfahrungseinheit abgeben ſolle, ſo darf ich ein Weſen, das ich von der Welt unterſcheide, ganz wol durch Eigenſchaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges, und bin auch nicht befugt es zu verlangen, dieſen Gegenſtand meiner Idee, nach dem, was er an ſich ſeyn mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Begriffe, und ſelbſt die Begriffe von Realität, Subſtanz, Cauſalität, ja ſo gar der Nothwendigkeit im Daſeyn, verliehren alle Bedeutung, und ſind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich außer dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an ſich ganz unbekannten Weſens zur größten ſyſtematiſchen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des größtmöglichen empiriſchen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unſeren Blick nun auf den transſcendentalen Gegenſtand unſerer Idee, ſo ſehen wir, daß wir ſeine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Subſtanz, Cauſalität ꝛc. an ſich ſelbſt nicht vorausſetzen können, weil dieſe Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterſchieden iſt, nicht die mindeſte Anwendung haben. Alſo iſt die Suppoſition der Vernunft von einem höchſten Weſen, als oberſter Urſache, bloß relativ, zum Behuf der ſyſtematiſchen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an ſich ſey, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt ſich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was exiſtirend den Sinnen gegeben iſt, der Idee eines an ſich nothwendigen Urweſens bedürfen, niemals aber von dieſem und ſeiner abſoluten Nothwendigkeit den mindeſten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Reſultat der ganzen transſcendentalen Dialectik deutlich vor Augen ſtellen, und die

Endabſicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Mißverſtand und Unbehutſamkeit dialectiſch werden, genau beſtimmen. Die reine Vernunft iſt in der That mit nichts als ſich ſelbſt beſchäfftigt, und kann auch kein anderes Geſchäffte haben, weil ihr nicht die Gegenſtände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, ſondern die Verſtandeserkenntniſſe zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zuſammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit iſt die Einheit des Syſtems, und dieſe ſyſtematiſche Einheit dient der Vernunft nicht objectiv zu einem Grundſatze, um ſie über die Gegenſtände, ſondern ſubjectiv als Maxime, um ſie über alles mögliche empiriſche Erkenntniß der Gegenſtände zu verbreiten. Gleichwol befördert der ſyſtematiſche Zuſammenhang, den die Vernunft dem empiriſchen Verſtandesgebrauche geben kann, nicht allein deſſen Ausbreitung, ſondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit deſſelben, und das Principium einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit iſt auch objectiv, aber auf unbeſtimmte Art (principium vagum), nicht als conſtitutives Princip, um etwas in Anſehung ſeines directen Gegenſtandes zu beſtimmen, ſondern um, als bloß regulativer Grundſatz und Maxime, den empiriſchen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verſtand nicht kennt, ins Unendliche (Unbeſtimmte) zu befördern und zu befeſtigen, ohne dabey jemals den Geſetzen des empiriſchen Gebrauchs im Mindeſten zuwider zu ſeyn.

Die Vernunft kann aber dieſe ſyſtematiſche Einheit nicht anders denken, als daß ſie ihrer Idee zugleich einen Gegenſtand giebt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung giebt niemals ein Beiſpiel vollkommener ſyſtematiſcher Einheit. Dieſes Vernunftweſen (ens rationis ratiocinatae) iſt nun zwar eine bloße Idee, und wird alſo nicht ſchlechthin und an ſich ſelbſt als etwas Wirkliches angenommen, ſondern nur problematiſch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verſtandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt ſo anzuſehen, als ob ſie in dieſem Vernunftweſen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Abſicht, um darauf die ſyſtematiſche Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empiriſchen Verſtandeserkenntniß aber auf alle Weiſe beförderlich und ihr gleichwol niemals hinderlich ſeyn kann.

Man verkennet ſogleich die Bedeutung dieſer Idee, wenn man ſie für die Behauptung, oder auch nur die Vorausſetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der ſyſtematiſchen Weltverfaſſung zuzuſchreiben gedächte; vielmehr läßt man es gänzlich unausgemacht, was der unſeren Begriffen ſich entziehende Grund derſelben an ſich für Beſchaffenheit habe, und ſetzet ſich nur eine Idee zum Geſichtspuncte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft ſo weſentliche und dem Verſtande ſo heilſame, Einheit verbreiten kann; mit einem Worte:

dieſes tranſſcendentale Ding iſt bloß das Schema jenes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, ſo viel an ihr iſt, ſyſtematiſche Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erſte Object einer ſolchen Idee bin ich ſelbſt, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenſchaften, mit denen ein denkend Weſen an ſich exiſtirt, aufſuchen, ſo muß ich die Erfahrung befragen, und ſelbſt von allen Categorien kann ich keine auf dieſen Gegenſtand anwenden, als in ſo fern das Schema derſelben in der ſinnlichen Anſchauung gegeben iſt. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer ſyſtematiſchen Einheit aller Erſcheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs alſo (von dem, was die Seele wirklich iſt), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empiriſchen Einheit alles Denkens, und macht dadurch, daß ſie dieſe Einheit unbedingt und urſprünglich denkt, aus demſelben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Subſtanz, die an ſich ſelbſt unwandelbar (perſönlich identiſch), mit andern wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinſchaft ſtehe; mit einem Worte: von einer einfachen ſelbſtſtändigen Intelligenz. Hiebey aber hat ſie nichts anders vor Augen, als Principien der ſyſtematiſchen Einheit in Erklärung der Erſcheinungen der Seele, nemlich: alle Beſtimmungen, als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, ſo viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechſel, als gehörig zu den Zuſtänden eines und deſſelben beharrlichen Weſens zu betrachten, und alle Erſcheinungen im Raume, als von den Handlungen des Denkens ganz unterſchieden vorzuſtellen. Jene Einfachheit der Subſtanz ꝛc. ſollte nur das Schema zu dieſem regulativen Princip ſeyn, und wird nicht vorausgeſetzt, als ſey ſie der wirkliche Grund der Seeleneigenſchaften. Denn dieſe können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch dieſe angenommene Prädicate eigentlich nicht an ſich ſelbſt erkennen könnten, wenn wir ſie gleich von ihr ſchlechthin wollten gelten laſſen, indem ſie eine bloße Idee ausmachen, die in concreto gar nicht vorgeſtellet werden kann. Aus einer ſolchen pſychologiſchen Idee kann nun nichts andres als Vortheil entſpringen, wenn man ſich nur hütet, ſie für etwas mehr als bloße Idee, d. i. bloß relativiſch auf den ſyſtematiſchen Vernunftsgebrauch in Anſehung der Erſcheinungen unſerer Seele, gelten zu laſſen. Denn da mengen ſich keine empiriſche Geſetze körperlicher Erſcheinungen, die ganz von anderer Art ſind, in die Erklärungen deſſen, was bloß für den inneren Sinn gehöret; da werden keine windige Hypotheſen, von Erzeugung, Zerſtöhrung und Palingeneſie der Seelen ꝛc. zugelaſſen; alſo wird die Betrachtung dieſes Gegenſtandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenſchaften angeſtellet, überdem die Vernunftunterſuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in dieſem Subjecte, ſo weit es möglich iſt, auf ein einziges Princip hinaus zu führen; welches alles durch ein ſolches Schema, als ob es ein wirkliches Weſen wäre, am beſten, ja ſo gar einzig und allein, bewirkt wird. Die pſychologiſche Idee kann auch nichts andres als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn, wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an ſich geiſtiger Natur ſey, ſo hätte dieſe Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen ſolchen Begriff nehme ich nicht bloß die körperliche Natur, ſondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem ſolchen Begriffe einen Gegenſtand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, daß man ſagt, er habe einen Sinn.

Die zweite regulative Idee der bloß ſpeculativen Vernunft iſt der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur iſt eigentlich nur das einzige gegebene Object, in Anſehung deſſen die Vernunft regulative Principien bedarf. Dieſe Natur iſt zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um ſie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Categorien auf dieſelbe zu beſtimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung überſteigenden Vorſtellung; es iſt auch keine in Anſehung derſelben möglich, weil wir darin bloß durch ſinnliche Anſchauung geleitet werden, und nicht wie in dem pſychologiſchen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nemlich die Einheit deſſelben, a priori enthält. Alſo bleibt uns für die reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt, und die Vollſtändigkeit der Bedingungen in derſelben nach irgend einem Princip. Die abſolute Totalität der Reihen dieſer Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, iſt eine Idee, die zwar im empiriſchen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Anſehung derſelben verfahren ſollen, nemlich in der Erklärung gegebener Erſcheinungen (im Zurückgehen oder Aufſteigen) ſo, als ob die Reihe an ſich unendlich wäre, d. i. in indefinitum, aber wo die Vernunft ſelbſt als beſtimmende Urſache betrachtet wird (in der Freyheit), alſo bey practiſchen Principien, als ob wir nicht ein Object der Sinne, ſondern des reinen Verſtandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erſcheinungen, ſondern außer derſelben geſetzt werden können, und die Reihe der Zuſtände angeſehen werden kann, als ob ſie ſchlechthin (durch eine intelligibele Urſache) angefangen würde; welches alles beweiſet, daß die cosmologiſchen Ideen nichts als regulative Principien, und weit davon entfernt ſind, gleichſam conſtitutiv, eine wirkliche Totalität ſolcher Reihen zu ſetzen. Das übrige kann man an ſeinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft ſuchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloß relative Suppoſition eines Weſens enthält, als der einigen und allgenugſamen Urſache aller cosmologiſchen Reihen, iſt der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenſtand dieſer Idee, haben wir nicht den mindeſten Grund, ſchlechthin anzunehmen (an ſich zu ſupponiren); denn was kann uns wol dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Weſen von der höchſten Vollkommenheit, und als ſeiner Natur nach ſchlechthin nothwendig, aus deſſen bloßem Begriffe an ſich ſelbſt zu glauben, oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche dieſe Suppoſition allein nothwendig ſeyn kann; und da zeigt es ſich klar, daß die Idee deſſelben, ſo wie alle ſpeculative Ideen, nichts weiter ſagen wolle, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer ſyſtematiſchen Einheit zu betrachten, mithin als ob ſie insgeſamt aus einem einzigen allbefaſſenden Weſen, als oberſter und allgenugſamer Urſache, entſprungen wären. Hieraus iſt klar, daß die Vernunft hiebey nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empiriſchen Gebrauchs zur Abſicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Grenzen des empiriſchen Gebrauchs, folglich unter dieſer Idee kein conſtitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

Die höchſte formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, iſt die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das ſpeculative Intereſſe der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie aus der Abſicht einer allerhöchſten Vernunft entſproſſen wäre. Ein ſolches Princip eröffnet nemlich unſerer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Ausſichten, nach teleologiſchen Geſetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten ſyſtematiſchen Einheit derſelben zu gelangen. Die Vorausſetzung einer oberſten Intelligenz, als der alleinigen Urſache des Weltganzen, aber freylich bloß in der Idee, kann alſo jederzeit der Vernunft nutzen und dabey doch niemals ſchaden. Denn, wenn wir in Anſehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten) *), der Gebirge und Meere ꝛc. lauter weiſe Abſichten eines Urhebers zum voraus annehmen, ſo können wir auf dieſem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nur bey dieſer Vorausſetzung, als einem bloß regulativen Princip, ſo kann ſelbſt der Irrthum uns nicht ſchaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologiſchen Zuſammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein bloß mechaniſcher oder phyſiſcher (nexus effectivus) ange-

---

*) Der Vortheil, den eine kugelichte Erdgeſtalt ſchafft, iſt bekannt genug; aber wenige wiſſen, daß ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein verhindert, daß nicht die Hervorragungen des feſten Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achſe der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit anſehnlich verrücken, wäre nicht die Aufſchwellung der Erde unter der Linie ein ſo gewaltiger Berg, den der Schwung jedes andern Berges niemals merklich aus ſeiner Lage in Anſehung der Achſe bringen kann. Und doch erklärt man dieſe weiſe Anſtalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehmals flüſſigen Erdmaſſe.

angetroffen werde, wodurch wir, in einem ſolchen Falle, nur eine Einheit mehr vermiſſen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empiriſchen Gebrauche verderben. Aber ſogar dieſer Querſtrich kann das Geſetz ſelbſt in allgemeiner und teleologiſcher Abſicht überhaupt nicht treffen. Denn, ob zwar ein Zergliederer eines Irrthumes überführt werden kann, wenn er irgend ein Gliedmaaß eines thieriſchen Cörpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, daß er daraus nicht erfolge: ſo iſt es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweiſen, daß eine Natureinrichtung, es mag ſeyn welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Phyſiologie (der Aerzte) ihre ſehr eingeſchränkte empiriſche Kenntniß von den Zwecken des Gliederbaues eines organiſchen Cörpers durch einen Grundſatz, welchen bloß reine Vernunft eingab, ſo weit, daß man darin ganz dreiſt und zugleich mit aller Verſtändigen Einſtimmung annimt, es habe alles an dem Thiere ſeinen Nutzen und gute Abſicht; welche Vorausſetzung, wenn ſie conſtitutiv ſeyn ſollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kann; woraus denn zu erſehen iſt, daß ſie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft ſey, um zur höchſten ſyſtematiſchen Einheit, vermittelſt der Idee der zweckmäßigen Cauſalität der oberſten Welturſache, und, als ob dieſe, als höchſte Intelligenz, nach der weiſeſten Abſicht die Urſache von allem ſey, zu gelangen.

Gehen wir aber von dieſer Reſtriction der Idee auf den bloß regulativen Gebrauch ab, ſo wird die Vernunft auf ſo mancherley Weiſe irre geführt, indem ſie alsdenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß, verläßt, und ſich über denſelben zu dem Unbegreiflichen und Unerforſchlichen hinwagt, über deſſen Höhe ſie nothwendig ſchwindlicht wird, weil ſie ſich aus dem Standpuncte deſſelben von allem mit der Erfahrung ſtimmigen Gebrauch gänzlich abgeſchnitten ſieht.

Der erſte Fehler, der daraus entſpringt, daß man die Idee eines höchſten Weſens nicht bloß regulativ, ſondern (welches der Natur einer Idee zuwider iſt) conſtitutiv braucht, iſt die faule Vernunft (ignava ratio) *). Man kann jeden Grundſatz ſo nennen, welcher macht, daß man ſeine Naturunterſuchung, wo es auch ſey, für

ſchlecht-

---

*) So nannten die alten Dialectiker einen Trugſchluß, der ſo lautete: Wenn es dein Schickſal mit ſich bringt, du ſollſt von dieſer Krankheit geneſen, ſo wird es geſchehen, du magſt einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero ſagt, daß dieſe Art zu ſchließen ihren Namen daher habe, daß, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieſes iſt die Urſache, warum ich das ſophiſtiſche Argument der reinen Vernunft mit demſelben Namen belege.

ſchlechthin vollendet anſieht, und die Vernunft ſich alſo zur Ruhe begiebt, als ob ſie ihr Geſchäffte völlig ausgerichtet habe. Daher ſelbſt die pſychologiſche Idee, wenn ſie als ein conſtitutives Princip für die Erklärung der Erſcheinungen unſerer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß dieſes Subjects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zuſtand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar ſehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derſelben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatiſche Spiritualiſt die durch allen Wechſel der Zuſtände unverändert beſtehende Einheit der Perſon aus der Einheit der denkenden Subſtanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Intereſſe, was wir an Dingen nehmen, die ſich allererſt nach unſerem Tode zutragen ſollen, aus dem Bewußtſeyn der immateriellen Natur unſeres denkenden Subjects ꝛc. und überhebt ſich aller Naturunterſuchung der Urſache dieſer unſerer inneren Erſcheinungen aus phyſiſchen Erklärungsgründen, indem er gleichſam durch den Machtſpruch einer transſcendenten Vernunft die immanenten Erkenntnißquellen der Erfahrung, zum Behuf ſeiner Gemächlichkeit, aber mit Einbuße aller Einſicht, vorbeygeht. Noch deutlicher fällt dieſe nachtheilige Folge bey dem Dogmatism unſerer Idee von einer höchſten Intelligenz und dem darauf fälſchlich gegründeten theologiſchen Syſtem der Natur (Phyſicotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle ſich in der Natur zeigende, oft nur von uns ſelbſt dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforſchung der Urſachen recht bequem zu machen, nemlich, anſtatt ſie in den allgemeinen Geſetzen des Mechanismus der Materie zu ſuchen, ſich geradezu auf den unerforſchlichen Rathſchluß der höchſten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdenn für vollendet anzuſehen, wenn man ſich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinern Geſetzen, an die Hand giebt. Dieſer Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloß einige Naturſtücke, als z. B. die Vertheilung des feſten Landes, das Bauwerk deſſelben, und die Beſchaffenheit und Lage der Gebirge, oder wol gar nur die Organiſation im Gewächs- und Thierreiche aus dem Geſichtspuncte der Zwecke betrachten, ſondern dieſe ſyſtematiſche Einheit der Natur; in Beziehung auf die Idee einer höchſten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmäßigkeit nach allgemeinen Geſetzen der Natur zum Grunde, von denen keine beſondere Einrichtung ausgenommen, ſondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der ſyſtematiſchen Einheit einer teleologiſchen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus beſtimmen, ſondern nur in Erwartung derſelden die phyſiſchmechaniſche Verknüpfung nach allgemeinen Geſetzen verfolgen dürfen. Denn ſo allein kann das Princip der zweckmäßigen Einheit den Vernunftgebrauch in Anſehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweyte Fehler, der aus der Mißdeutung des gedachten Princips der ſyſtematiſchen Einheit entſpringt, iſt der der verkehrten Vernunft (perverſa ratio, ὕστερον πρότερον rationis). Die Idee der ſyſtematiſchen Einheit ſollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip ſie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgeſetzen zu ſuchen, und, ſo weit ſich etwas davon auf dem empiriſchen Wege antreffen läßt, um ſo viel auch zu glauben, daß man ſich der Vollſtändigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man ſie freylich niemals erreichen wird. Anſtatt deſſen kehrt man die Sache um, und fängt davon an, daß man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmäßigen Einheit als hypoſtatiſch zum Grunde legt, den Begriff einer ſolchen höchſten Intelligenz, weil er an ſich gänzlich unerforſchlich iſt, anthropomorphiſtiſch beſtimmt, und denn der Natur Zwecke, gewaltſam und dictatoriſch, aufdringt, anſtatt ſie, wie billig, auf dem Wege der phyſiſchen Nachforſchung zu ſuchen, ſo daß nicht allein Teleologie, die bloß dazu dienen ſollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Geſetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, ſie aufzuheben, ſondern die Vernunft ſich noch dazu ſelbſt um ihren Zweck bringt, nemlich das Daſeyn einer ſolchen intelligenten oberſten Urſache, nach dieſem, aus der Natur zu beweiſen. Denn, wenn man nicht die höchſte Zweckmäßigkeit in der Natur a priori, d. i. als zum Weſen derſelben gehörig, vorausſetzen kann, wie will man denn angewieſen ſeyn, ſie zu ſuchen und auf der Stufenleiter derſelben ſich der höchſten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer ſchlechterdingsnothwendigen, mithin a priori erkennbaren Vollkommenheit, zu nähern? Das regulative Princip verlangt, die ſyſtematiſche Einheit als Natureinheit, welche nicht bloß empiriſch erkannt, ſondern a priori, obzwar noch unbeſtimmt, vorausgeſetzt wird, ſchlechterdings, mithin als aus dem Weſen der Dinge folgend, vorauszuſetzen. Lege ich aber zuvor ein höchſtes ordnendes Weſen zum Grunde, ſo wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn ſie iſt der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Geſetzen derſelben erkannt werden. Daher entſpringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweiſen, da man das vorausſetzt, was eigentlich hat bewieſen werden ſollen.

Das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Natur für ein conſtitutives nehmen, und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Urſache hypoſtatiſch vorausſetzen, heißt nur die Vernunft verwirren. Die Naturforſchung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Natururſachen nach allgemeinen Geſetzen derſelben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmäßigkeit, der ſie allerwerts nachgeht, von demſelben abzuleiten, ſondern ſein Daſeyn aus dieſer Zweckmäßigkeit, die in den Weſen der Naturdinge geſucht wird, wo möglich auch in den Weſen aller Dinge überhaupt, mithin als ſchlechthin nothwendig zu erkennen. Das letztere mag nun gelingen oder nicht, ſo bleibt die Idee immer richtig, und eben ſowol auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines bloß regulativen Princips reſtringirt worden.

Vollſtändige zweckmäßige Einheit iſt Vollkommenheit (ſchlechthin betrachtet). Wenn wir dieſe nicht in dem Weſen der Dinge, welche den ganzen Gegenſtand der Erfahrung, d. i. aller unſerer objectivgültigen Erkenntniß, ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen finden; wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchſten und ſchlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urweſens ſchließen, welches der Urſprung aller Cauſalität iſt? Die größte ſyſtematiſche, folglich auch die zweckmäßige Einheit iſt die Schule und ſelbſt die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menſchenvernunft. Die Idee derſelben iſt alſo mit dem Weſen unſerer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieſelbe Idee iſt alſo für uns geſetzgebend, und ſo iſt es ſehr natürlich, eine ihr correſpondirende geſetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle ſyſtematiſche Einheit der Natur, als dem Gegenſtande unſerer Vernunft, abzuleiten ſey.

Wir haben bey Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft geſagt: daß alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, ſchlechterdings beantwortlich ſeyn müſſen, und daß die Entſchuldigung mit den Schranken unſerer Erkenntniß, die in vielen Naturfragen eben ſo unvermeidlich als billig iſt, hier nicht geſtattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, ſondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung, die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir dieſe dem erſten Anſcheine nach kühne Behauptung in Anſehung der zwey Fragen, wobey die reine Vernunft ihr größtes Intereſſe hat, beſtätigen, und dadurch unſere Betrachtung über die Dialectik derſelben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Frägt man denn alſo (in Abſicht auf eine transſcendentale Theologie) *) erſtlich: ob es etwas von der Welt

---

*) Dasjenige, was ich ſchon vorher von der pſychologiſchen Idee und deren eigentlichen Beſtimmung, als Princip's zum

Unterſchiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zuſammenhanges nach allgemeinen Geſetzen enthalte, ſo iſt die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt iſt eine Summe von Erſcheinungen, es muß alſo irgend ein transſcendentaler, d. i. bloß dem reinen Verſtande denkbarer Grund derſelben ſeyn. Iſt zweytens die Frage: ob dieſes Weſen Subſtanz, von der größten Realität, nothwendig ꝛc. ſey; ſo antworte ich: daß dieſe Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Categorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem ſolchen Gegenſtande zu machen verſuche, ſind von keinem anderen als empiriſchen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn ſie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Außer dieſem Felde ſind ſie bloß Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verſtehen kann. Iſt endlich drittens die Frage: ob wir nicht wenigſtens dieſes von der Welt unterſchiedene Weſen nach einer Analogie mit den Gegenſtänden der Erfahrung denken dürfen? ſo iſt die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenſtand in der

Idee

---

zum bloß regulativen Vernunftgebrauch, geſagt habe, überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transſcendentale Illuſion, nach der jene ſyſtematiſche Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypoſtatiſch vorgeſtellt wird, noch beſonders zu erörtern. Das Verfahren hiebey iſt demjenigen ſehr ähnlich, welches die Critik in Anſehung des theologiſchen Ideals beobachtet.

Idee und nicht in der Realität, nemlich nur, ſo fern er ein uns unbekanntes Subſtratum der ſyſtematiſchen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung iſt, welche ſich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforſchung machen muß. Noch mehr, wir können in dieſer Idee gewiſſe Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich ſind, ungeſcheut und ungetadelt erlauben. Denn es iſt immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern auf das regulative Princip der ſyſtematiſchen Einheit der Welt, aber nur vermittelſt eines Schema derſelben, nemlich einer oberſten Intelligenz, die nach weiſen Abſichten Urheber derſelben ſey, bezogen wird. Was dieſer Ungrund der Welteinheit an ſich ſelbſt ſey, hat dadurch nicht gedacht werden ſollen, ſondern wie wir ihn, oder vielmehr ſeine Idee, relativ auf den ſyſtematiſchen Gebrauch der Vernunft in Anſehung der Dinge der Welt, brauchen ſollen.

Auf ſolche Weiſe aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weiſen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, ſondern wir müſſen einen ſolchen vorausſetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unſere Erkenntniß über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgeſetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an ſich ſelbſt ſey (einen bloß transſcendentalen Gegenſtand), aber, in Beziehung auf die ſyſtematiſche und zweckmäßige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur ſtudiren, vorausſetzen müſſen, haben wir jenes uns unbekannte Weſen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empiriſcher Begriff) gedacht, d. i. es in Anſehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die ſich auf demſelben gründen, gerade mit denen Eigenſchaften begabt, die nach den Bedingungen unſerer Vernunft den Grund einer ſolchen ſyſtematiſchen Einheit enthalten können. Dieſe Idee iſt alſo reſpectiv auf den Weltgebrauch unſerer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber ſchlechthin objective Gültigkeit ertheilen, ſo würden wir vergeſſen, daß es lediglich ein Weſen in der Idee ſey, das wir denken, und, indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht beſtimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch außer Stand geſetzt, dieſes Princip dem empiriſchen Vernunftgebrauch angemeſſen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf ſolche Weiſe kann ich doch von dem Begriffe und der Vorausſetzung eines höchſten Weſens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich dieſe Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Abſichten anſehen, indem ich ſie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelſt beſonderer dazu in der Welt darauf geſtellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber ſo, daß es euch gleich viel gelten muß, ob jemand ſage, die göttliche Weisheit hat alles ſo zu ſeinen oberſten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchſten Weisheit iſt ein Regulativ in der Nachforſchung der Natur und ein Princip der ſyſtematiſchen und zweckmäßigen Einheit derſelben nach allgemeinen Naturgeſetzen, auch ſelbſt da, wo wir jene nicht gewahr werden, d. i. es muß euch da, wo ihr ſie wahrnehmt, völlig einerley ſeyn, zu ſagen: Gott hat es weislich ſo gewollt, oder die Natur hat es alſo weislich geordnet. Denn die größte ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforſchung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigte, die Idee einer höchſten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen, und, ſo viel ihr nun, nach demſelben, Zweckmäßigkeit in der Welt antrefft, ſo viel habt ihr Beſtätigung der Rechtmäßigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts andres zur Abſicht hatte, als nothwendige und größtmögliche Natureinheit zu ſuchen, ſo werden wir dieſe zwar, ſo weit als wir ſie erreichen, der Idee eines höchſten Weſens zu danken haben, können aber die allgemeinen Geſetze der Natur, als in Abſicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns ſelbſt in Widerſpruch zu gerathen, nicht vorbey gehen, um dieſe Zweckmäßigkeit der Natur als zufällig und hyperphyſiſch ihrem Urſprunge nach anzuſehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Weſen über die Natur von den gedachten Eigenſchaften anzunehmen, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Cauſalbeſtimmung der Erſcheinungen als ſyſtematiſch unter einander verknüpft anzuſehen.

Eben daher ſind wir auch berechtigt, die Welturſache in der Idee nicht allein nach einem ſubtileren Anthropomorphism (ohne welchen ſich gar nichts von ihm denken laſſen würde), nemlich als ein Weſen, das Verſtand, Wohlgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demſelben gemäße Begierde und Willen hat ꝛc. zu denken, ſondern demſelben unendliche Vollkommenheit beyzulegen, die alſo diejenige weit überſteigt, dazu wir durch empiriſche Kenntniß der Weltordnung berechtigt ſeyn können. Denn das regulative Geſetz der ſyſtematiſchen Einheit will, daß wir die Natur ſo ſtudiren ſollen, als ob allenthalben ins Unendliche ſyſtematiſche und zweckmäßige Einheit, bey der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewol wir nur wenig von dieſer Weltvollkommenheit ausſpähen, oder erreichen werden, ſo gehört es doch zur Geſetzgebung unſerer Vernunft, ſie allerwerts zu ſuchen und zu vermuthen, und es muß uns jederzeit vortheilhaft ſeyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach dieſem Princip

cip die Naturbetrachtung anzuſtellen. Es iſt aber, unter dieſer Vorſtellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchſten Urhebers, auch klar: daß ich nicht das Daſeyn und die Kenntniß eines ſolchen Weſens, ſondern nur die Idee deſſelben zum Grunde lege, und alſo eigentlich nichts von dieſem Weſen, ſondern bloß von der Idee deſſelben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer ſolchen Idee, ableite. Auch ſcheint ein gewiſſes, obzwar unentwickeltes Bewußtſeyn, des ächten Gebrauchs dieſes unſeren Vernunftbegriffs, die beſcheidene und billige Sprache der Philoſophen aller Zeiten veranlaßt zu haben, da ſie von der Weisheit und Vorſorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken reden, ja den erſteren Ausdruck, ſo lange es um bloß ſpeculative Vernunft zu thun iſt, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die iſt, wozu wir befugt ſind, zurück hält, und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurück weiſet.

So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntniſſe über alle Grenzen der Erfahrung, zu verſprechen ſchiene, wenn wir ſie recht verſtehen, nichts als regulative Principien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empiriſche Verſtandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß ſie das Ziel der Annäherung deſſelben ſo weit hinaus rücken, die Zuſammenſtimmung deſſelben mit ſich ſelbſt durch ſyſtematiſche Einheit zum höchſten Grade bringen, wenn man ſie aber mißverſteht, und ſie für conſtitutive Principien tranſſcendenter Erkenntniſſe hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Ueberredung und eingebildetes Wiſſen, hiemit aber ewige Widerſprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

So fängt denn alle menſchliche Erkenntniß mit Anſchauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob ſie zwar in Anſehung aller dreyen Elemente Erkenntnißquellen a priori hat, die beym erſten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verſchmähen ſcheinen, ſo überzeugt doch eine vollendete Critik, daß alle Vernunft im ſpeculativen Gebrauche mit dieſen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und daß die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntnißvermögens ſey, ſich aller Methoden und der Grundſätze derſelben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmſte iſt, bis in ihr Innerſtes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, außerhalb welcher für uns nichts als leerer Raum iſt. Zwar hat uns die critiſche Unterſuchung aller Sätze, welche unſere Erkenntniß über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transſcendentalen Analytik hinreichend überzeugt, daß ſie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können, und, wenn man nicht ſelbſt gegen die kläreſten abſtracten und allgemeinen Lehrſätze mißtrauiſch wäre, wenn nicht reizende und ſcheinbare Ausſichten uns locketen, den Zwang der erſteren abzuwerfen, ſo hätten wir allerdings der mühſamen Abhörung aller dialectiſchen Zeugen, die eine transſcendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaßungen auftreten läßt, überhoben ſeyn können; denn wir wußten es ſchon zum voraus mit völliger Gewißheit, daß alles Vorgeben derſelben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber ſchlechterdings nichtig ſeyn müſſe, weil es eine Kundſchaft betraf, die kein Menſch jemals bekommen kann. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Urſache des Scheins kommt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen werden kann, und die Auflöſung aller unſerer transſcendenten Erkenntniß in ihre Elemente (als ein Studium unſerer inneren Natur) an ſich ſelbſt keinen geringen Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt, ſo war es nicht allein nöthig, dieſe ganze, obzwar eitele Bearbeitung der ſpeculativen Vernunft bis zu ihren erſten Quellen ausführlich nachzuſuchen, ſondern, da der dialectiſche Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuſchend, ſondern auch dem Intereſſe nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich iſt, und ſo in alle Zukunft bleiben wird, ſo war es rathſam, gleichſam die Acten dieſes Proceſſes ausführlich abzufaſſen, und ſie im Archive der menſchlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.

II.

Transſcendentale Methodenlehre.

Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und ſpeculativen Vernunft wie ein Gebäude anſehe, dazu wir wenigſtens die Idee in uns haben, ſo kann ich ſagen, wir haben in der transſcendentalen Elementarlehre den Bauzeug überſchlagen und beſtimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Feſtigkeit er zulange. Freylich fand es ſich, daß, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen ſollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhauſe zureichte, welches zu unſeren Geſchäfften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, ſie zu überſehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlſchlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweyen, und ſie in alle Welt zerſtreuen mußte, um ſich, ein jeder nach ſeinem Entwurfe, beſonders anzubauen. Jetzt iſt es uns nicht ſowol um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und, indem wir gewarnet ſind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unſer ganzes Vermögen überſteigen könnte, zu wagen, gleichwol doch von der Errichtung eines feſten Wohnſitzes nicht wohl abſtehen können, den Anſchlag zu einem Gebäude in Verhältniß auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unſerem Bedürfniß angemeſſen iſt, zu machen.

Ich verſtehe alſo unter der transſcendentalen Methodenlehre die Beſtimmung der formalen Bedingungen eines vollſtändigen Syſtems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieſer Abſicht mit einer Diſciplin, einem Canon, einer Architectonik, endlich einer Geſchichte der reinen Vernunft zu thun haben, und dasjenige in transſcendentaler Abſicht leiſten, was, unter dem Namen einer practiſchen Logik, in Anſehung des Gebrauchs des Verſtandes überhaupt in den Schulen geſucht, aber ſchlecht geleiſtet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine beſondere Art der Verſtandeserkenntniß (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewiſſe Gegenſtände eingeſchränkt iſt, ſie, ohne Kenntniſſe aus anderen Wiſſenſchaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu möglichen Methoden und techniſche Ausdrücke, deren man ſich in Anſehung des Syſtematiſchen in allerley Wiſſenſchaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererſt ſoll kennen lernen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre

Erſtes Hauptſtück.

Die Diſciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht bloß der logiſchen Form, ſondern auch dem Inhalte nach ſind, ſtehen bey der Wißbegierde der Menſchen in keiner ſonderlichen Achtung; man ſieht ſie wol gar als neidiſche Feinde unſeres unabläſſig zur Erweiterung ſtrebenden Erkenntnißtriebes an, und es bedarf beynahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunſt und Hochſchätzung zu verſchaffen.

Man kann zwar logiſch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Anſehung des Inhalts aber unſerer Erkenntniß überhaupt, ob ſie durch ein Urtheil erweitert, oder beſchränkt wird, haben die verneinenden das eigenthümliche Geſchäffte, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falſche Erkenntniß abhalten ſollen, wo doch niemals ein Irrthum möglich iſt, zwar ſehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen, und eben darum oft lächerlich ſind. Wie der Satz jenes Schulredners: daß Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unſerer möglichen Erkenntniß ſehr enge, der Anreiz zum Urtheilen groß, der Schein, der ſich darbietet, ſehr betrüglich, und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich iſt, da hat das Negative der Unterweiſung, welches bloß dazu dient, um uns vor Irrthümer zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche poſitive Belehrung, dadurch unſer Erkenntniß Zuwachs bekommen könnte. Man nennet den Zwang, wodurch der beſtändige Hang von gewiſſen Regeln abzuweichen eingeſchränkt, und endlich vertilget wird, die Diſciplin. Sie iſt von der Cultur unterſchieden, welche bloß eine Fertigkeit verſchaffen ſoll, ohne eine andere, ſchon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents, welches ſchon vor ſich ſelbſt einen Antrieb zur Aeußerung hat, wird alſo die Diſciplin einen negativen *), die Cultur aber und Doctrin einen poſitiven Beytrag leiſten.

Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die ſich gern eine freye und uneingeſchränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz,) in mancher Abſicht einer Diſciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Beſtrebungen ihre Diſciplin vorzuſchreiben, ſelbſt noch eine ſolche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich ſcheinen, und in der That iſt ſie auch einer ſolchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil, bey der Feierlichkeit und dem gründlichen Anſtande, womit ſie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtſinnigen Spiels, mit Einbildungen ſtatt Begriffen, und Worten ſtatt Sachen, leichtlich gerathen konnte.

Es bedarf keiner Critik der Vernunft im empiriſchen Gebrauche, weil ihre Grundſätze am Probirſtein der Erfahrung

---

*) Ich weiß wol, daß man in der Schulſprache den Namen der Diſciplin mit dem der Unterweiſung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein, es giebt dagegen ſo viele andere Fälle, da der erſtere Ausdruck, als Zucht, von dem zweyten, als Belehrung, ſorgfältig unterſchieden wird, und die Natur der Dinge erheiſcht es auch ſelbſt, für dieſen Unterſchied die einzigen ſchicklichen Ausdrücke aufzubewahren, daß ich wünſche, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

fahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden; imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anſchauung ſofort in concreto dargeſtellet werden müſſen, und jedes Ungegründete und Willkührliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empiriſche noch reine Anſchauung die Vernunft in einem ſichtbaren Geleiſe halten, nemlich in ihrem transſcendentalen Gebrauche, nach bloßen Begriffen, da bedarf ſie ſo ſehr einer Diſciplin, die ihren Hang zur Erweiterung, über die engen Grenzen möglicher Erfahrung, bändige, und ſie von Ausſchweifung und Irrthum abhalte, daß auch die ganze Philoſophie der reinen Vernunft bloß mit dieſem negativen Nutzen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kann durch Cenſur und den Urſachen derſelben durch Critik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes Syſtem von Täuſchungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter ſich wol verbunden und unter gemeinſchaftlichen Principien vereinigt ſind, da ſcheint eine ganz eigene und zwar negative Geſetzgebung erforderlich zu ſeyn, welche unter dem Namen einer Diſciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenſtände ihres reinen Gebrauchs gleichſam ein Syſtem der Vorſicht und Selbſtprüfung errichte, vor welchem kein falſcher vernünftelnder Schein beſtehen kann, ſondern ſich ſofort, unerachtet aller Gründe ſeiner Beſchönigung, verrathen muß.

Es iſt aber wohl zu merken: daß ich in dieſem zweiten Haupttheile der transſcendentalen Critik die Diſciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, ſondern bloß auf die Methode der Erkenntniß aus reiner Vernunft richte. Das erſtere iſt ſchon in der Elementarlehre geſchehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch ſo viel Aehnliches, auf welchen Gegenſtand er auch angewandt werden mag, und iſt doch, ſo fern er transſcendental ſeyn ſoll, zugleich von allem anderen ſo weſentlich unterſchieden, daß, ohne die warnende Negativlehre einer beſonders darauf geſtellten Diſciplin, die Irrthümer nicht zu verhüten ſind, die aus einer unſchicklichen Befolgung ſolcher Methoden, die zwar ſonſt der Vernunft, aber nur nicht hier anpaſſen, nothwendig entſpringen müſſen.

Des erſten Hauptſtücks
Erſter Abſchnitt.
Die
Diſciplin der reinen Vernunft im dogmatiſchen Gebrauche.

Die Mathematik giebt das glänzendſte Beyſpiel, einer ſich, ohne Beyhülfe der Erfahrung, von ſelbſt glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beyſpiele ſind anſteckend, vornemlich für daſſelbe Vermögen, welches ſich natürlicherweiſe ſchmeichelt, eben daſſelbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher hofft reine Vernunft im transſcendentalen

Gebrauche ſich eben ſo glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematiſchen gelungen iſt, wenn ſie vornemlich dieſelbe Methode dort anwendet, die hier von ſo augenſcheinlichem Nutzen geweſen iſt. Es liegt uns alſo viel daran, zu wiſſen: ob die Methode, zur apodictiſchen Gewißheit zu gelangen, die man in der letzteren Wiſſenſchaft mathematiſch nennt, mit derjenigen einerley ſey, womit man eben dieſelbe Gewißheit in der Philoſophie ſucht, und die daſelbſt dogmatiſch genannt werden müßte.

Die philoſophiſche Erkenntniß iſt die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe. Einen Begriff aber conſtruiren, heißt: die ihm correſpondirende Anſchauung a priori darſtellen. Zur Conſtruction eines Begriffs wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert, die folglich, als Anſchauung, ein einzelnes Object iſt, aber nichts deſtoweniger, als die Conſtruction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorſtellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anſchauungen, die unter denſelben Begriff gehören, in der Vorſtellung ausdrücken muß. So conſtruire ich einen Triangel, indem ich den dieſem Begriffe entſprechenden Gegenſtand, entweder durch bloße Einbildung, in der reinen, oder nach derſelben auch auf dem Papier, in der empiriſchen Anſchauung, beidemal aber völlig a priori, ohne das Muſter dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darſtelle. Die einzelne hingezeichnete Figur iſt empiriſch, und dient gleichwol den Begriff, unbeſchadet ſeiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bey dieſer empiriſchen Anſchauung immer nur auf die Handlung der Conſtruction des Begriffs, welchem viele Beſtimmungen, z. E. der Größe, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig ſind, geſehen, und alſo von dieſen Verſchiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abſtrahirt wird.

Die philoſophiſche Erkenntniß betrachtet alſo das Beſondere nur im Allgemeinen, die mathematiſche das Allgemeine im Beſonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwol doch a priori und vermittelſt der Vernunft, ſo daß, wie dieſes Einzelne unter gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Conſtruction beſtimmt iſt, eben ſo der Gegenſtand des Begriffs, dem dieſes Einzelne nur als ſein Schema correſpondirt, allgemein beſtimmt gedacht werden muß.

In dieſer Form beſteht alſo der weſentliche Unterſchied dieſer beiden Arten der Vernunfterkenntniß, und beruhet nicht auf dem Unterſchiede ihrer Materie, oder Gegenſtände. Diejenigen, welche Philoſophie von Mathematik dadurch zu unterſcheiden vermeineten, daß ſie von jener ſagten, ſie habe bloß die Qualität, dieſe aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Urſache genommen. Die Form der mathematiſchen Erkenntniß iſt die Urſache, daß dieſe lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Größen läßt ſich conſtruiren, d. i. a priori in der Anſchauung darlegen, Qualitäten aber laſſen ſich in keiner anderen als empiriſchen Anſchauung darſtellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniß derſelben nur durch Begriffe möglich ſeyn. So kann niemand eine dem Begriff der Realität correſpondirende Anſchauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori aus ſich ſelbſt und vor dem empiriſchen Bewußtſeyn derſelben theilhaftig werden. Die coniſche Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beyhülfe, bloß nach dem Begriffe, anſchauend machen können, aber die Farbe dieſes Kegels wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben ſeyn müſſen. Den Begriff einer Urſache überhaupt kann ich auf keine Weiſe in der Anſchauung darſtellen, als an einem Beyſpiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt, u. ſ. w. Uebrigens handelt die Philoſophie eben ſowol von Größen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. ſ. w. Die Mathematik beſchäfftiget ſich auch mit dem Unterſchiede der Linien und Flächen, als Räumen, von verſchiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derſelben. Aber, obgleich ſie in ſolchen Fällen einen gemeinſchaftlichen Gegenſtand haben, ſo iſt die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philoſophiſchen, als mathematiſchen Betrachtung. Jene hält ſich bloß an allgemeinen Begriffen, dieſe kann mit dem bloßen Begriffe nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empiriſch, ſondern bloß in einer ſolchen, die ſie a priori darſtellet, d. i. conſtruiret hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von dem Objecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten muß.

Man gebe einem Philoſophen den Begriff eines Triangels, und laſſe ihn nach ſeiner Art ausfündig machen, wie ſich wol die Summe ſeiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drey geraden Linien eingeſchloſſen iſt, und an ihr den Begriff von eben ſo viel Winkeln. Nun mag er dieſem Begriffe nachdenken, ſo lange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drey, zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenſchaften kommen, die in dieſen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme dieſe Frage vor. Er fängt ſofort davon an, einen Triangel zu conſtruiren. Weil er weiß, daß zwey rechte Winkel zuſammen gerade ſo viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Puncte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zuſammen, ſo verlängert er eine Seite ſeines Triangels, und bekommt zwey berührende Winkel, die zweyen rechten zuſammen gleich ſind. Nun theilet er den äußeren von dieſen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberſtehenden Seite des Triangels parallel zieht, und ſieht, daß hier ein äußerer berührender Winkel entſpringe, der einem inneren gleich iſt, u. ſ. w. Er gelangt auf ſolche Weiſe durch eine

Kette von Schlüſſen, immer von der Anſchauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflöſung der Frage.

Die Mathematik aber conſtruiret nicht bloß Größen (Quanta), wie in der Geometrie, ſondern auch die bloße Größe (Quantitatem), wie in der Buchſtabenrechnung, wobey ſie von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, der nach einem ſolchen Größenbegriff gedacht werden ſoll, gänzlich abſtrahirt. Sie wählt ſich alsdenn eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Größen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction u. ſ. w.), Ausziehung der Wurzel, und, nachdem ſie den allgemeinen Begriff der Größen nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben auch bezeichnet hat, ſo ſtellet ſie alle Behandlung, die durch die Größe erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen allgemeinen Regeln in der Anſchauung dar; wo eine Größe durch die andere dividiret werden ſoll, ſetzt ſie beider ihre Charactere nach der bezeichnenden Form der Diviſion zuſammen u. ſ. w., und gelangt alſo vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction eben ſo gut, wie die Geometrie nach einer oſtenſiven oder geometriſchen (der Gegenſtände ſelbſt) dahin, wohin die diſcurſive Erkenntniß vermittelſt bloßer Begriffe niemals gelangen könnte.

Was mag die Urſache dieſer ſo verſchiedenen Lage ſeyn, darin ſich zwey Vernunftkünſtler befinden, deren der eine ſeinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anſchauungen nimmt, die er a priori den Begriffen gemäß darſtellet. Nach den oben vorgetragenen transſcendentalen Grundlehren iſt dieſe Urſache klar. Es kommt hier nicht auf analytiſche Sätze an, die durch bloße Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können, (hierin würde der Philoſoph ohne Zweifel den Vortheil über ſeinen Nebenbuhler haben,) ſondern auf ſynthetiſche, und zwar ſolche, die a priori ſollen erkannt werden. Denn ich ſoll nicht auf dasjenige ſehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke, (dieſes iſt nichts weiter, als die bloße Definition,) vielmehr ſoll ich über ihn zu Eigenſchaften, die in dieſem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun iſt dieſes nicht anders möglich, als daß ich meinen Gegenſtand nach den Bedingungen, entweder der empiriſchen Anſchauung, oder der reinen Anſchauung beſtimme. Das erſtere würde nur einen empiriſchen Satz (durch Meſſen ſeiner Winkel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben, und von dergleichen iſt gar nicht die Rede. Das zweyte Verfahren aber iſt die mathematiſche und zwar hier die geometriſche Conſtruction, vermittelſt deren ich in einer reinen Anſchauung, eben ſo wie in der empiriſchen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu ſeinem Begriffe gehöret, hinzuſetze, wodurch allerdings allgemeine ſynthetiſche Sätze conſtruirt werden müſſen.

Ich würde alſo umſonſt über den Triangel philoſophiren, d. i. diſcurſiv nachdenken, ohne dadurch im mindeſſen weiter zu kommen, als auf die bloße Definition, von der ich aber billig anfangen müßte. Es giebt zwar eine transſcendentale Syntheſis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philoſophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen deſſen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematiſchen Aufgaben iſt hievon und überhaupt von der Exiſtenz gar nicht die Frage, ſondern von den Eigenſchaften der Gegenſtände an ſich ſelbſt, lediglich ſo fern dieſe mit dem Begriffe derſelben verbunden ſind.

Wir haben in dem angeführten Beyſpiele nur deutlich zu machen geſucht, welcher große Unterſchied zwiſchen dem diſcurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Conſtruction der Begriffe anzutreffen ſey. Nun frägts ſich natürlicher Weiſe, was die Urſache ſey, die einen ſolchen zwiefachen Vernunftgebrauch nothwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erſte, oder auch der zweyte ſtattfinde.

Alle unſere Erkenntniß bezieht ſich doch zuletzt auf mögliche Anſchauungen: denn durch dieſe allein wird ein Gegenſtand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empiriſcher Begriff) entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, und alsdenn kann er conſtruirt werden; oder nichts als die Syntheſis möglicher Anſchauungen, die a priori nicht gegeben ſind, und alsdenn kann man

wol

weil durch ihn ſynthetiſch und a priori urtheilen, aber nur diſcurſiv, nach Begriffen, und niemals intuitiv durch die Conſtruction des Begriffes.

Nun iſt von aller Anſchauung keine a priori gegeben, als die bloße Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, und ein Begriff von dieſen, als Quantis, läßt ſich entweder zugleich mit der Qualität derſelben (ihre Geſtalt), oder auch bloß ihre Quantität (die bloße Syntheſis des Gleichartigmannigfaltigen) durch Zahl a priori in der Anſchauung darſtellen, d. i. conſtruiren. Die Materie aber der Erſcheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin a poſteriori vorgeſtellet werden. Der einzige Begriff, der a priori dieſen empiriſchen Gehalt der Erſcheinungen vorſtellt, iſt der Begriff des Dinges überhaupt, und die ſynthetiſche Erkenntniß von demſelben a priori kann nichts weiter, als die bloße Regel der Syntheſis desjenigen, was die Wahrnehmung a poſteriori geben mag, niemals aber die Anſchauung des realen Gegenſtandes a priori liefern, weil dieſe nothwendig empiriſch ſeyn muß.

Synthetiſche Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anſchauung ſich a priori gar nicht geben läßt, gehen, ſind transſcendental. Demnach laſſen ſich transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen a priori geben. Sie enthalten bloß die Regel, nach der eine gewiſſe ſynthetiſche Einheit desjenigen, was nicht a priori anſchaulich vorgeſtellt werden kann, (der Wahrnehmungen,) empiriſch geſucht werden ſoll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe a priori in irgend einem Falle darſtellen, ſondern thun dieſes nur a poſteriori, vermittelſt der Erfahrung, die nach jenen ſynthetiſchen Grundſätzen allererſt möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe ſynthetiſch urtheilen ſoll, ſo muß man aus dieſem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anſchauung, in welcher er gegeben iſt. Denn, bliebe man bey dem ſtehen, was im Begriffe enthalten iſt, ſo wäre das Urtheil bloß analytiſch, und eine Erklärung des Gedanken, nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten iſt. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm correſpondirenden reinen oder empiriſchen Anſchauung gehen, um ihn in derſelben in concreto zu erwägen, und, was dem Gegenſtande deſſelben zukommt, a priori oder a poſteriori zu erkennen. Das erſtere iſt die rationale und mathematiſche Erkenntniß durch die Conſtruction des Begriffs, das zweyte die bloße empiriſche (mechaniſche) Erkenntniß, die niemals nothwendige und apodictiſche Sätze geben kann. So könnte ich meinen empiriſchen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als alles, was ich bey dieſem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkenntniß zwar eine logiſche Verbeſſerung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zuſatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter dieſem Namen vorkommt, und ſtelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verſchiedene ſynthetiſche, aber empiriſche Sätze an die Hand geben werden. Den mathematiſchen Begriff eines Triangels würde ich conſtruiren, d. i. a priori in der Anſchauung geben, und auf dieſem Wege eine ſynthetiſche, aber rationale Erkenntniß bekommen. Aber, wenn mir der transſcendentale Begriff einer Realität, Subſtanz, Kraft ꝛc. gegeben iſt, ſo bezeichnet er weder eine empiriſche, noch reine Anſchauung, ſondern lediglich die Syntheſis der empiriſchen Anſchauungen (die alſo a priori nicht gegeben werden können), und es kann alſo aus ihm, weil die Syntheſis nicht a priori zu der Anſchauung, die ihm correſpondirt, hinausgehen kann, auch kein beſtimmender ſynthetiſcher Satz, ſondern nur ein Grundſatz der Syntheſis *) möglicher empiriſcher Anſchauungen entſpringen. Alſo iſt ein transſcendentaler Satz ein ſynthetiſches Vernunfterkenntniß nach bloßen Begriffen, und mithin discurſiv, indem dadurch alle ſynthetiſche Einheit der empiriſchen Erkenntniß allererſt möglich, keine Anſchauung aber dadurch a priori gegeben wird.

Es.

---

*) Vermittelſt des Begriffs der Urſache gehe ich wirklich aus dem empiriſchen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geſchieht) heraus, aber nicht zu der Anſchauung, die den Begriff der Urſache in concreto darſtellt, ſondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Urſache gemäß gefunden werden möchten. Ich verfahre alſo bloß nach Begriffen, und kann nicht durch Conſtruction der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Syntheſis der Wahrnehmungen iſt, die keine reine Anſchauungen ſind, und ſich alſo a priori nicht geben laſſen.

So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntniß und ihrer Erzeugung a priori, welche ſie gemein haben, dennoch im Fortgange ſehr verſchieden iſt, und zwar darum, weil in der Erſcheinung, als wodurch uns alle Gegenſtände gegeben werden, zwey Stücke ſind: die Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die völlig a priori erkannt und beſtimmt werden kann, und die Materie (das Phyſiſche), oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daſeyn enthält und der Empfindung correſpondirt. In Anſehung des letzteren, welches niemals anders auf beſtimmte Art, als empiriſch gegeben werden kann, können wir nichts a priori haben, als unbeſtimmte Begriffe der Syntheſis möglicher Empfindungen, ſo fern ſie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Anſehung der erſtern können wir unſere Begriffe in der Anſchauung a priori beſtimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenſtände ſelbſt durch gleichförmige Syntheſis ſchaffen, indem wir ſie bloß als Quanta betrachten. Jener heißt der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erſcheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empiriſch, d. i. a poſteriori, (aber jenen Begriffen als Regeln einer empiriſchen Syntheſis gemäß,) können beſtimmt werden; dieſer iſt der Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, indem dieſe, da ſie ſchon auf eine Anſchauung a priori gehen, auch eben darum a priori und ohne alle empiriſche data in der reinen Anſchauung beſtimmt gegeben werden können. Alles, was da iſt (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum iſt oder nicht, daß ein Daſeyn in demſelben oder Mangel vorgeſtellt werden müſſe, wie fern dieſes Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erſtes Subſtratum, oder bloße Beſtimmung ſey, eine Beziehung ſeines Daſeyns auf etwas Anderes, als Urſache oder Wirkung, habe, und endlich iſolirt oder in wechſelſeitiger Abhängigkeit mit andern in Anſehung des Daſeyns ſtehe, die Möglichkeit dieſes Daſeyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derſelben zu erwägen: dieſes alles gehöret zum Vernunfterkenntniß aus Begriffen, welches philoſophiſch genannt wird. Aber im Raume eine Anſchauung a priori zu beſtimmen (Geſtalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder bloß das Allgemeine der Syntheſis von einem und demſelben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entſpringende Größe einer Anſchauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das iſt ein Vernunftgeſchäffte durch Conſtruction der Begriffe, und heißt mathematiſch.

Das große Glück, welches die Vernunft vermittelſt der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weiſe die Vermuthung zuwege, daß es, wo nicht ihr ſelbſt, doch ihrer Methode, auch außer dem Felde der Größen gelingen werde, indem ſie alle ihre Begriffe auf Anſchauungen,

gen bringt, die ſie a priori geben kann, und wodurch ſie, ſo zu reden, Meiſter über die Natur wird: da hingegen reine Philoſophie mit diſcurſiven Begriffen a priori in der Natur herum pfuſcht, ohne die Realität derſelben a priori anſchauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch ſcheint es den Meiſtern in dieſer Kunſt an dieſer Zuverſicht zu ſich ſelbſt und dem gemeinen Weſen an großen Erwartungen von ihrer Geſchicklichkeit, wenn ſie ſich einmal hiemit befaſſen ſollten, gar nicht zu fehlen. Denn da ſie kaum jemals über ihre Mathematik philoſophirt haben, (ein ſchweres Geſchäffte!) ſo kommt ihnen der ſpecifiſche Unterſchied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empiriſch gebrauchte Regeln, die ſie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn ſtatt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit ſie ſich (als den einzigen urſprünglichen Quantis) beſchäfftigen, herkommen mögen, daran iſt ihnen gar nichts gelegen, und eben ſo ſcheint es ihnen unnütz zu ſeyn, den Urſprung reiner Verſtandesbegriffe, und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforſchen, ſondern nur ſich ihrer zu bedienen. In allem dieſem thun ſie ganz recht, wenn ſie nur ihre angewieſene Grenze, nemlich die der Natur nicht überſchreiten. So aber gerathen ſie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unſicheren Boden reiner und ſelbſt transſcendentaler Begriffe, wo der Grund (inſtabilis tellus, innabilis unda) ihnen weder zu ſtehen, noch zu ſchwimmen erlaubt, und ſich nur flüchtige Schritte thun laſſen, von denen die Zeit nicht die mindeſte Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresſtraße macht, welche noch die ſpäteſte Nachkommenſchaft mit Zuverſicht betreten kann.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transſcendentalen Gebrauche genau und mit Gewißheit zu beſtimmen, dieſe Art der Beſtrebung aber das Beſondere an ſich hat, unerachtet der nachdrücklichſten und kläreſten Warnungen, ſich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu laſſen, ehe man den Anſchlag gänzlich aufgiebt, über Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reitzenden Gegenden des Intellectuellen zu gelangen: ſo iſt es nothwendig, noch gleichſam den letzten Anker einer phantaſiereichen Hoffnung wegzunehmen, und zu zeigen, daß die Befolgung der mathematiſchen Methode in dieſer Art Erkenntniß nicht den mindeſten Vortheil ſchaffen könne, es müßte denn der ſeyn, die Blößen ihrer ſelbſt deſto deutlicher aufzudecken, daß Meßkunſt und Philoſophie zwey ganz verſchiedene Dinge ſeyn, ob ſie ſich zwar in der Naturwiſſenſchaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonſtrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen: daß keines dieſer Stücke in dem Sinne, darin ſie der Mathematiker nimmt, von der

Philoſophie könne geleiſtet, noch nachgeahmet werden. Daß der Meßkünſtler, nach ſeiner Methode, in der Philoſophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philoſoph nach der ſeinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geſchwätz erregen könne, wiewol eben darin Philoſophie beſteht, ſeine Grenzen zu kennen, und ſelbſt der Mathematiker, wenn das Talent deſſelben nicht etwa ſchon von der Natur begrenzt und auf ſein Fach eingeſchränkt iſt, die Warnungen der Philoſophie nicht ausſchlagen, noch ſich über ſie wegſetzen kann.

1. Von den Definitionen. Definiren ſoll, wie es der Ausdruck ſelbſt giebt, eigentlich nur ſo viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb ſeiner Grenzen urſprünglich darſtellen *). Nach einer ſolchen Foderung kann ein empiriſcher Begriff gar nicht definirt, ſondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewiſſen Art Gegenſtände der Sinne haben, ſo iſt es niemals ſicher, ob man unter dem Worte, der denſelben Gegenſtand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merkmale

---

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präciſion, daß deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; urſprünglich aber, daß dieſe Grenzbeſtimmung nicht irgend woher abgeleitet ſey und alſo noch eines Beweiſes bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenſtand zu ſtehen.

male deſſelben denke. So kann der eine im Begriffe vom Golde ſich außer dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenſchaft, daß es nicht roſtet, denken, der andere davon vielleicht nichts wiſſen. Man bedient ſich gewiſſer Merkmale nur ſo lange, als ſie zum Unterſcheiden hinreichend ſeyn; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg und ſetzen einige hinzu, der Begriff ſteht alſo niemals zwiſchen ſicheren Grenzen. Und wozu ſollte es auch dienen, einen ſolchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Waſſer und deſſen Eigenſchaften die Rede iſt, man ſich bey dem nicht aufhalten wird, was man bey dem Worte Waſſer denkt, ſondern zu Verſuchen ſchreitet, und das Wort, mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen ſoll, mithin die angebliche Definition nichts anders als Wortbeſtimmung iſt. Zweytens kann auch, genau zu reden, kein a priori gegebener Begriff definirt werden, z. B. Subſtanz, Urſache, Recht, Billigkeit ꝛc. Denn ich kann niemals ſicher ſeyn, daß die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiß, daß dieſelbe dem Gegenſtande adäquat ſey. Da der Begriff deſſelben aber, ſo wie er gegeben iſt, viel dunkele Vorſtellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir ſie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: ſo iſt die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beyſpiele vermuthlich, niemals aber apodictiſch gewiß gemacht werden. Anſtatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Expoſition brauchen, der immer noch behutſam bleibt, und bey dem der Critiker ſie auf einen gewiſſen Grad gelten laſſen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da alſo weder empiriſch, noch a priori gegebene Begriffe definirt werden können, ſo bleiben keine andere als willkührlich gedachte übrig, an denen man dieſes Kunſtſtück verſuchen kann. Meinen Begriff kann ich in ſolchem Falle jederzeit definiren; denn ich muß doch wiſſen, was ich habe denken wollen, da ich ihn ſelbſt vorſetzlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht ſagen, daß ich dadurch einen wahren Gegenſtand definirt habe. Denn, wenn der Begriff auf empiriſchen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, ſo wird der Gegenſtand und deſſen Möglichkeit durch dieſen willkührlichen Begriff noch nicht gegeben; ich weiß daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenſtand habe, und meine Erklärung kann beſſer eine Declaration (meines Projects) als Definition eines Gegenſtandes heißen. Alſo blieben keine andere Begriffe übrig, die zum Definiren taugen, als ſolche, die eine willkührliche Syntheſis enthalten, welche a priori conſtruirt werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn, den Gegenſtand, den ſie denkt, ſtellt ſie auch a priori in der Anſchauung dar, und dieſer kann ſicher nicht mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenſtande urſprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutſche Sprache hat für die Ausdrücke der Expoſition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müſſen wir ſchon von der Strenge der Foderung, da wir nemlich den philoſophiſchen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablaſſen, und wollen dieſe ganze Anmerkung darauf einſchränken, daß philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener, mathematiſche aber als Conſtructionen urſprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytiſch durch Zergliederung (deren Vollſtändigkeit nicht apodictiſch gewiß iſt), dieſe ſynthetiſch zu Stande gebracht werden, und alſo den Begriff ſelbſt machen, dagegen die erſteren ihn nur erklären. Hieraus folgt:

a) daß man es in der Philoſophie der Mathematik nicht ſo nachthun müſſe, die Definitionen voranzuſchicken, als nur etwa zum bloßen Verſuche. Denn, da ſie Zergliederungen gegebener Begriffe ſind, ſo gehen dieſe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollſtändige Expoſition geht vor der vollſtändigen, ſo, daß wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher ſchließen können, ehe wir zur vollſtändigen Expoſition, d. i. zur Definition gelangt ſind; mit einem Worte, daß in der

der Philoſophie die Definition, als abgemeſſene Deutlichkeit, das Werk eher ſchließen, als anfangen müſſe *). Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererſt gegeben wird, ſie muß alſo und kann auch jederzeit davon anfangen.

b) Mathematiſche Definitionen können niemals irren. Denn, weil der Begriff durch die Definition zuerſt gegeben wird, ſo enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber, obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, ſo kann doch bisweilen, obzwar nur ſelten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nemlich in Anſehung der Präciſion. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie, daß ſie eine krumme Linie ſey, deren alle Puncte von einem

---

*) Die Philoſophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich ſolchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollſtändig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, ſo würde es gar ſchlecht mit allem Philoſophiren ſtehen. Da aber, ſo weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und ſicherer Gebrauch davon zu machen iſt, ſo können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und alſo Annäherungen zu ihnen ſind, ſehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehöret die Definition ad eſſe, in der Philoſophie ad melius eſſe. Es iſt ſchön, aber oft ſehr ſchwer, dazu zu gelangen. Noch ſuchen die Juriſten eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.

einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abſtehen, den Fehler, daß die Beſtimmung krumm unnöthiger Weiſe eingefloſſen iſt. Denn es muß einen beſonderen Lehrſatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewieſen werden kann: daß eine jede Linie, deren alle Puncte von einem einigen gleich weit abſtehen, krumm (kein Theil von ihr gerade) ſey. Analytiſche Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder indem ſie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Weſentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht ſo völlig gewiß ſeyn kann. Um deswillen läßt ſich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen.

2. Von den Axiomen. Dieſe ſind ſynthetiſche Grundſätze a priori, ſo fern ſie unmittelbar gewiß ſind. Nun läßt ſich nicht ein Begriff mit dem anderen ſynthetiſch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelndes Erkenntniß nöthig iſt. Da nun Philoſophie bloß die Vernunfterkenntniß nach Begriffen iſt, ſo wird in ihr kein Grundſatz anzutreffen ſeyn, der den Namen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen iſt der Axiomen fähig, weil ſie vermittelſt der Conſtruction der Begriffe in der Anſchauung des Gegenſtandes die Prädicate deſſelben a priori und unmittelbar verknüpfen kann, z. B.

daß drey Puncte jederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen kann ein ſynthetiſcher Grundſatz bloß aus Begriffen niemals unmittelbar gewiß ſeyn; z. B. der Satz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, da ich mich nach einem dritten herumſehen muß, nemlich der Bedingung der Zeitbeſtimmung in einer Erfahrung, und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen ſolchen Grundſatz erkennen konnte. Diſcurſive Grundſätze ſind alſo ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfodern jederzeit noch eine Deduction, deren die letztern ganz und gar entbehren können, und, da dieſe eben um deſſelben Grundes willen evident ſind, welches die philoſophiſchen Grundſätze, bey aller ihrer Gewißheit, doch niemals vorgeben können, ſo fehlt unendlich viel daran, daß irgend ein ſynthetiſcher Satz der reinen und transſcendentalen Vernunft ſo augenſcheinlich ſey (wie man ſich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: daß zweymal zwey vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bey der Tafel der Grundſätze des reinen Verſtandes, auch gewiſſer Axiomen der Anſchauung gedacht; allein der daſelbſt angeführte Grundſatz war ſelbſt kein Axiom, ſondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und ſelbſt nur ein Grundſatz aus Begriffen. Denn ſogar die Möglichkeit der Mathematik muß in der Transſcendentalphiloſophie gezeigt werden. Die Philoſophie hat alſo keine Axiomen und darf niemals ihre Grundſätze a priori ſo ſchlechthin gebieten, ſondern muß ſich dazu bequemen, ihre Befugniß wegen derſelben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den Demonſtrationen. Nur ein apodictiſcher Beweis, ſo fern er intuitiv iſt, kann Demonſtration heißen. Erfahrung lehrt uns wol, was daſey, aber nicht, daß es gar nicht anders ſeyn könne. Daher können empiriſche Beweisgründe keinen apodictiſchen Beweis verſchaffen. Aus Begriffen a priori (im discurſiven Erkenntniſſe) kann aber niemals anſchauende Gewißheit d. i. Evidenz entſpringen, ſo ſehr auch ſonſt das Urtheil apodictiſch gewiß ſeyn mag. Nur die Mathematik enthält alſo Demonſtrationen, weil ſie nicht aus Begriffen, ſondern der Conſtruction derſelben, d. i. der Anſchauung, die den Begriffen entſprechend a priori gegeben werden kann, ihr Erkenntniß ableitet. Selbſt das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen ſie durch Reduction die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervorbringt, iſt zwar keine geometriſche, aber doch characteriſtiſche Conſtruction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornemlich von dem Verhältniſſe der Größen, in der Anſchauung darlegt, und, ohne einmal auf das Hevriſtiſche zu ſehen, alle Schlüſſe vor Fehlern dadurch ſichert, daß jeder derſelben vor Augen geſtellt wird. Da hingegen das philoſophiſche Erkenntniß dieſes Vortheils entbehren muß, indem es das Allgemeine jederzeit in abſtracto (durch Begriffe) betrachten muß, indeſſen daß Mathematik das Allgemeine in concreto (in der einzelnen Anſchauung) und doch durch reine Vorſtel-

lung a priori erwägen kann, wobey jeder Fehltritt ſichtbar wird. Ich möchte die erſtern daher lieber acroamatiſche (discurſive) Beweiſe nennen, weil ſie ſich nur durch lauter Worte (den Gegenſtand in Gedanken) führen laſſen, als Demonſtrationen, welche, wie der Ausdruck es ſchon anzeigt, in der Anſchauung des Gegenſtandes fortgehen.

Aus allem dieſem folgt nun, daß es ſich für die Natur der Philoſophie gar nicht ſchicke, vornemlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatiſchen Gange zu ſtrotzen und ſich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuſchmücken, in deren Orden ſie doch nicht gehöret, ob ſie zwar auf ſchweſterliche Vereinigung mit derſelben zu hoffen alle Urſache hat. Jene ſind eitele Anmaßungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Abſicht rückgängig machen müſſen, die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken, und, vermittelſt hinreichender Aufklärung unſerer Begriffe, den Eigendünkel der Speculation auf das beſcheidene, aber gründliche Selbſterkenntniß zurückzuführen. Die Vernunft wird alſo in ihren transſcendentalen Verſuchen nicht ſo zuverſichtlich vor ſich hinſehen können, gleich als wenn der Weg, den ſie zurückgelegt hat, ſo ganz gerade zum Ziele führe, und auf ihre zum Grunde gelegte Prämiſſen nicht ſo muthig rechnen können, daß es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu ſehen und Acht zu haben, ob ſich nicht etwa im Fortgange der Schlüſſe Fehler entdecken, die in den Principien überſehen worden, und es nöthig machen, ſie entweder mehr zu beſtimmen, oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodictiſche Sätze (ſie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiß ſeyn) in Dogmata und Mathemata ein. Ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen iſt ein Dogma; hingegen ein dergleichen Satz durch Conſtruction der Begriffe, iſt ein Mathema. Analytiſche Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenſtande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, ſchon in ſich enthält, weil ſie die Erkenntniß über den Begriff des Subjects nicht erweitern, ſondern dieſen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heißen (welches Wort man vielleicht durch Lehrſprüche überſetzen könnte). Aber unter den gedachten zweyen Arten ſynthetiſcher Sätze a priori können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die zum philoſophiſchen Erkenntniſſe gehörige dieſen Namen führen, und man würde ſchwerlich die Sätze der Rechenkunſt, oder Geometrie, Dogmata nennen. Alſo beſtätigt dieſer Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, daß nur Urtheile aus Begriffen, und nicht die aus der Conſtruction der Begriffe, dogmatiſch heißen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloß ſpeculativen Gebrauche nicht ein einziges directſynthetiſches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen iſt ſie, wie wir gezeigt haben, gar keiner ſynthetiſcher Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig: durch Verſtandesbegriffe aber errichtet ſie zwar ſichere Grundſätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, ſondern immer nur indirect durch Beziehung dieſer Begriffe auf etwas ganz zufälliges, nemlich mögliche Erfahrung; da ſie denn, wenn dieſe (etwas als Gegenſtand möglicher Erfahrungen) vorausgeſezt wird, allerdings apodictiſch gewiß ſeyn, an ſich ſelbſt aber (direct) a priori gar nicht einmal erkannt werden können. So kann niemand den Satz: alles, was geſchicht, hat ſeine Urſache, aus dieſen gegebenen Begriffen allein gründlich einſehen. Daher iſt er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Geſichtspuncte, nemlich dem einzigen Felde ſeines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wol und apodictiſch bewieſen werden kann. Er heißt aber Grundſatz und nicht Lehrſatz, ob er gleich bewieſen werden muß, darum, weil er die beſondere Eigenſchaft hat, daß er ſeinen Beweisgrund, nemlich Erfahrung, ſelbſt zuerſt möglich macht, und bey dieſer immer vorausgeſetzt werden muß.

Giebt es nun im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, ſo iſt alle dogmatiſche Methode, ſie mag nun dem Mathematiker abgeborgt ſeyn, oder eine eigenthümliche Manier werden ſollen, für ſich unſchicklich. Denn ſie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer, und täuſcht die Philoſophie, deren eigentliche Abſicht iſt, alle Schritte der Vernunft in ihrem kläreſten Lichte ſehen zu laſſen. Gleichwol kann die Methode immer ſyſtematiſch ſeyn. Denn unſere Vernunft (ſubjectiv) iſt ſelbſt ein Syſtem, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelſt bloßer Begriffe, nur ein Syſtem der Nachforſchung nach Grundſätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transſcendentalphiloſophie läßt ſich aber hier nichts ſagen, da wir es nur mit einer Critik unſerer Vermögensumſtände zu thun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wol unſer Gebäude, aus dem Stoffe, den wir haben, (den reinen Begriffen a priori,) aufführen können.

Des erſten Hauptſtücks

Zweyter Abſchnitt.

Die

Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihres polemiſchen Gebrauchs.

Die Vernunft muß ſich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen, und kann der Freyheit derſelben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne ſich ſelbſt zu ſchaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf ſich zu ziehen. Da iſt nun nichts ſo wichtig, in Anſehung des Nutzens, nichts ſo heilig, das ſich dieſer prüfenden und muſternden Durchſuchung, die kein Anſehen der Perſon kennt, entziehen dürfte. Auf dieſer Freyheit beruht ſogar die Exiſtenz der Vernunft, die kein dictatoriſches Anſehen hat, ſondern deren Ausſpruch jederzeit nichts als die Einſtimmung freyer Bürger iſt, deren jeglicher ſeine Bedenklichkeiten, ja ſogar ſein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft ſich der Critik niemals verweigern kann, ſo hat ſie doch nicht jederzeit Urſache, ſie zu ſcheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatiſchen (nicht mathematiſchen) Gebrauche iſt ſich nicht ſo ſehr der genaueſten Beobachtung ihrer oberſten Geſetze bewußt, daß ſie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaßten dogmatiſchen Anſehens, vor dem critiſchen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erſcheinen müßte.

Ganz anders iſt es bewandt, wenn ſie es nicht mit der Cenſur des Richters, ſondern den Anſprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat, und ſich dagegen bloß vertheidigen ſoll. Denn, da dieſe eben ſowol dogmatiſch ſeyn wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen: ſo findet eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον ſtatt, die wider alle Beeinträchtigung ſichert, und einen titulirten Beſitz verſchafft, der keine fremde Anmaßungen ſcheuen darf, ob er gleich ſelbſt κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewieſen werden kann.

Unter dem polemiſchen Gebrauche der reinen Vernunft verſtehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatiſchen Verneinungen derſelben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falſch ſeyn möchten, ſondern nur, daß niemand das Gegentheil jemals mit apodictiſcher Gewißheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könne. Denn wir ſind alsdenn doch nicht bittweiſe in unſerem Beſitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derſelben vor uns haben, und es völlig gewiß iſt, daß niemand die Unrechtmäßigkeit dieſes Beſitzes jemals beweiſen könne.

Es iſt etwas Bekümmerndes und Niederſchlagendes, daß es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und dieſe, die doch den oberſten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorſtellt, mit ſich ſelbſt in Streit gerathen ſoll. Zwar hatten wir oben eine ſolche ſcheinbare Antithetik derſelben vor uns; aber es zeigte ſich, daß ſie auf einem Mißverſtande beruhete, da man nemlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäß, Erſcheinungen für Sachen an ſich ſelbſt nahm, und denn eine abſolute Vollſtändigkeit ihrer Syntheſis, auf eine oder andere Art (die aber auf beiderley Art gleich unmöglich wär), verlangte, welches aber von Erſcheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war alſo damals kein wirklicher Widerſpruch der Vernunft mit ihr ſelbſt bey den Sätzen: die Reihe an ſich gegebener Erſcheinungen hat einen abſolut erſten Anfang, und: dieſe Reihe iſt ſchlechthin und an ſich ſelbſt ohne allen Anfang; denn beide Sätze beſtehen gar wol zuſammen, weil Erſcheinungen nach ihrem Daſeyn (als Erſcheinungen) an ſich ſelbſt gar nichts d. i. etwas widerſprechendes ſind, und alſo deren Vorausſetzung natürlicher Weiſe widerſprechende Folgerungen nach ſich ziehen muß.

Ein ſolcher Mißverſtand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beygelegt werden, wenn etwa theiſtiſch behauptet würde: es iſt ein höchſtes Weſen, und dagegen atheiſtiſch: es iſt kein höchſtes Weſen; oder, in der Pſychologie: alles, was denkt, iſt von abſoluter beharrlicher Einheit und alſo von aller vergänglichen materiellen Einheit unterſchieden, welchem ein anderer entgegenſetzte: die Seele iſt nicht immaterielle Einheit und kann von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenſtand der Frage iſt hier von allem fremdartigen, das ſeiner Natur widerſpricht, frey, und der Verſtand hat es nur mit Sachen an ſich ſelbſt und nicht mit Erſcheinungen zu thun. Es würde alſo hier freylich ein wahrer Widerſtreit anzutreffen ſeyn, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu ſagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Critik der Beweisgründe des Dogmatiſchbejahenden betrifft, die kann man ihm ſehr wol einräumen, ohne darum dieſe Sätze aufzugeben, die doch wenigſtens das Intereſſe der Vernunft für ſich haben, darauf ſich der Gegner gar nicht berufen kann.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) ſo oft geäuſſert haben, da ſie die Schwäche der bisherigen Beweiſe fühlten: daß man hoffen könne, man werde dereinſt noch evidente Demonſtrationen der zween Cardinalſätze unſerer reinen Vernunft: es iſt ein Gott, es iſt ein künftiges Leben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiß, daß dieſes niemals geſchehen werde. Denn, wo will die Vernunft den Grund zu ſolchen ſynthetiſchen Behauptungen, die ſich nicht auf Gegenſtände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es iſt auch apodictiſch gewiß, daß niemals irgend ein Menſch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindeſten Scheine, geſchweige dogmatiſch behaupten könne. Denn, weil er dieſes doch bloß durch reine Vernunft darthun könnte, ſo müßte er es unternehmen, zu beweiſen: daß ein höchſtes Weſen, daß das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich ſey. Wo will er aber die Kenntniſſe hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus ſo ſynthetiſch zu urtheilen, berechtigten. Wir können alſo darüber ganz unbekümmert ſeyn, daß uns jemand das Gegentheil einſtens beweiſen werde; daß wir darum eben nicht nöthig haben, auf ſchulgerechte Beweiſe zu ſinnen, ſondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem ſpeculativen Intereſſe unſerer Vernunft im empiriſchen Gebrauch ganz wol zuſammenhängen, und überdem es mit dem practiſchen Intereſſe zu vereinigen die einzigen Mittel ſind. Für den Gegner (der hier nicht bloß als Critiker betrachtet werden muß,) haben wir unſer non liquet in Bereitſchaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indeſſen daß wir die Retorſion deſſelben auf uns nicht weigern, indem wir die ſubjective Maxime der Vernunft beſtändig im Rückhalte haben, die dem Gegner nothwendig fehlt, und unter deren Schutz wir alle ſeine Luftſtreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit anſehen können.

Auf ſolche Weiſe giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz für ſie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Pſychologie zu ſuchen ſeyn; dieſer Boden aber trägt keinen Kämpfer in ſeiner ganzen Rüſtung, und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kann nur mit Spott oder Großſprecherey auftreten, welches als ein Kinderſpiel belacht werden kann. Das iſt eine tröſtende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth giebt; denn, worauf wollte ſie ſich ſonſt verlaſſen, wenn ſie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen iſt, in ſich ſelbſt zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Beſitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur ſelbſt anordnet, iſt zu irgend einer Abſicht gut. Selbſt Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche ſich in unſeren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen, und dürfen daher in einer vollſtändigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe, wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unſerer bloß ſpeculativen Vernunft, ſind ſelbſt durch die Natur dieſer Vernunft aufgegeben, und müſſen alſo ihre gute Beſtimmung und Abſicht haben, die man nicht in den Wind ſchlagen muß. Wozu hat uns die Vorſehung manche Gegenſtände, ob ſie gleich mit unſerem höchſten Intereſſe zuſammenhängen, ſo hoch geſtellt, daß uns faſt nur vergönnet iſt, ſie in einer undeutlichen und von uns ſelbſt bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausſpähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden. Ob es nützlich ſey, in Anſehung ſolcher Ausſichten dreiſte Beſtimmungen zu wagen, iſt wenigſtens zweifelhaft, vielleicht gar ſchädlich. Allemal aber und ohne allen Zweifel iſt es nützlich, die forſchende ſowol, als prüfende Vernunft in völlige Freyheit zu verſetzen, damit ſie ungehindert ihr eigen Intereſſe beſorgen könne, welches eben ſo wol dadurch befördert wird, daß ſie ihren Einſichten Schranken ſetzt, als daß ſie ſolche erweitert, und welches allemal leidet, wenn ſich fremde Hände einmengen, um ſie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Abſichten zu lenken.

Laſſet demnach euren Gegner nur Vernunft ſagen, und bekämpfet ihn bloß mit Waffen der Vernunft. Uebrigens ſeyd wegen der guten Sache (des practiſchen Intereſſe) außer Sorgen, denn die kommt im bloß ſpeculativen Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdenn nichts, als eine gewiſſe Antinomie der Vernunft, die, da ſie auf ihrer Natur beruhet, nothwendig angehört und geprüft werden muß. Er cultivirt dieſelbe durch Betrachtung ihres Gegenſtandes auf zweyen Seiten, und berichtigt ihr Urtheil dadurch, daß er ſolches einſchränkt. Das, was hiebey ſtreitig wird, iſt nicht die Sache, ſondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der ſchärfſten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines feſten

Glaubens zu ſprechen, wenn ihr gleich die des Wiſſens habt aufgeben müſſen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urtheils eigentlich geſchaffenen David Hume fragen ſollte: was bewog euch, durch mühſam ergrübelte Bedenklichkeiten, die für den Menſchen ſo tröſtliche und nützliche Ueberredung, daß ihre Vernunfteinſicht zur Behauptung und zum beſtimmten Begriff eines höchſten Weſens zulange, zu untergraben? ſo würde er antworten: nichts, als die Abſicht, die Vernunft in ihrer Selbſterkenntniß weiter zu bringen, und zugleich ein gewiſſer Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr groß thut, und ſie zugleich hindert, ein freymüthiges Geſtändniß ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bey der Prüfung ihrer ſelbſt offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundſätzen des empiriſchen Vernunftgebrauchs allein ergebenen, und aller transſcendenten Speculation abgeneigten Prieſtley, was er für Bewegungsgründe gehabt habe, unſerer Seele Freyheit und Unſterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens iſt bey ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwey ſolche Grundpfeiler aller Religion niederzureißen, er, der ſelbſt ein frommer und eifriger Lehrer der Religion iſt; ſo würde er nichts andres antworten können, als: das Intereſſe der Vernunft, welche dadurch verliehrt, daß man gewiſſe Gegenſtände den Geſetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und beſtimmen können, ent:

entziehen will. Es würde unbillig ſcheinen, den letzteren, der ſeine paradoxe Behauptung mit der Religionsabſicht zu vereinigen weiß, zu verſchreyen, und einem wohldenkenden Manne wehe zu thun, weil er ſich nicht zurechte finden kann, ſo bald er ſich aus dem Felde der Naturlehre verlohren hatte. Aber dieſe Gunſt muß dem nicht minder gutgeſinnten und ſeinem ſittlichen Character nach untadelhaften Hume eben ſowol zu Statten kommen, der ſeine abgezogene Speculation darum nicht verlaſſen kann, weil er mit Recht dafür hält, daß ihr Gegenſtand ganz außerhalb den Grenzen der Naturwiſſenſchaft im Felde reiner Ideen liege.

Was iſt nun hiebey zu thun, vornemlich in Anſehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Beſten zu drohen ſcheinet? Nichts iſt natürlicher, nichts billiger, als die Entſchließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt dieſe Leute nur machen; wenn ſie Talent, wenn ſie tiefe und neue Nachforſchung, mit einem Worte, wenn ſie nur Vernunft zeigen, ſo gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangloſen Vernunft, wenn ihr über Hochverrath ſchreyet, das gemeine Weſen, das ſich auf ſo ſubtile Bearbeitungen gar nicht verſteht, gleichſam als zum Feuerlöſchen zuſammen ruft, ſo macht ihr euch lächerlich. Denn es iſt die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Beſten hierunter vortheilhaft, oder nachtheilig ſey, ſondern nur, wie weit die Vernunft es wol in ihrer von allem Intereſſe abſtrahirenden

Speculation bringen könne, und ob man auf dieſe überhaupt etwas rechnen, oder ſie lieber gegen das Practiſche gar aufgeben müſſe. Anſtatt alſo mit dem Schwerdte drein zu ſchlagen, ſo ſehet vielmehr von dem ſicheren Sitze der Critik dieſem Streite geruhig zu, der für die Kämpfenden mühſam, für euch unterhaltend, und bey einem gewiß unblutigen Ausgange, für eure Einſichten erſprießlich ausfallen muß. Denn es iſt ſehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuſchreiben, auf welche Seite ſie nothwendig ausfallen müſſe. Ueberdem wird Vernunft ſchon von ſelbſt durch Vernunft ſo wohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, deſſen beſorgliche Obermacht euch gefährlich ſcheint, bürgerlichen Widerſtand entgegen zu ſetzen. In dieſer Dialectik giebts keinen Sieg, über den ihr beſorgt zu ſeyn Urſache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar ſehr eines ſolchen Streits, und es wäre zu wünſchen, daß er eher und mit uneingeſchränkter öffentlicher Erlaubniß wäre geführt worden. Denn um deſto früher wäre eine reife Critik zu Stande gekommen, bey deren Erſcheinung alle dieſe Streithändel von ſelbſt wegfallen müſſen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurtheile, welche ſie veruneinigt haben, einſehen lernen.

Es giebt eine gewiſſe Unlauterkeit in der menſchlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der

Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nemlich eine Neigung, ſeine wahre Geſinnungen zu verheelen, und gewiſſe angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menſchen durch dieſen Hang, ſowol ſich zu verheelen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, ſich nicht bloß civiliſirt, ſondern nach und nach, in gewiſſer Maaße, moraliſirt, weil keiner durch die Schminke der Anſtändigkeit, Ehrbarkeit und Sittſamkeit durchdringen konnte, alſo an vermeintlich ächten Beyſpielen des Guten, die er um ſich ſahe, eine Schule der Beſſerung für ſich ſelbſt fand. Allein dieſe Anlage, ſich beſſer zu ſtellen, als man iſt, und Geſinnungen zu äußern, die man nicht hat, dient nur gleichſam proviſoriſch dazu, um den Menſchen aus der Rohigkeit zu bringen, und ihn zuerſt wenigſtens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu laſſen; denn nachher, wenn die ächten Grundſätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen ſind, ſo muß jene Falſchheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil ſie ſonſt das Herz verdirbt, und gute Geſinnungen unter dem Wucherkraute des ſchönen Scheins nicht aufkommen läßt.

Es thut mir leid, eben dieſelbe Unlauterkeit, Verſtellung und Heucheley ſogar in den Aeußerungen der ſpeculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menſchen, das Geſtändniß ihrer Gedanken billiger maaßen offen und unverholen zu entdecken, weit weniger Hinderniſſe und gar keinen Vortheil haben. Denn was kann den Einſichten nachtheiliger ſeyn, als ſo gar bloße Gedanken verfälſcht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unſere eigene Behauptungen fühlen, zu verhehlen, oder Beweisgründen, die uns ſelbſt nicht genugthun, einen Anſtrich von Evidenz zu geben? So lange indeſſen bloß die Privateitelkeit dieſe geheimen Ränke anſtiftet (welches in ſpeculativen Urtheilen, die kein beſonderes Intereſſe haben und nicht leicht einer apodictiſchen Gewißheit fähig ſind, gemeiniglich der Fall iſt), ſo widerſteht denn doch die Eitelkeit anderer mit öffentlicher Genehmigung, und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterſte Geſinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher, ſie hingebracht haben würde. Wo aber das gemeine Weſen dafür hält, daß ſpitzfindige Vernünftler mit nichts minderem umgehen, als die Grundveſte der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da ſcheint es nicht allein der Klugheit gemäß, ſondern auch erlaubt und wol gar rühmlich, der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derſelben auch nur den Vortheil zu laſſen, unſern Ton zur Mäßigung einer bloß practiſchen Ueberzeugung herabzuſtimmen, und uns zu nöthigen, den Mangel der ſpeculativen und apodictiſchen Gewißheit zu geſtehen. Indeſſen ſollte ich denken, daß ſich mit der Abſicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wol nichts übler, als Hinterliſt, Verſtellung und Betrug vereinigen laſſe. Daß es in der Abwiegung der Vernunftgründe einer bloßen Speculation alles ehrlich zugehen müſſe, iſt wol das Wenigſte, was man fodern kann. Könnte man aber auch nur auf dieſes Wenige ſicher rechnen, ſo wäre der Streit der ſpeculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unſterblichkeit (der Seele) und der Freyheit, entweder längſt entſchieden, oder würde ſehr bald zu Ende gebracht werden. So ſteht öfters die Lauterkeit der Geſinnung im umgekehrten Verhältniſſe der Gutartigkeit der Sache ſelbſt, und dieſe hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich ſetze alſo Leſer voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wiſſen wollen. In Anſehung deren iſt es nun entſchieden, daß, nach unſeren Grundſätzen der Critik, wenn man nicht auf dasjenige ſieht, was geſchieht, ſondern was billig geſchehen ſollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müſſe. Denn wie können zwey Perſonen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darſtellen kann; über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee, nemlich die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſelbſt, herauszubringen? Durch welches Mittel wollen ſie aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden ſeine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, ſondern nur die ſeines Gegners angreifen und widerlegen kann? Denn dieſes iſt das Schickſal aller Behauptungen der reinen

nen Vernunft: daß, da ſie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, außerhalb welchen kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, ſich aber gleichwol der Verſtandesgeſetze, die bloß zum empiriſchen Gebrauch beſtimmt ſind, ohne die ſich aber kein Schritt im ſynthetiſchen Denken thun läßt, bedienen müſſen, ſie dem Gegner jederzeit Blößen geben und ſich gegenſeitig die Blöße ihres Gegners zu nutze machen können.

Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derſelben anſehen; denn ſie iſt in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, ſondern iſt dazu geſetzt, die Rechtſame der Vernunft überhaupt nach den Grundſätzen ihrer erſten Inſtitution zu beſtimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieſelbe iſt die Vernunft gleichſam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Anſprüche nicht anders geltend machen, oder ſichern, als durch Krieg. Die Critik dagegen, welche alle Entſcheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einſetzung hernimmt, deren Anſehen keiner bezweifeln kann, verſchafft uns die Ruhe eines geſetzlichen Zuſtandes, in welchem wir unſere Streitigkeit nicht anders führen ſollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem erſten Zuſtande endigt, iſt ein Sieg, deſſen ſich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unſicherer Friede folgt, den die Obrigkeit ſtiftet, welche ſich ins Mittel legt, im zweyten aber die Sentenz, die, weil ſie hier die Quelle der Streitigkeiten ſelbſt trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endloſen Streitigkeiten einer bloß dogmatiſchen Vernunft, endlich in irgend einer Critik dieſer Vernunft ſelbſt, und in einer Geſetzgebung, die ſich auf ſie gründet, Ruhe zu ſuchen; ſo wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur ſey ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müſſe ihn nothwendig verlaſſen, um ſich dem geſetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unſere Freyheit dahin einſchränkt, daß ſie mit jedes anderen Freyheit und eben dadurch mit dem gemeinen Beſten zuſammen beſtehen könne.

Zu dieſer Freyheit gehört denn auch die, ſeine Gedanken, ſeine Zweifel, die man ſich nicht ſelbſt auflöſen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszuſtellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verſchryen zu werden. Dies liegt ſchon in dem urſprünglichen Rechte der menſchlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als ſelbſt wiederum die allgemeine Menſchenvernunft, worin ein jeder ſeine Stimme hat; und, da von dieſer alle Beſſerung, deren unſer Zuſtand fähig iſt, herkommen muß, ſo iſt ein ſolches Recht heilig, und darf nicht geſchmälert werden. Auch iſt es ſehr unweiſe, gewiſſe gewagte Behauptungen oder vermeſſene Angriffe, auf die, welche ſchon die Beyſtimmung des größten und beſten Theils des gemeinen Weſens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuſchreyen: denn das heißt, ihnen eine

Wich

Wichtigkeit geben, die ſie gar nicht haben ſollten. Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freyheit des menſchlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Daſeyn Gottes wegdemonſtrirt haben ſolle, ſo bin ich begierig, das Buch zu leſen, denn ich erwarte von ſeinem Talent, daß er meine Einſichten weiter bringen werde. Das weiß ich ſchon zum voraus völlig gewiß, daß er nichts von allem dieſem wird geleiſtet haben, nicht darum, weil ich etwa ſchon im Beſitze unbezwinglicher Beweiſe dieſer wichtigen Sätze zu ſeyn glaubete, ſondern weil mich die transſcendentale Critik, die mir den ganzen Vorrath unſerer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, daß, ſo wie ſie zu bejahenden Behauptungen in dieſem Felde ganz unzulänglich iſt, ſo wenig und noch weniger werde ſie wiſſen, um über dieſe Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn, wo will der angebliche Freygeiſt ſeine Kenntniß hernehmen, daß es z. B. kein höchſtes Weſen gebe? Dieſer Satz liegt außerhalb dem Felde möglicher Erfahrung, und darum auch außer den Grenzen aller menſchlichen Einſicht. Den dogmatiſchen Vertheidiger der guten Sache gegen dieſen Feind würde ich gar nicht leſen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um ſeinen eigenen Eingang zu verſchaffen, überdem ein alltägiger Schein doch nicht ſo viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und ſinnreich ausgedachter. Hingegen würde der nach ſeiner Art auch dogmatiſche Religionsgegner, meiner Critik gewünſchte Beſchäfftigung und Anlaß zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundſätze geben, ohne daß ſeinetwegen im mindeſten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem academiſchen Unterrichte anvertrauet iſt, ſoll doch wenigſtens vor dergleichen Schriften gewarnet, und von der frühen Kenntniß ſo gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, feſt gewurzelt iſt, um aller Ueberredung zum Gegentheil, woher ſie auch kommen möge, kräftig zu widerſtehen?

Müßte es bey dem dogmatiſchen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemiſch, d. i. ſo beſchaffen ſeyn, daß man ſich ins Gefechte einließe, und mit Beweisgründen zu entgegengeſetzten Behauptungen bewaffnete, ſo wäre freylich nichts rathſamer vor der Hand, aber zugleich nichts eiteler und fruchtloſer auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine Zeitlang unter Vormundſchaft zu ſetzen, und wenigſtens ſo lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände ſpielen: wird alsdenn jene jugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derjenige, der nichts als dogmatiſche Waffen mitbringt, um den Angriffen ſeines Gegners zu widerſtehen, und die verborgene Dialectik, die nicht minder in ſeinem eigenen Buſen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiß, ſieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, ſondern vielmehr den Verdacht einer mißbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht beſſer zeigen zu können, daß er der Kinderzucht entwachſen ſey, als wenn er ſich über jene wohlgemeinte Warnungen wegſetzt, und, dogmatiſch gewohnt, trinkt er das Gift, das ſeine Grundſätze dogmatiſch verdirbt, in langen Zügen in ſich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muß in der academiſchen Unterweiſung geſchehen, aber freylich nur unter der Vorausſetzung eines gründlichen Unterrichts in der Critik der reinen Vernunft. Denn, um die Principien derſelben ſo früh als möglich in Ausübung zu bringen, und ihre Zulänglichkeit bey dem größten dialectiſchen Scheine zu zeigen, iſt es durchaus nöthig, die für den Dogmatiker ſo furchtbaren Angriffe wider ſeine, obzwar noch ſchwache, aber durch Critik aufgeklärte Vernunft zu richten, und ihn den Verſuch machen zu laſſen, die grundloſen Behauptungen des Gegners Stück vor Stück an jenen Grundſätzen zu prüfen. Es kann ihm gar nicht ſchwer werden, ſie in lauter Dunſt aufzulöſen, und ſo fühlt er frühzeitig ſeine eigene Kraft, ſich wider dergleichen ſchädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen Schein verlieren müſſen, völlig zu ſichern. Ob nun zwar eben dieſelbe

Streiche, die das Gebäude des Feindes niederſchlagen, auch ſeinem eigenen ſpeculativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, eben ſo verderblich ſeyn müſſen: ſo iſt er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, ſondern noch eine Ausſicht in das practiſche Feld vor ſich hat, wo er mit Grunde einen feſteren Boden hoffen kann, um darauf ſein vernünftiges und heilſames Syſtem zu errichten.

So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile ſind Luftfechter, die ſich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn ſie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatiſchen Griffe nichts vorhanden iſt, was ſich faſſen und halten ließe. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die ſie zerhauen, wachſen, wie die Helden in Valhalla, in einem Augenblicke wiederum zuſammen, um ſich aufs neue in unblutigen Kämpfen beluſtigen zu können.

Es giebt aber auch keinen zuläſſigen ſceptiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundſatz der Neutralität bey allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider ſich ſelbſt zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen, und alsdenn ihrem hitzigſten Gefechte ruhig und ſpöttiſch zuzuſehen, ſieht aus einem dogmatiſchen Geſichtspuncte nicht wohl aus, ſondern hat das Anſehen einer ſchadenfrohen und hämiſchen Gemüthsart an ſich. Wenn man indeſſen die unbezwingliche Verblendung und das Großthun der Vernünftler, die ſich durch keine Critik will mäßigen laſſen, anſieht, ſo iſt doch wirklich kein anderer Rath, als der Großſprecherey auf einer Seite, eine andere, welche auf eben dieſelben Rechte fußet, entgegen zu ſetzen, damit die Vernunft durch den Widerſtand eines Feindes wenigſtens nur ſtutzig gemacht werde, um in ihre Anmaßungen einigen Zweifel zu ſetzen, und der Critik Gehör zu geben. Allein es bey dieſen Zweifeln gänzlich bewenden zu laſſen, und es darauf auszuſetzen, die Ueberzeugung und das Geſtändniß ſeiner Unwiſſenheit, nicht bloß als ein Heilmittel wider den dogmatiſchen Eigendünkel, ſondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt zu beendigen, empfehlen zu wollen, iſt ein ganz vergeblicher Anſchlag, und kann keinesweges dazu tauglich ſeyn, der Vernunft einen Ruheſtand zu verſchaffen, ſondern iſt höchſtens nur ein Mittel, ſie aus ihrem ſüßen dogmatiſchen Traume zu erwecken, um ihren Zuſtand in ſorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indeſſen dieſe ſceptiſche Manier, ſich aus einem verdrießlichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichſam der kurze Weg zu ſeyn ſcheint, zu einer beharrlichen philoſophiſchen Ruhe zu gelangen, wenigſtens die Heeresſtraße, welche diejenigen gern einſchlagen, die ſich in einer ſpöttiſchen Verachtung aller Nachforſchungen dieſer Art ein philoſophiſches Anſehen zu geben meynen, ſo finde ich es nöthig, dieſe Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzuſtellen.

Von der

Unmöglichkeit einer ſkeptiſchen Befriedigung der mit ſich ſelbſt veruneinigten reinen Vernunft.

Das Bewußtſeyn meiner Unwiſſenheit, (wenn dieſe nicht zugleich als nothwendig erkannt wird,) ſtatt daß ſie meine Unterſuchungen endigen ſollte, iſt vielmehr die eigentliche Urſache, ſie zu erwecken. Alle Unwiſſenheit iſt entweder die der Sachen, oder der Beſtimmung und Grenzen meiner Erkenntniß. Wenn die Unwiſſenheit nun zufällig iſt, ſo muß ſie mich antreiben, im erſteren Falle den Sachen (Gegenſtänden) dogmatiſch, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntniß critiſch nachzuforſchen. Daß aber meine Unwiſſenheit ſchlechthin nothwendig ſey, und mich daher von aller weiteren Nachforſchung freyſpreche, läßt ſich nicht empiriſch, aus **Beobachtung**, ſondern allein critiſch, durch **Ergründung** der erſten Quellen unſerer Erkenntniß ausmachen. Alſo kann die Grenzbeſtimmung unſerer Vernunft nur nach Gründen a priori geſchehen; die Einſchränkung derſelben aber, welche eine obgleich nur unbeſtimmte Erkenntniß einer nie völlig zu hebenden Unwiſſenheit iſt, kann auch a poſteriori, durch das, was uns bey allem Wiſſen immer noch zu wiſſen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch Critik der Vernunft ſelbſt allein mögliche Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit iſt alſo **Wiſſenſchaft**, dieſe iſt nichts als **Wahrnehmung**, von der man nicht ſagen kann, wie weit der Schluß aus ſelbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem ſinnlichen Scheine gemäß) als einen Teller vorſtelle, ſo kann ich nicht wiſſen, wie weit ſie ſich erſtrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: daß, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich ſehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeſchreibung. Bin ich aber doch ſoweit gekommen, zu wiſſen, daß die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche ſey, ſo kann ich auch aus einem kleinen Theil derſelben, z. B. der Größe eines Grades, den Durchmeſſer, und, durch dieſen, die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche, beſtimmt und nach Principien a priori erkennen; und ob ich gleich in Anſehung der Gegenſtände, die dieſe Fläche enthalten mag, unwiſſend bin, ſo bin ich es doch nicht in Anſehung des Umfanges, der ſie enthält, der Größe und Schranken derſelben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenſtände für unſere Erkenntniß ſcheint uns eine ebene Fläche zu ſeyn, die ihren ſcheinbaren Horizont hat, nemlich das, was den ganzen Umfang derſelben befaſſet und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empiriſch denſelben zu erreichen, iſt unmöglich, und nach einem gewiſſen Princip ihn a priori zu beſtimmen, dazu ſind alle Verſuche vergeblich geweſen. Indeſſen gehen doch alle Fragen unſerer reinen Vernunft auf das, was außerhalb dieſem Horizonte, oder allenfalls auch in ſeiner Grenzlinie liegen möge.

Der berühmte David Hume war einer dieſer Geographen der menſchlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgeſamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, daß er ſie außerhalb den Horizont derſelben verwies, den er doch nicht beſtimmen konnte. Er hielt ſich vornemlich bey dem Grundſatze der Cauſalität auf, und bemerkte von ihm ganz richtig, daß man ſeine Wahrheit (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Urſache überhaupt) auf gar keine Einſicht, d. i. Erkenntniß a priori, fuße, daß daher auch nicht im mindeſten die Nothwendigkeit dieſes Geſetzes, ſondern eine bloße allgemeine Brauchbarkeit deſſelben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entſpringende ſubjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, ſein ganzes Anſehen ausmache. Aus dem Unvermögen unſerer Vernunft nun, von dieſem Grundſatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, ſchloß er die Nichtigkeit aller Anmaßungen der Vernunft überhaupt über das Empiriſche hinaus zu gehen.

Man kann ein Verfahren dieſer Art, die Facta der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen, die Cenſur der Vernunft nennen. Es iſt außer Zweifel, daß dieſe Cenſur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transſcendenten Gebrauch der Grundſätze führe. Allein dies iſt nur der zweyte Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erſte Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derſelben auszeichnet, iſt dogmatiſch. Der eben genannte zweyte Schritt iſt ſceptiſch, und zeugt von Vorſichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun iſt aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft zukommt, welche feſte und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat; nemlich, nicht die Facta der Vernunft, ſondern die Vernunft ſelbſt, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntniſſen a priori, der Schätzung zu unterwerfen; welches nicht die Cenſur, ſondern Critik der Vernunft iſt, wodurch nicht bloß Schranken, ſondern die beſtimmten Grenzen derſelben, nicht bloß Unwiſſenheit an einem oder anderen Theil, ſondern in Anſehung aller möglichen Fragen von einer gewiſſen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, ſondern aus Principien bewieſen wird. So iſt der Scepticism ein Ruheplatz für die menſchliche Vernunft, da ſie ſich über ihre dogmatiſche Wanderung beſinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo ſie ſich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beſtändigen Aufenthalte; denn dieſer kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es ſey nun der Erkenntniß der Gegenſtände ſelbſt, oder der Grenzen, innerhalb denen alle unſere Erkenntniß von Gegenſtänden eingeſchloſſen iſt.

Unſere Vernunft iſt nicht etwa eine unbeſtimbarweit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur ſo überhaupt erkennt, ſondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmeſſer ſich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur ſynthetiſcher Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derſelben mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieſer Sphäre (Feld der Erfahrung) iſt nichts für ihr Object, ja ſelbſt Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenſtände betreffen nur ſubjective Principien einer durchgängigen Beſtimmung der Verhältniſſe, welche unter den Verſtandesbegriffen innerhalb dieſer Sphäre vorkommen können.

Wir ſind wirklich im Beſitz ſynthetiſcher Erkenntniß a priori, wie dieſes die Verſtandesgrundſätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kann jemand nun die Möglichkeit derſelben ſich gar nicht begreiflich machen, ſo mag er zwar anfangs zweifeln, ob ſie uns auch wirklich a priori beywohnen; er kann dieſes aber noch nicht für eine Unmöglichkeit derſelben, durch bloße Kräfte des Verſtandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtſchnur derſelben thut, für nichtig ausgeben. Er kann nur ſagen: wenn wir ihren Urſprung und Aechtheit einſähen, ſo würden wir den Umfang und die Grenzen unſerer Vernunft beſtimmen können; ehe aber dieſes geſchehen iſt, ſind alle Behauptungen der letzten blindlings gewagt. Und auf ſolche Weiſe wäre ein durchgängiger Zweifel an aller dogmatiſchen Philoſophie, die ohne Critik der Vernunft ſelbſt ihren Gang geht, ganz wol gegründet; allein darum könnte doch der Vernunft nicht ein ſolcher Fortgang, wenn er durch beſſere Grundlegung vorbereitet und geſichert würde, gänzlich abgeſprochen werden. Denn, einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, ſondern ſelbſt wiederum nur in der Vernunft, und müſſen daher können aufgelöſet und ihrer Gültigkeit oder Richtigkeit nach begriffen werden. Wir ſind auch nicht berechtigt, dieſe Aufgaben, als läge ihre Aufſöſung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unſeres Unvermögens abzuweiſen, und uns ihrer weiteren Nachforſchung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schooße allein dieſe Ideen ſelbſt erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialectiſchem Scheine ſie alſo Rechenſchaft zu geben gehalten iſt.

Alles ſceptiſche Polemiſiren iſt eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Mißtrauen auf ſeine urſprüngliche objective Principien zu ſetzen, d. i. ohne Critik gravitätiſch ſeinen Gang fortſetzt, bloß um ihm das Concept zu verrücken und ihn zur Selbſterkenntniß zu bringen. An ſich macht ſie in Anſehung deſſen, was wir wiſſen und was wir dagegen nicht wiſſen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeſchlagene dogmatiſche Verſuche der Vernunft ſind **Facta**, die der Cenſur zu unterwerfen immer nützlich iſt. Dieſes aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entſcheiden, einen beſſeren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Anſprüche zu machen; die bloße Cenſur kann alſo die Streitigkeit über die Rechtſame der menſchlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume vielleicht der geiſtreichſte unter allen Sceptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichſte in Anſehung des Einfluſſes iſt, den das ſceptiſche Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann, ſo verlohnt es ſich wol der Mühe, den Gang ſeiner Schlüſſe und die Verirrungen eines ſo einſehenden und ſchätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, ſo weit es zu meiner Abſicht ſchicklich iſt, vorſtellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewol er es niemals völlig entwickelte, daß wir in Urtheilen von gewiſſer Art, über unſern Begriff vom Gegenſtande hinausgehen. Ich habe dieſe Art von Urtheilen ſynthetiſch genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelſt der Erfahrung hinausgehen könne, iſt keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung iſt ſelbſt eine ſolche Syntheſis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelſt einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehret. Allein wir glauben auch a priori aus unſerem Begriffe hinausgehen und unſer Erkenntniß erweitern zu können. Dieſes verſuchen wir entweder durch den reinen Verſtand, in Anſehung desjenigen, was wenigſtens ein Object der Erfahrung ſeyn kann, oder ſogar durch reine Vernunft, in Anſehung ſolcher Eigenſchaften der Dinge, oder auch wol des Daſeyns ſolcher Gegenſtände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unſer Sceptiker unterſchied dieſe beide Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun ſollen, und hielt geradezu dieſe Vermehrung der Begriffe aus ſich ſelbſt, und, ſo zu ſagen, die Selbſtgebährung unſeres Verſtandes (ſamt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geſchwängert zu ſeyn, für unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derſelben a priori für eingebildet, und fand, daß ſie nichts als eine aus Erfahrung und deren Geſetzen entſpringende Gewohnheit, mithin bloß empiriſche d. i. an ſich zufällige Regeln ſeyn, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beymeſſen. Er bezog ſich aber zu Behauptung dieſes befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkannten Grundſatz von dem Verhältniß der Urſache zur Wirkung. Denn da uns kein Verſtandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daſeyn von etwas anderem, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben ſey, führen kann: ſo glaubte er daraus folgern zu können, daß wir ohne Erfahrung nichts haben, was unſern Begriff vermehren und uns zu einem ſolchen a priori ſich ſelbſt erweiternden Urtheile berechtigen könnte. Daß das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich ſchmelze, indeſſen es den Ton härtet, könne kein Verſtand aus Begriffen, die wir vorher von dieſen Dingen hatten, errathen, vielweniger geſetzmäßig ſchließen, und nur Erfahrung könne uns ein ſolches Geſetz lehren. Dagegen haben wir in der transſcendentalen Logik geſehen: daß, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben iſt, hinausgehen können, wir doch völlig a priori, aber in Beziehung auf ein drittes, nemlich mögliche Erfahrung, alſo doch a priori, das Geſetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn alſo vorher feſtgeweſenes Wachs ſchmilzt, ſo kann ich a priori erkennen, daß etwas vorausgegangen ſeyn müſſe, (z. B. Sonnenwärme,) worauf dieſes nach einem beſtändigen Geſetze gefolgt iſt, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Urſache, noch aus der Urſache die Wirkung, a priori und ohne Belehrung der Erfahrung beſtimmt erkennen könnte. Er ſchloß alſo fälſchlich aus der Zufälligkeit unſerer Beſtimmung nach dem Geſetze, auf die Zufälligkeit des Geſetzes ſelbſt, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welches a priori geſchieht und die objective Realität deſſelben ausmacht,) verwechſelte er mit der Syntheſis der Gegenſtände wirklicher Erfahrung, welche freilich jederzeit empiriſch iſt; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verſtande ſeinen Sitz hat, und nothwendige Verknüpfung ausſagt, eine Regel der Aſſociation, die bloß in der nachbildenden Einbildungskraft angetroffen wird, und nur zufällige, gar nicht objective Verbindungen darſtellen kann.

Die ſceptiſchen Verirrungen aber dieſes ſonſt äußerſt ſcharfſinnigen Mannes entſprangen vornemlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nemlich, daß er nicht alle Arten der Syntheſis des Verſtandes a priori ſyſtematiſch überſah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun, z. B. **den Grundſatz der Beharrlichkeit** als einen ſolchen gefunden haben, der eben ſowol, als der der Cauſalität, die Erfahrung anticipiret. Dadurch würde er auch dem a priori ſich erweiternden Verſtande und der reinen Vernunft beſtimmte Grenzen haben vorzeichnen können. Da er aber unſern Verſtand nur **einſchränkt**, ohne ihn zu **begrenzen**, und, zwar ein allgemeines Mißtrauen, aber keine beſtimmte Kenntniß der uns unvermeidlichen Unwiſſenheit zu Stande bringt, da er einige Grundſätze des Verſtandes unter Cenſur bringt, ohne dieſen Verſtand in Anſehung ſeines ganzen Vermögens auf die Probirwage der Critik zu bringen, und, indem er ihm dasjenige abſpricht, was er wirklich nicht leiſten kann, weiter geht; und ihm alles Vermögen, ſich a priori zu erweitern, beſtreitet, unerachtet er dieſes ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen; ſo widerfährt ihm das, was jederzeit den Scepticism niederſchlägt, nemlich, daß er ſelbſt bezweifelt wird, indem ſeine Einwürfe nur auf Factis, welche zufällig ſind, nicht aber auf Principien beruhen, die eine nothwendige Entſagung auf das Recht dogmatiſcher Behauptungen bewirken könnten.

Da er auch zwiſchen den gegründeten Anſprüchen des Verſtandes und den dialectiſchen Anmaaßungen der Vernunft, wider welche doch hauptſächlich ſeine Angriffe gerichtet ſind, keinen Unterſchied kennt: ſo fühlt die Vernunft, deren ganz eigenthümlicher Schwung hiebey nicht im mindeſten geſtöhret, ſondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verſchloſſen, und kann von ihren Verſuchen, unerachtet ſie hie oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüſtet man ſich zur Gegenwehr, und ſetzt noch um deſto ſteifer ſeinen Kopf drauf, um ſeine Foderungen durchzuſetzen. Ein völliger Ueberſchlag aber ſeines ganzen Vermögens und die daraus entſpringende Ueberzeugung der Gewißheit eines kleinen Beſitzes, bey der Eitelkeit höherer Anſprüche, hebt allen Streit auf, und beweget, ſich an einem eingeſchränkten, aber unſtrittigen Eigenthume friedfertig zu begnügen.

Wider den uncritiſchen Dogmatiker, der die Sphäre ſeines Verſtandes nicht gemeſſen, mithin die Grenzen ſeiner möglichen Erkenntniß nicht nach Principien beſtimmt hat, der alſo nicht ſchon zum voraus weiß, wie viel er kann, ſondern es durch bloße Verſuche ausfindig zu machen denkt, ſind dieſe ſceptiſche Angriffe nicht allein gefährlich, ſondern ihm ſogar verderblich. Denn, wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen,

gen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kann, ſo fällt der Verdacht auf alle, ſo überredend ſie auch ſonſt immer ſeyn mögen.

Und ſo iſt der Sceptiker der Zuchtmeiſter des dogmatiſchen Vernünftlers auf eine geſunde Critik des Verſtandes und der Vernunft ſelbſt. Wenn er dahin gelanget iſt, ſo hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterſcheidet alsdenn ſeinen Beſitz von dem, was gänzlich außerhalb demſelben liegt, worauf er keine Anſprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So iſt das ſceptiſche Verfahren zwar an ſich ſelbſt für die Vernunftfragen nicht befriedigend, aber doch vorübend, um ihre Vorſichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weiſen, die ſie in ihren rechtmäßigen Beſitzen ſichern können.

Des erſten Hauptſtücks

Dritter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung der Hypotheſen.

Weil wir denn durch Critik unſerer Vernunft endlich ſoviel wiſſen, daß wir in ihrem reinen und ſpeculativen Gebrauche in der That gar nichts wiſſen können; ſollte ſie nicht ein deſto weiteres Feld zu Hypotheſen eröffnen, da es wenigſtens vergönnet iſt, zu dichten und zu meynen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Wo nicht etwa Einbildungskraft ſchwärmen, ſondern, unter der ſtrengen Aufſicht der Vernunft, dichten ſoll, ſo muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloße Meynung ſeyn, und das iſt die Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt. Alsdenn iſt es wol erlaubt, wegen der Wirklichkeit deſſelben, zur Meynung ſeine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu ſeyn, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß iſt, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß, und alsdenn Hypotheſe heißt.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamiſchen Verknüpfung a priori nicht den mindeſten Begriff machen können, und die Categorie des reinen Verſtandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, ſondern nur, wo ſie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verſtehen: ſo können wir nicht einen einzigen Gegenſtand, nach einer neuen und empiriſch nicht anzugebenden Beſchaffenheit, dieſen Categorien gemäß, urſprünglich ausſinnen und ſie einer erlaubten Hypotheſe zum Grunde legen; denn dieſes hieße, der Vernunft leere Hirngeſpinnſte, ſtatt der Begriffe von Sachen, unterzulegen. So iſt es nicht erlaubt, ſich irgend neue urſprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verſtand, der vermögend ſey, ſeinen Gegenſtand ohne Sinne anzuſchauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Subſtanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinſchaft der Subſtanzen, die von aller derjenigen unterſchieden iſt, welche Erfahrung an die Hand giebt: keine Gegenwart anders, als im Raume; keine Dauer, als bloß in der Zeit. Mit einem Worte: es iſt unſerer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen; keinesweges aber, ganz unabhängig von dieſen, ſich ſelbſt welche gleichſam zu ſchaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerſpruch, dennoch auch ohne Gegenſtand ſeyn würden.

Die Vernunftbegriffe ſind, wie geſagt, bloße Ideen, und haben freylich keinen Gegenſtand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabey für möglich angenommene Gegenſtände. Sie ſind bloß problematiſch gedacht, um, in Beziehung auf ſie (als heuriſtiſche Fictionen), regulative Principien des ſyſtematiſchen Verſtandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, ſo ſind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich iſt, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erſcheinungen durch eine Hypotheſe zum Grunde gelegt werden können. Die Seele ſich als einfach denken, iſt ganz wol erlaubt, um, nach dieſer Idee, eine vollſtändige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man ſie gleich nicht in concreto einſehen kann, zum Princip unſerer Beurtheilung ihrer inneren Erſcheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Subſtanz anzunehmen (ein transſcendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich, (wie es mehrere phyſiſche Hypotheſen ſind,) ſondern auch ganz willkührlich und blindlings gewagt ſeyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Subſtanz hier das beharrliche Object der ſinnlichen Anſchauung verſteht, die Möglichkeit einer einfachen Erſcheinung gar nicht einzuſehen iſt. Bloß intelligibele Weſen, oder bloß intelligibele Eigenſchaften der Dinge der Sinnenwelt, laſſen ſich mit keiner gegründeten Befugniß der Vernunft als Meynung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte beſſere Einſicht dogmatiſch ableugnen.

Zur Erklärung gegebener Erſcheinungen können keine andere Dinge und Erklärungsgründe, als die, ſo nach ſchon bekannten Geſetzen der Erſcheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung geſetzt werden, angeführt werden. Eine transſcendentale Hypotheſe, bey der eine bloße Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung ſeyn, indem das, was man aus bekannten empiriſchen Principien nicht hinreichend verſteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts verſteht. Auch würde das Princip einer ſolchen Hypotheſe eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verſtandesgebrauchs in Anſehung der Gegenſtände dienen. Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur muß wiederum aus Naturgründen und nach Naturgeſetzen erklärt werden, und hier ſind ſelbſt die wildeſten Hypotheſen, wenn ſie nur phyſiſch ſind, erträglicher, als eine hyperphyſiſche, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu dieſem Behuf vorausſetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft (ignava ratio), alle Urſachen, deren objective Realität, wenigſtens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgeſetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeyzugehen, um in einer bloßen Idee, die der Vernunft ſehr bequem iſt, zu ruhen. Was aber die abſolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derſelben betrifft, ſo kann das keine Hinderniß in Anſehung der Weltobjecte machen, weil, da dieſe nichts als Erſcheinungen ſind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Syntheſis der Reihen von Bedingungen gehoffet werden kann.

Transſcendentale Hypotheſen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft, und eine Freyheit, zu Erſetzung des Mangels an phyſiſchen Erklärungsgründen, ſich allenfalls hyperphyſiſcher zu bedienen, kann gar nicht geſtattet werden, theils weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, ſondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abſchneidet, theils weil dieſe Licenz ſie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nemlich der Erfahrung, bringen müßte. Denn, wenn uns die Naturerklärung hie oder da ſchwer wird, ſo haben wir beſtändig einen transſcendenten Erklärungsgrund bey der Hand, der uns jener Unterſuchung überhebt, und unſere Nachforſchung ſchließt nicht durch Einſicht, ſondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches ſo ſchon zum voraus ausgedacht war, daß es den Begriff des abſolut Erſten enthalten mußte.

Das zweyte erfoderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypotheſe iſt die Zulänglichkeit derſelben, um daraus a priori die Folgen, welche gegeben ſind, zu beſtimmen. Wenn man zu dieſem Zwecke hülfleiſtende Hypotheſen herbeyzurufen genöthigt iſt, ſo geben ſie den Verdacht einer bloßen Erdichtung, weil jede derſelben an ſich dieſelbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte, und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kann. Wenn, unter Vorausſetzung einer unbeſchränkt vollkommenen Urſache, zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmäßigkeit, Ordnung und Größe, die ſich in der Welt finden, kein Mangel iſt, ſo bedarf jene doch, bey den, wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypotheſen, um gegen dieſe, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbſtſtändigkeit der menſchlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erſcheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachsthum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, ſo müſſen neue Hypotheſen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung ſind, außer derjenigen, welche

che ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung giebt, der ſie gleichwol das Wort reden ſollen.

Wenn die hier zum Beyſpiele angeführten Vernunftbehauptungen (uncörperliche Einheit der Seele und Daſeyn eines höchſten Weſens) nicht als Hypotheſen, ſondern a priori bewieſene Dogmate gelten ſollen, ſo iſt alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In ſolchem Falle aber ſehe man ſich ja vor, daß der Beweis die apodictiſche Gewißheit einer Demonſtration habe. Denn die Wirklichkeit ſolcher Ideen bloß wahrſcheinlich machen zu wollen, iſt ein ungereimter Vorſatz, eben ſo, als wenn man einen Satz der Geometrie bloß wahrſcheinlich zu beweiſen gedächte. Die von aller Erfahrung abgeſonderte Vernunft kann alles nur a priori und als nothwendig oder gar nicht erkennen; daher iſt ihr Urtheil niemals Meinung, ſondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodictiſche Gewißheit. Meinungen und wahrſcheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe deſſen, was wirklich gegeben iſt, oder Folgen nach empiriſchen Geſetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenſtände der Erfahrung vorkommen. Außer dieſem Felde iſt meynen ſo viel, als mit Gedanken ſpielen, es müßte denn ſeyn, daß man von einem unſicheren Wege des Urtheils bloß die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bey bloß ſpeculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypotheſen ſtattfinden, um Sätze darauf zu gründen, ſo ſind ſie dennoch ganz zuläſſig, um ſie allenfalls nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatiſchen, aber doch im polemiſchen Gebrauche. Ich verſtehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe ſeiner Behauptung, ſondern die bloße Vereitelung der Scheineinſichten des Gegners, welche unſerem behaupteten Satze Abbruch thun ſollen. Nun haben aber alle ſynthetiſche Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an ſich: daß, wenn der, welcher die Realität gewiſſer Ideen behauptet, gleich niemals ſo viel weiß, um dieſen ſeinen Satz gewiß zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben ſo wenig wiſſen kann, um das Widerſpiel zu behaupten. Dieſe Gleichheit des Looſes der menſchlichen Vernunft, begünſtigt nun zwar im ſpeculativen Erkenntniſſe keinen von beiden, und da iſt auch der rechte Kampfplatz nimmer beyzulegender Fehden. Es wird ſich aber in der Folge zeigen, daß doch, in Anſehung des practiſchen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was ſie auf keine Weiſe im Felde der bloßen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszuſetzen befugt wäre; weil alle ſolche Vorausſetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche ſich aber das practiſche Intereſſe gar nicht bekümmert. Dort iſt ſie alſo im Beſitze, deſſen Rechtmäßigkeit ſie nicht beweiſen darf, und wovon ſie in der That den Beweis auch nicht führen könnte. Der Gegner ſoll alſo beweiſen. Da dieſer aber eben ſo wenig etwas von dem bezweifelten Gegenſtande weiß, um deſſen Nichtſeyn darzuthun, als der erſtere, der deſſen Wirklichkeit behauptet: ſo zeigt ſich hier ein Vortheil auf der Seite desjenigen, der etwas als practiſchnothwendige Vorausſetzung behauptet (melior eſt conditio poſſidentis). Es ſteht ihm nemlich frey, ſich gleichſam aus Nothwehr eben derſelben Mittel für ſeine gute Sache, als der Gegner wider dieſelbe, d. i. der Hypotheſen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen ſollen, um den Beweis derſelben zu verſtärken, ſondern nur zu zeigen, daß der Gegner viel zu wenig von dem Gegenſtande des Streits verſtehe, als daß er ſich eines Vortheils der ſpeculativen Einſicht in Anſehung unſerer ſchmeicheln könne.

Hypotheſen ſind alſo im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, ſondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müſſen wir hier jederzeit in uns ſelbſt ſuchen. Denn ſpeculative Vernunft in ihrem transſcendentalen Gebrauche iſt an ſich dialectiſch. Die Einwürfe, die zu fürchten ſeyn möchten, liegen in uns ſelbſt. Wir müſſen ſie, gleich alten, aber niemals verjährenden Anſprüchen, hervorſuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Aeußere Ruhe iſt nur ſcheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menſchenvernunft liegt, muß ausgerottet werden; wie können wir ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freyheit, ja ſelbſt Nahrung geben, Kraut auszuſchießen, um ſich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen? Sinnet demnach ſelbſt auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen iſt, und leihet ihm ſogar Waffen, oder räumt ihm den günſtigſten Platz ein, den er ſich nur wünſchen kann. Es iſt hiebey gar nichts zu fürchten, wol aber zu hoffen, nemlich, daß ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Beſitz verſchaffen werdet.

Zu eurer vollſtändigen Rüſtung gehören nun auch die Hypotheſen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleyerne Waffen (weil ſie durch kein Erfahrungsgeſetz geſtählt ſind), dennoch immer ſo viel vermögen, als die, deren ſich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch alſo, wider die (in irgend einer anderen nicht ſpeculativen Rückſicht) angenommene immaterielle und keiner cörperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufſtößt, daß gleichwol die Erfahrung ſo wol die Erhebung, als Zerrüttung unſerer Geiſteskräfte bloß als verſchiedene Modification unſerer Organen zu beweiſen ſcheine; ſo könnt ihr die Kraft dieſes Beweiſes dadurch ſchwächen, daß ihr annehmt, unſer Körper ſey nichts, als die Fundamentalerſcheinung, worauf, als Bedingung, ſich in dem jetzigen Zuſtande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Cörper ſey das Ende dieſes ſinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnißkraft und der Anfang des intellectuellen. Der Cörper wäre alſo nicht die Urſache des Denkens, ſondern eine bloß reſtringirende Bedingung deſſelben, mithin zwar als Beförderung des ſinnlichen und animaliſchen, aber deſto mehr auch als Hinderniß des reinen und ſpirituellen Lebens anzuſehen, und die Abhängigkeit des erſteren von der cörperlichen Beſchaffenheit bewieſe nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zuſtande unſerer Organen. Ihr könnt aber noch weiter gehen, und wol gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bey Menſchen, ſo wie beym vernunftloſen Geſchöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft ſo gar vom Laſter abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten ſich erſtreckenden Fortdauer eines Geſchöpfs, deſſen Leben unter ſo unerheblichen und unſerer Freyheit ſo ganz und gar überlaſſenen Umſtänden zuerſt angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, ſo hat dieſe Schwierigkeit in Anſehung derſelben wenig auf ſich, weil der Zufall im Einzelnen nichts deſto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen iſt; aber in Anſehung eines jeden Individuum eine ſo mächtige Wirkung von ſo geringfügigen Urſachen zu erwarten, ſcheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transſcendentale Hypotheſe aufbieten: daß alles Leben eigentlich nur intelligibel ſey, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Daß dieſes Leben nichts als eine bloße Erſcheinung, d. i. eine ſinnliche Vorſtellung von dem reinen geiſtigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild ſey, welches unſerer jetzigen Erkenntnißart vorſchwebt, und, wie ein Traum, an ſich keine objective Realität habe: daß, wenn wir die Sachen und uns ſelbſt anſchauen ſollen, wie ſie ſind, wir uns in einer Welt geiſtiger Naturen ſehen würden, mit welcher unſere einzig wahre Gemeinſchaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloße Erſcheinungen) aufhören werde, u. ſ. w.

Ob wir nun gleich von allem dieſem, was wir hier wider den Angriff hypothetiſch vorſchützen, nicht das Mindeſte wiſſen, noch im Ernſte behaupten, ſondern alles nicht einmal Vernunftidee, ſondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff iſt, ſo verfahren wir doch hiebey ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erſchöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empiriſchen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälſchlich ausgiebt, nur zeigen: daß er eben ſo wenig durch bloße Erfahrungsgeſetze das ganze Feld möglicher Dinge an ſich ſelbſt umſpannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unſere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der ſolche hypothetiſche Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreiſt verneinenden Gegners verkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er ſie ſich als ſeine wahre Meinungen eigen machen. Er verläßt ſie, ſobald er den dogmatiſchen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn ſo beſcheiden und gemäßigt es auch anzuſehen iſt, wenn jemand ſich in Anſehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, ſo iſt doch jederzeit, ſobald er dieſe ſeine Einwürfe als Beweiſe des Gegentheils geltend machen will, der Anſpruch nicht weniger ſtolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partey und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man ſiehet alſo hieraus, daß im ſpeculativen Gebrauche der Vernunft Hypotheſen keine Gültigkeit als Meinungen an ſich ſelbſt, ſondern nur relativ auf entgegengeſetzte transſcendente Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt iſt eben ſowol transſcendent, als die Behauptung der objectiven Realität ſolcher Begriffe, welche ihre Gegenſtände nirgend, als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft aſſertoriſch urtheilt, muß (wie alles, was Vernunft erkennt,) nothwendig ſeyn, oder es iſt gar nichts. Demnach enthält ſie in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypotheſen aber ſind nur problematiſche Urtheile, die wenigſtens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewieſen werden können, und ſind alſo keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (ſelbſt zur inneren Beruhigung) gegen ſich regende Scrupel entbehrt werden. In dieſer Qualität aber muß man ſie erhalten, und ja ſorgfältig verhüten, daß ſie nicht als an ſich ſelbſt beglaubigt, und von einiger abſoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken erſäufen.

Des erſten Hauptſtücks

Vierter Abſchnitt.

Die Diſciplin der reinen Vernunft in Anſehung ihrer Beweiſe.

Die Beweiſe transſcendentaler und ſynthetiſcher Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweiſen einer ſynthetiſchen Erkenntniß a priori, an ſich, daß die Vernunft bey jenen vermittelſt ihrer Begriffe ſich nicht geradezu an den Gegenſtand wenden darf, ſondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Syntheſis derſelben a priori darthun muß. Dieſes iſt nicht etwa bloß eine nöthige Regel der Behutſamkeit, ſondern betrifft das Weſen und die Möglichkeit der Beweiſe ſelbſt. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenſtande a priori hinausgehen ſoll, ſo iſt dieſes, ohne einen beſonderen und außerhalb dieſem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik iſt es die Anſchauung a priori, die meine Syntheſis leitet, und da können alle Schlüſſe unmittelbar von der reinen Anſchauung

ung geführt werden. Im transſcendentalen Erkenntniß, ſo lange es bloß mit Begriffen des Verſtandes zu thun hat, iſt dieſe Richtſchnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nemlich nicht, daß der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geſchieht,) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Urſache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der ſich gar nicht verantworten ließe; ſondern er zeigt, daß die Erfahrung ſelbſt, mithin das Object der Erfahrung, ohne eine ſolche Verknüpfung unmöglich wäre. Alſo mußte der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, ſynthetiſch und a priori zu einer gewiſſen Erkenntniß von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne dieſe Aufmerkſamkeit laufen die Beweiſe wie Waſſer, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und queerfeld ein, dahin, wo der Hang der verborgenen Aſſociation ſie zufälliger Weiſe herleitet. Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf ſubjectiven Urſachen der Aſſociation beruht, und für die Einſicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kann der Bedenklichkeit gar nicht die Waage halten, die ſich billigermaaßen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muß. Daher ſind auch alle Verſuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweiſen, nach dem allgemeinen Geſtändniſſe der Kenner, vergeblich geweſen, und ehe die transſcendentale Critik auftrat, hat man lieber, da man dieſen Grundſatz doch nicht verlaſſen konnte, ſich trotzig auf den geſunden Menſchenverſtand berufen, (eine Zuflucht, die

jeder

jederzeit beweiſet, daß die Sache der Vernunft verzweifelt iſt,) als neue dogmatiſche Beweiſe verſuchen wollen.

Iſt aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden ſoll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich ſogar vermittelſt bloßer Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, ſo müßte derſelbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines ſolchen Schrittes der Syntheſis (wenn er anders möglich wäre) als eine nothwendige Bedingung ſeiner Beweiskraft in ſich enthalten. So ſcheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unſerer denkenden Subſtanz aus der Einheit der Apperception ſeyn mag, ſo ſteht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen: daß, da die abſolute Einfachheit doch kein Begriff iſt, der unmittelbar auf eine Wahrnehmung bezogen werden kann, ſondern als Idee bloß geſchloſſen werden muß, gar nicht einzuſehen iſt, wie mich das bloße Bewußtſeyn, welches in allem Denken enthalten iſt, oder wenigſtens ſeyn kann, ob es zwar ſo fern eine einfache Vorſtellung iſt, zu dem Bewußtſeyn und der Kenntniß eines Dinges überführen ſolle, in welchem das Denken allein enthalten ſeyn kann. Denn, wenn ich mir die Kraft meines Cörpers in Bewegung vorſtelle, ſo iſt er ſo fern für mich abſolute Einheit, und meine Vorſtellung von ihm iſt einfach; daher kann ich dieſe auch durch die Bewegung eines Puncts ausdrücken, weil ſein Volumen hiebey nichts thut, und, ohne Verminderung der Kraft, ſo klein, wie man will, und alſo auch als in einem Punct befindlich gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht ſchließen: daß, wenn mir nichts, als die bewegende Kraft eines Cörpers, gegeben iſt, der Cörper als einfache Subſtanz gedacht werden könne, darum, weil ſeine Vorſtellung von aller Größe des Raumesinhalts abſtrahirt und alſo einfach iſt. Hiedurch nun, daß das Einfache in der Abſtraction vom Einfachen im Object ganz unterſchieden iſt, und daß das Ich, welches im erſteren Verſtande gar keine Mannigfaltigkeit in ſich faßt, im zweyten, da es die Seele ſelbſt bedeutet, ein ſehr complexer Begriff ſeyn kann, nemlich ſehr vieles unter ſich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um dieſen vorher zu ahnden, (denn ohne eine ſolche vorläufige Vermuthung würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis faſſen,) iſt durchaus nöthig, ein immerwährendes Criterium der Möglichkeit ſolcher ſynthetiſchen Sätze, die mehr beweiſen ſollen, als Erfahrung geben kann, bey Hand zu haben, welches darin beſteht: daß der Beweis nicht geradezu auf das verlangte Prädicat, ſondern nur vermittelſt eines Princips der Möglichkeit, unſeren gegebenen Begriff a priori bis zu Ideen zu erweitern, und dieſe zu realiſiren, geführt werde. Wenn dieſe Behutſamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch verſucht wird, zuvor weislich bey ſich zu Rathe geht, wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wol eine ſolche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne, und woher man, in dergleichen Falle, dieſe Einſichten, die nicht aus Begriffen entwickelt, und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung anticipirt werden können, denn hernehmen wolle: ſo kann man ſich viel ſchwere und dennoch fruchtloſe Bemühungen erſparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr ſie, die, bey Anwandlungen ihrer ſpeculativen Erweiterungsſucht, ſich nicht gerne einſchränken läßt, der Diſciplin der Enthaltſamkeit unterwirft.

Die erſte Regel iſt alſo dieſe: keine transſcendentale Beweiſe zu verſuchen, ohne zuvor überlegt und ſich deßfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundſätze nehmen wolle, auf welche man ſie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüſſe erwarten könne. Sind es Grundſätze des Verſtandes (z. B. der Cauſalität), ſo iſt es umſonſt, vermittelſt ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenſtände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundſätze aus reiner Vernunnft ſeyn, ſo iſt wiederum alle Mühe umſonſt. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objective Grundſätze ſind ſie insgeſamt dialectiſch, und können allenfalls nur wie regulative Principien des ſyſtematiſch zuſammenhangenden Erfahrungsgebrauchs gültig ſeyn. Sind aber dergleichen angebliche Beweiſe ſchon vorhanden: ſo ſetzet der trüglichen Ueberzeugung das non liquet eurer gereiften Urtheilskraft entgegen, und, ob ihr gleich das Blendwerk derſelben noch nicht durchdringen könnt, ſo habt ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Grundſätze zu verlangen, welche, wenn ſie aus bloßer Vernunft entſprungen ſeyn ſollen, euch niemals geſchaffet werden kann. Und ſo habt ihr nicht einmal nöthig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundloſen Scheins zu befaſſen, ſondern könnt alle an Kunſtgriffen unerſchöpfliche Dialectik am Gerichtshofe einer critiſchen Vernunft, welche Geſetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweiſen.

Die zweyte Eigenthümlichkeit transſcendentaler Beweiſe iſt dieſe: daß zu jedem transſcendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, ſondern aus der Anſchauung, die einem Begriffe correſpondirt, es ſey nun eine reine Anſchauung, wie in der Mathematik, oder empiriſche, wie in der Naturwiſſenſchaft, ſchließen: ſo giebt mir die zum Grunde gelegte Anſchauung mannigfaltigen Stoff zu ſynthetiſchen Sätzen, welchen ich auf mehr als eine Art verknüpfen, und, indem ich von mehr als einem Puncte ausgehen darf, durch verſchiedene Wege zu demſelben Satze gelangen kann.

Nun geht aber ein jeder transſcendentaler Satz bloß von Einem Begriffe aus, und ſagt die ſynthetiſche Bedingung der Möglichkeit des Gegenſtandes nach dieſem Begriffe. Der Beweisgrund kann alſo nur ein einziger ſeyn, weil außer dieſem Begriffe nichts weiter iſt, wodurch der

Gegenſtand beſtimmt werden könnte, der Beweis alſo nichts weiter, als die Beſtimmung eines Gegenſtandes überhaupt nach dieſem Begriffe, der auch nur ein einziger iſt, enthalten kann. Wir hatten z. B. in der transſcendentalen Analytik den Grundſatz: alles, was geſchieht, hat eine Urſache, aus der einzigen Bedingung der objectiven Möglichkeit eines Begriffs, von dem, was überhaupt geſchieht, gezogen: daß die Beſtimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin dieſe (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer ſolchen dynamiſchen Regel zu ſtehen, unmöglich wäre. Dieſes iſt nun auch der einzigmögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, daß dem Begriffe vermittelſt des Geſetzes der Cauſalität ein Gegenſtand beſtimmt wird, hat die vorgeſtellte Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweiſe von dieſem Grundſatze z. B. aus der Zufälligkeit verſucht; allein, wenn dieſer beym Lichte betrachtet wird, ſo kann man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden, als das Geſchehen, d. i. das Daſeyn, vor welchem ein Nichtſeyn des Gegenſtandes vorhergeht, und kommt alſo immer wiederum auf den nemlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewieſen werden ſoll: alles, was denkt, iſt einfach; ſo hält man ſich nicht bey dem Mannigfaltigen des Denkens auf, ſondern beharret bloß bey dem Begriffe des Ich, welcher einfach iſt und worauf alles Denken bezogen wird. Eben ſo iſt es mit dem transſcendentalen Beweiſe vom Daſeyn Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabilität der Begriffe vom realeſten und nothwendigen Weſen beruht, und nirgend anders geſucht werden kann.

Durch dieſe warnende Anmerkung wird die Critik der Vernunftbehauptungen ſehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geſchäffte durch bloße Begriffe treibt, da iſt nur ein einziger Beweis möglich, wenn überall nur irgend einer möglich iſt. Daher, wenn man ſchon den Dogmatiker mit zehn Beweiſen auftreten ſieht, da kann man ſicher glauben, daß er gar keinen habe. Denn, hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft ſeyn muß) apodictiſch bewieſe, wozu bedürfte er der übrigen? Seine Abſicht iſt nur, wie die von jenem Parlementsadvocaten: das eine Argument iſt für dieſen, das andere für jenen, nemlich, um ſich die Schwäche ſeiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne ſich tief einzulaſſen, und, um von dem Geſchäffte bald loszukommen, das Erſtebeſte, was ihnen eben auffällt, ergreifen und darnach entſcheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn ſie in Anſehung transſcendentaler Beweiſe einer Diſciplin unterworfen wird, iſt: daß ihre Beweiſe niemals apagogiſch, ſondern jederzeit oſtenſiv ſeyn müſſen. Der directe oder oſtenſive Beweis iſt in aller Art der Erkenntniß derjenige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit, zugleich Einſicht in die Quellen derſelben verbindet; der apagogiſche dagegen kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Anſehung des Zuſammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen.

Daher ſind die letzteren mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Doch haben dieſe einen Vorzug der Evidenz vor den directen Beweiſen, darin: daß der Widerſpruch allemal mehr Klarheit in der Vorſtellung bey ſich führt, als die beſte Verknüpfung, und ſich dadurch dem Anſchaulichen einer Demonſtration mehr nähert.

Die eigentliche Urſache des Gebrauchs apagogiſcher Beweiſe in verſchiedenen Wiſſenſchaften iſt wol dieſe. Wenn die Gründe, von denen eine gewiſſe Erkenntniß abgeleitet werden ſoll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen: ſo verſucht man, ob ſie nicht durch die Folgen zu erreichen ſey. Nun wäre der modus ponens, auf die Wahrheit einer Erkenntniß aus der Wahrheit ihrer Folgen zu ſchließen, nur alsdenn erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr ſind; denn alsdenn iſt zu dieſem nur ein einziger Grund möglich, der alſo auch der wahre iſt. Dieſes Verfahren aber iſt unthunlich, weil es über unſere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzuſehen; doch bedient man ſich dieſer Art zu ſchließen, obzwar freilich mit einer gewiſſen Nachſicht, wenn es darum zu thun iſt, um etwas bloß als Hypotheſe zu beweiſen, indem man den Schluß nach der Analogie einräumt: daß, wenn ſo viele Folgen, als man nur immer verſucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zuſammenſtimmen, alle übrige mögliche auch darauf einſtimmen werden. Um deswillen kann durch dieſen

Weg niemals eine Hypotheſe in demonſtrirte Wahrheit verwandelt werden. Der modus tollens der Vernunftſchlüſſe, die von den Folgen auf die Gründe ſchließen, beweiſet nicht allein ganz ſtrenge, ſondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falſche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, ſo iſt dieſer Satz falſch. Anſtatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem oſtenſiven Beweiſe durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniß, vermittelſt der vollſtändigen Einſicht in ihre Möglichkeit, führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegentheil derſelben fließenden Folgen eine einzige falſch finden, ſo iſt dieſes Gegentheil auch falſch, mithin die Erkenntniß, welche man zu beweiſen hatte, wahr.

Die apagogiſche Beweisart kann aber nur in denen Wiſſenſchaften erlaubt ſeyn, wo es unmöglich iſt, das Subjective unſerer Vorſtellungen dem Objectiven, nemlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenſtande iſt, unterzuſchieben. Wo dieſes letztere aber herrſchend iſt, da muß es ſich häufig zutragen, daß das Gegentheil eines gewiſſen Satzes entweder bloß den ſubjectiven Bedingungen des Denkens widerſpricht, aber nicht dem Gegenſtande, oder daß beide Sätze nur unter einer ſubjectiven Bedingung, die, fälſchlich für objectiv gehalten, einander widerſprechen, und da die Bedingung falſch iſt, alle beide falſch ſeyn können, ohne daß von der Falſchheit des einen auf die Wahrheit des andern geſchloſſen werden kann.

In der Mathematik iſt dieſe Subreption unmöglich; daher haben ſie daſelbſt auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwiſſenſchaft, weil ſich daſelbſt alles auf empiriſche Anſchauungen gründet, kann jene Erſchleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhütet werden; aber dieſe Beweisart iſt daſelbſt doch mehrentheils unerheblich. Aber die transſcendentalen Verſuche der reinen Vernunft werden insgeſamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialectiſchen Scheins angeſtellt, d. i. des Subjectiven, welches ſich der Vernunft in ihren Prämiſſen als objectiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kann es, was ſynthetiſche Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, ſeine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, daß man das Gegentheil widerlegt. Denn, entweder dieſe Widerlegung iſt nichts andres, als die bloße Vorſtellung des Widerſtreits der entgegengeſetzten Meinung, mit den ſubjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unſere Vernunft, welches gar nichts dazu thut, um die Sache ſelbſt darum zu verwerfen, (ſo wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daſeyn eines Weſens ſchlechterdings von uns nicht begriffen werden kann, und ſich daher ſubjectiv jedem ſpeculativen Beweiſe eines nothwendigen oberſten Weſens mit Recht, der Möglichkeit eines ſolchen Urweſens aber an ſich ſelbſt mit Unrecht widerſetzt,) oder beide, ſowol der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transſcendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenſtande zum Grunde, und da gilt die Regel: non entis nulla ſunt praedicata, d. i. ſowol was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenſtande behauptete, iſt beides unrichtig, und man kann nicht apagogiſch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. So zum Beyſpiel, wenn vorausgeſetzt wird, daß die Sinnenwelt an ſich ſelbſt ihrer Totalität nach gegeben ſey, ſo iſt es falſch, daß ſie entweder unendlich dem Raume nach, oder endlich und begrenzt ſeyn müſſe, darum weil beides falſch iſt. Denn Erſcheinungen (als bloße Vorſtellungen), die doch an ſich ſelbſt (als Objecte) gegeben wären, ſind etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieſes eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt ſeyn, widerſpräche aber (weil alles an Erſcheinungen bedingt iſt) der unbedingten Größenbeſtimmung, die doch im Begriffe vorausgeſetzt wird.

Die apagogiſche Beweisart iſt auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unſerer dogmatiſchen Vernünftler jederzeit hingehalten worden: ſie iſt gleichſam der Champion, der die Ehre und das unſtreitige Recht ſeiner genommenen Partey dadurch beweiſen will, daß er ſich mit jedermann zu raufen anheiſchig macht, der es bezweifeln wollte, obgleich durch ſolche Großſprecherey nichts in der Sache, ſondern nur der reſpectiven Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der ſich angreifend verhält. Die Zuſchauer, indem ſie ſehen, daß ein jeder in ſeiner Reihe bald Sieger iſt, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlaß, das Object des Streits ſelbſt ſceptiſch zu bezweifeln. Aber ſie haben nicht Urſache dazu, und es iſt genug, ihnen zuzurufen: non defenſoribus iſtis tempus eget. Ein jeder muß ſeine Sache vermittelſt eines durch tranſſcendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweiſes, d. i. direct, führen damit man ſehe, was ſeine Vernunftanſprüche für ſich ſelbſt anzuführen haben. Denn, fußet ſich ſein Gegner auf ſubjective Gründe, ſo iſt er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil für den Dogmatiker, der gemeiniglich eben ſo den ſubjectiven Urſachen des Urtheils anhängt, und gleichergeſtalt von ſeinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Theile bloß direct, ſo werden ſie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von ſelbſt bemerken, und ſich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Critik wird den dogmatiſchen Schein leicht entdecken, und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebene Anmaßungen im ſpeculativen Gebrauch aufzugeben, und ſich innerhalb die Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nemlich practiſcher Grundſätze, zurückzuziehen.

Der

Der Transſcendentalen Methodenlehre

Zweytes Hauptſtück.

Der Canon der reinen Vernunft.

Es iſt demüthigend für die menſchliche Vernunft, daß ſie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und ſogar noch einer Diſciplin bedarf, um ihre Ausſchweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererſeits erhebt es ſie wiederum und giebt ihr ein Zutrauen zu ſich ſelbſt, daß ſie dieſe Diſciplin ſelbſt ausüben kann und muß, ohne eine andere Cenſur über ſich zu geſtatten, imgleichen daß die Grenzen, die ſie ihrem ſpeculativen Gebrauche zu ſetzen genöthigt iſt, zugleich die vernünftelnde Anmaßungen jedes Gegners einſchränken, und mithin alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Foderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe ſicher ſtellen könne. Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philoſophie der reinen Vernunft iſt alſo wol nur negativ; da ſie nemlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, ſondern, als Diſciplin, zur Grenzbeſtimmung dient, und, anſtatt Wahrheit zu entdecken, nur das ſtille Verdienſt hat, Irrthümer zu verhüten.

Indeſſen muß es doch irgendwo einen Quell von poſitiven Erkenntniſſen geben, welche ins Gebiete der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverſtand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Urſache ſollte ſonſt wol die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo feſten Fuß zu faſſen, zuzuſchreiben ſeyn? Sie ahndet Gegenſtände, die ein großes Intereſſe für ſie bey ſich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um ſich ihnen zu nähern; aber dieſe fliehen vor ſie. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig iſt, nemlich dem des practiſchen Gebrauchs, beſſeres Glück für ſie zu hoffen ſeyn.

Ich verſtehe unter einem Canon den Inbegriff der Grundſätze a priori des richtigen Gebrauchs gewiſſer Erkenntnißvermögen überhaupt. So iſt die allgemeine Logik in ihrem analytiſchen Theile ein Canon für Verſtand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn ſie abſtrahirt von allem Inhalte. So war die transſcendentale Analytik der Canon des reinen Verſtandes; denn der iſt allein wahrer ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntnißkraft möglich iſt, da giebt es keinen Canon. Nun iſt alle ſynthetiſche Erkenntniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweiſen, gänzlich unmöglich. Alſo giebt es gar keinen Canon des ſpeculativen Gebrauchs derſelben (denn dieſer iſt durch und durch dialectiſch), ſondern alle transſcendentale Logik iſt in dieſer Abſicht nichts als Diſciplin. Folglich, wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Canon derſelben geben muß, ſo wird dieſer nicht den ſpeculativen, ſondern den practiſchen Vernunftgebrauch betreffen, den wir alſo jetzt unterſuchen wollen.

Des
Canons der reinen Vernunft
Erſter Abſchnitt.
Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unſerer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, ſich in einem reinen Gebrauche und vermittelſt bloßer Ideen zu den äußerſten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen, und nur allererſt in der Vollendung ihres Kreiſes, in einem für ſich beſtehenden ſyſtematiſchen Ganzen, Ruhe zu finden. Iſt nun dieſe Beſtrebung bloß auf ihr ſpeculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr practiſches Intereſſe gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in ſpeculativer Abſicht macht, jetzt bey Seite ſetzen, und frage nur nach denen Aufgaben, deren Auflöſung ihren letzten Zweck ausmacht, ſie mag dieſen nun erreichen oder nicht, und in Anſehung deſſen alle andere bloß den Werth der Mittel haben. Dieſe höchſte Zwecke werden, nach der Natur der Vernunft, wiederum Einheit haben müſſen, um dasjenige Intereſſe der Menſchheit, welches keinem höheren untergeordnet iſt, vereinigt zu befördern.

Die Endabſicht, worauf die Speculation der Vernunft im tranſſcendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drey Gegenſtände: die Freyheit des Willens, die Unſterblichkeit der Seele, und das Daſeyn Gottes. In Anſehung aller dreyen iſt das bloß ſpeculative Intereſſe der Vernunft nur ſehr gering, und in Abſicht auf daſſelbe würde wol ſchwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hinderniſſen ringende Arbeit transſc. Nachforſchung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen ſeyn möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto, d. i. in der Naturforſchung, ſeinen Nutzen bewieſe. Der Wille mag auch frey ſeyn, ſo kann dieſes doch nur die intelligibele Urſache unſeres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeußerungen deſſelben, d. i. die Handlungen betrifft, ſo müſſen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empiriſchem Gebrauche ausüben können, ſie niemals anders als alle übrige Erſcheinungen der Natur, nemlich nach unwandelbaren Geſetzen derſelben, erklären. Es mag zweytens auch die geiſtige Natur der Seele (und mit derſelben ihre Unſterblichkeit) eingeſehen werden können, ſo kann darauf doch, weder in Anſehung der Erſcheinungen dieſes Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch auf die beſondere Beſchaffenheit des künftigen Zuſtandes Rechnung gemacht werden, weil unſer Begriff einer unkörperlichen Natur bloß negativ iſt, und unſere Erkenntniß nicht im mindeſten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu ſolchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philoſophie nicht geſtattet werden. Wenn auch drittens das Daſeyn einer höchſten Intelligenz bewieſen wäre: ſo würden wir uns zwar daraus das Zweckmäßige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt ſeyn, irgend eine beſondere Anſtalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo ſie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu ſchließen, indem es eine nothwendige Regel des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft iſt, Natururſachen nicht vorbeyzugehen, und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unſere Kenntniß gänzlich überſteigt. Mit einem Worte, dieſe drey Sätze bleiben für die ſpeculative Vernunft jederzeit transſcendent, und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenſtände der Erfahrung zuläſſigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, ſondern ſind an ſich betrachtet ganz müßige und dabey noch äußerſt ſchwere Anſtrengungen unſerer Vernunft.

Wenn demnach dieſe drey Cardinalſätze uns zum Wiſſen gar nicht nöthig ſind, und uns gleichwol durch unſere Vernunft dringend empfohlen werden: ſo wird ihre

Wichtigkeit wol eigentlich nur das Practiſche angehen müſſen.

Practiſch iſt alles, was durch Freyheit möglich iſt. Wenn die Bedingungen der Ausübung unſerer freyen Willkühr aber empiriſch ſind, ſo kann die Vernunft dabey keinen anderen als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empiriſcher Geſetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unſeren Neigungen aufgegeben ſind, in den einigen, die Glückſeligkeit, und die Zuſammenſtimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geſchäffte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatiſche Geſetze des freyen Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und alſo keine reine Geſetze, völlig a priori beſtimmt, liefern kann. Dagegen würden reine practiſche Geſetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben iſt, und die nicht empiriſchbedingt, ſondern ſchlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft ſeyn. Dergleichen aber ſind die moraliſchen Geſetze, mithin gehören dieſe allein zum practiſchen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Canon.

Die ganze Zurüſtung alſo der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philoſophie nennen kann, iſt in der That nur auf die drey gedachten Probleme gerichtet. Dieſe ſelber aber haben wiederum ihre entferntere Abſicht, nemlich, was zu thun ſey, wenn der Wille frey, wenn ein Gott und eine künftige Welt iſt. Da dieſes nun unſer

Ver=

Verhalten in Beziehung auf den höchſten Zweck betrifft, ſo iſt die letzte Abſicht der weislich uns verſorgenden Natur, bey der Einrichtung unſerer Vernunft, eigentlich nur aufs Moraliſche geſtellet.

Es iſt aber Behutſamkeit nöthig, um, da wir unſer Augenmerk auf einen Gegenſtand werfen, der der transſcendentalen Philoſophie fremd *) iſt, nicht in Epiſoden auszuſchweifen und die Einheit des Syſtems zu verletzen, andererſeits auch, um, indem man von ſeinem neuen Stoffe zu wenig ſagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu laſſen. Ich hoffe beides dadurch zu leiſten, daß ich mich ſo nahe als möglich am Transſcendentalen halte, und das, was etwa hiebey pſychologiſch, d. i. empiriſch ſeyn möchte, gänzlich bey Seite ſetze.

Und da iſt denn zuerſt anzumerken, daß ich mich vorjetzt des Begriffs der Freyheit nur im practiſchen Verſtande bedienen werde, und den in transſcendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erſchei-

---

*) Alle practiſche Begriffe gehen auf Gegenſtände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d. i. der Luſt und Unluſt, mithin, wenigſtens indirect, auf Gegenſtände unſeres Gefühls. Da dieſes aber keine Vorſtellungskraft der Dinge iſt, ſondern außer der geſamten Erkenntnißkraft liegt, ſo gehören die Elemente unſerer Urtheile, ſo fern ſie ſich auf Luſt oder Unluſt beziehen, mithin der practiſchen, nicht in den Inbegriff der Transſcendentalphiloſophie, welche lediglich mit reinen Erkenntniſſen a priori zu thun hat.

ſcheinungen empiriſch vorausgeſetzt werden kann, ſondern ſelbſt ein Problem für die Vernunft iſt, hier, als oben abgethan, bey Seite ſetze. Eine Willkühr nemlich iſt bloß thieriſch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch ſinnliche Antriebe, d. i. pathologiſch beſtimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von ſinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegurſachen, welche nur von der Vernunft vorgeſtellet werden, beſtimmet werden kann, heißt die freye Willkühr (arbitrium liberum), und alles, was mit dieſer, es ſey als Grund oder Folge, zuſammenhängt, wird Practiſch genannt. Die practiſche Freyheit kann durch Erfahrung bewieſen werden. Denn, nicht bloß das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, beſtimmt die menſchliche Willkühr, ſondern wir haben ein Vermögen durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft. Dieſe giebt daher auch Geſetze, welche Imperativen d. i. objective Geſetze der Freyheit ſind, und welche ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht, und ſich darin von Naturgeſetzen, die nur von dem handeln, was geſchieht, unterſcheiden, weshalb ſie auch practiſche Geſetze genannt werden.

Ob aber die Vernunft ſelbſt in dieſen Handlungen, dadurch ſie Geſetze vorſchreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüſſe beſtimmt ſey, und das, was in Abſicht auf ſinnliche Antriebe Freyheit heißt, in Anſehung höherer und entfernterer wirkenden Urſachen nicht wiederum Natur ſeyn möge, das geht uns im Practiſchen, da wir nur die Vernunft um die Vorſchrift des Verhaltens zunächſt befragen, nichts an, ſondern iſt eine bloß ſpeculative Frage, die wir, ſo lange als unſere Abſicht aufs Thun oder Laſſen gerichtet iſt, bey Seite ſetzen können. Wir erkennen alſo die practiſche Freyheit durch Erfahrung, als eine von den Natururſachen, nemlich eine Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens, indeſſen daß die tranſſcendentale Freyheit eine Unabhängigkeit dieſer Vernunft ſelbſt (in Anſehung ihrer Cauſalität, eine Reihe von Erſcheinungen anzufangen,) von allen beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt fodert, und ſo fern dem Naturgeſetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu ſeyn ſcheint, und alſo ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im practiſchen Gebrauche gehört dieſes Problem nicht, alſo haben wir es in einem Canon der reinen Vernunft nur mit zwey Fragen zu thun, die das practiſche Intereſſe der reinen Vernunft angehen, und in Anſehung deren ein Canon ihres Gebrauchs möglich ſeyn muß, nemlich: iſt ein Gott? iſt ein künftiges Leben? Die Frage wegen der tranſſcendentalen Freyheit betrifft bloß das ſpeculative Wiſſen, welche wir als ganz gleichgültig bey Seite ſetzen können, wenn es um das

Practiſche zu thun iſt, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft ſchon hinreichende Erörterung zu finden iſt.

Des Canons der reinen Vernunft

Zweyter Abſchnitt.

Von dem Ideal des höchſten Guts, als einem Beſtimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führete uns in ihrem ſpeculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daſelbſt für ſie niemals völlige Befriedigung anzutreffen iſt, von da zu ſpeculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführeten, und alſo ihre Abſicht auf eine zwar nützliche, aber unſerer Erwartung gar nicht gemäße Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Verſuch übrig: ob nemlich auch reine Vernunft im practiſchen Gebrauche anzutreffen ſey, ob ſie in demſelben zu den Ideen führe, welche die höchſten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und dieſe alſo aus dem Geſichtspuncte ihres practiſchen Intereſſe nicht dasjenige gewähren könne, was ſie uns in Anſehung des ſpeculativen ganz und gar abſchlägt.

Alles Intereſſe meiner Vernunft (das ſpeculative ſowol, als das practiſche) vereinigt ſich in folgenden drey Fragen:

1. Was kann ich wiſſen?
2. Was ſoll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erſte Frage iſt bloß ſpeculativ. Wir haben (wie ich mir ſchmeichele) alle mögliche Beantwortungen derſelben erſchöpft, und endlich diejenige gefunden, mit welcher ſich die Vernunft zwar befriedigen muß, und, wenn ſie nicht aufs Practiſche ſieht, auch Urſache hat zufrieden zu ſeyn; ſind aber von den zwey großen Zwecken, worauf dieſe ganze Beſtrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben ſo weit entfernet geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieſer Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es alſo um Wiſſen zu thun iſt, ſo iſt wenigſtens ſo viel ſicher und ausgemacht, daß uns dieſes, in Anſehung jener zwey Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweyte Frage iſt bloß practiſch. Sie kann als eine ſolche zwar der reinen Vernunft angehören, iſt aber alsdenn doch nicht transſcendental, ſondern moraliſch, mithin kann ſie unſere Critik an ſich ſelbſt nicht beſchäfftigen.

Die dritte Frage, nemlich: wenn ich nun thue, was ich ſoll, was darf ich alsdenn hoffen? iſt practiſch und theoretiſch zugleich, ſo, daß das Practiſche nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretiſchen, und, wenn dieſe hoch geht, ſpeculativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückſeligkeit, und iſt in Abſicht auf das Practiſche und das Sittengeſetz eben daſſelbe, was das Wiſſen und das Naturgeſetz in Anſehung der theoretiſchen Erkenntniß der Dinge iſt. Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas ſey (was den letzten möglichen Zweck beſtimmt), weil etwas geſchehen ſoll; dieſes, daß etwas ſey (was als oberſte Urſache wirkt), weil etwas geſchieht.

Glückſeligkeit iſt die Befriedigung aller unſerer Neigungen, (ſo wol extenſive, der Mannigfaltigkeit derſelben, als intenſive, dem Grade, und auch protenſive, der Dauer nach). Das practiſche Geſetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückſeligkeit nenne ich pragmatiſch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein ſolches iſt, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, moraliſch (Sittengeſetz). Das erſtere räth, was zu thun ſey, wenn wir der Glückſeligkeit wollen theilhaftig, das zweyte gebietet, wie wir uns verhalten ſollen, um nur der Glückſeligkeit würdig zu werden. Das erſtere gründet ſich auf empiriſche Principien; denn anders, als vermittelſt der Erfahrung, kann ich weder wiſſen, welche Neigungen daſind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Natururſachen ſind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweyte abſtrahirt von Neigungen, und Naturmitteln ſie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freyheit eines vernünftigen Weſens überhaupt, und die nothwendigen Bedingungen, unter denen ſie allein mit der Austheilung der Glückſeligkeit nach Principien zuſammenſtimmt, und kann alſo wenigſtens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.

Ich nehme an, daß es wirklich reine moraliſche Geſetze gebe, die völlig a priori (ohne Rückſicht auf empiriſche Bewegungsgründe, d. i. Glückſeligkeit,) das Thun und Laſſen, d. i. den Gebrauch der Freyheit eines vernünftigen Weſens überhaupt, beſtimmen, und daß dieſe Geſetze ſchlechterdings (nicht bloß hypothetiſch unter Vorausſetzung anderer empiriſchen Zwecke) gebieten, und alſo in aller Abſicht nothwendig ſeyn. Dieſen Satz kann ich mit Recht vorausſetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweiſe der aufgeklärteſten Moraliſten, ſondern auf das ſittliche Urtheil eines jeden Menſchen berufe, wenn er ſich ein dergleichen Geſetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enthält alſo, zwar nicht in ihrem ſpeculativen, aber doch in einem gewiſſen practiſchen, nemlich dem moraliſchen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nemlich ſolcher Handlungen, die den ſittlichen Vorſchriften gemäß in der Geſchichte des Menſchen anzutreffen ſeyn könnten. Denn, da ſie gebietet, daß ſolche geſchehen ſollen, ſo müſſen ſie auch geſchehen können, und es muß alſo eine beſondere Art von ſyſtematiſcher Einheit, nemlich die moraliſche, möglich ſeyn, indeſſen daß die ſyſtematiſche Natureinheit nach ſpeculativen Principien der Vernunft nicht bewieſen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Anſehung der Freyheit überhaupt, aber nicht in Anſehung der geſamten Natur Cauſalität hat, und moraliſche Vernunftprincipien zwar freye Handlungen, aber nicht Naturgeſetze hervorbringen können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem practiſchen, namentlich aber, dem moraliſchen Gebrauche, objective Realität.

Ich nenne die Welt, ſo fern ſie allen ſittlichen Geſetzen gemäß wäre, (wie ſie es denn, nach der Freyheit der vernünftigen Weſen, ſeyn kann, und, nach den nothwendigen Geſetzen der Sittlichkeit, ſeyn ſoll,) eine moraliſche Welt. Dieſe wird ſo fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und ſelbſt von allen Hinderniſſen der Moralität in derſelben (Schwäche oder Unlauterkeit der menſchlichen Natur) abſtrahirt wird. So fern iſt ſie alſo eine bloße, aber doch practiſche Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und ſoll, um ſie dieſer Idee ſo viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moraliſchen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn ſie auf einen Gegenſtand einer intelligibelen Anſchauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), ſondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenſtand der reinen Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche, und ein corpus myſticum der vernünftigen Weſen in ihr, ſo fern deren freye Willkühr unter moraliſchen Geſetzen ſowol mit ſich ſelbſt, als mit jedes anderen Freyheit durchgängige ſyſtematiſche Einheit an ſich hat.

Das war die Beantwortung der erſten von denen zwey Fragen der reinen Vernunft, die das practiſche Intereſſe betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirſt, glücklich zu ſeyn. Die zweyte frägt nun: wie, wenn ich mich nun ſo verhalte, daß ich der Glückſeligkeit nicht unwürdig ſey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bey der Beantwortung derſelben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche a priori das Geſetz vorſchreiben, auch dieſe Hoffnung nothwendigerweiſe damit verknüpfen.

Ich ſage demnach: daß eben ſowol, als die moraliſchen Principien nach der Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche nothwendig ſind, eben ſo nothwendig ſey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretiſchen Gebrauch anzunehmen, daß jedermann die Glückſeligkeit in demſelben Maaße zu hoffen Urſache habe, als er ſich derſelben in ſeinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß alſo das Syſtem der Sittlichkeit mit dem der Glückſeligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden ſey.

Nun läßt ſich in einer intelligibelen, d. i. der moraliſchen Welt, in deren Begriff wir von allen Hinderniſſen der Sittlichkeit (der Neigungen) abſtrahiren, ein ſolches Syſtem der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückſeligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch ſittliche Geſetze theils bewegte, theils reſtringirte Freyheit, ſelbſt die Urſache der allgemeinen Glückſeligkeit, die vernünftigen Weſen alſo ſelbſt, unter der Leitung ſolcher Principien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt ſeyn würden. Aber dieſes Syſtem der ſich ſelbſt lohnenden Moralität iſt nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß jedermann thue, was er ſoll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Weſen ſo geſchehen, als ob ſie aus einem oberſten Willen, der alle Privatwillkühr in ſich, oder unter ſich befaßt, entſprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moraliſchen Geſetze für jedes beſonderen Gebrauch der Freyheit gültig bleibt, wenn gleich andere dieſem Geſetze ſich nicht gemäß verhielten, ſo iſt weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Cauſalität der Handlungen ſelbſt und ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit beſtimmt, wie ſich ihre Folgen zur Glückſeligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu ſeyn, mit dem unabläſſigen Beſtreben, ſich der Glückſeligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloß Natur zum Grunde legt, ſondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchſte Vernunft, die nach moraliſchen Geſetzen gebietet, zugleich als Urſache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer ſolchen Intelligenz, in welcher der moraliſch vollkommenſte Wille, mit der höchſten Seligkeit verbunden, die Urſache aller Glückſeligkeit in der Welt iſt, ſo fern ſie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn) in genauem Verhältniſſe ſteht, das Ideal des höchſten Guts. Alſo kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchſten urſprünglichen Guts den Grund der practiſchnothwendigen Verknüpfung beider

Elemente des höchſten abgeleiteten Guts, nemlich einer intelligibelen d. i. moraliſchen Welt, antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weiſe durch die Vernunft, als zu einer ſolchen Welt gehörig, vorſtellen müſſen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erſcheinungen darſtellen, ſo werden wir jene als eine Folge unſeres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns dieſe eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müſſen. Gott alſo und ein künftiges Leben, ſind zwey von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derſelben Vernunft nicht zu trennende Vorausſetzungen.

Die Sittlichkeit an ſich ſelbſt macht ein Syſtem aus, aber nicht die Glückſeligkeit, außer, ſo fern ſie der Moralität genau angemeſſen ausgetheilet iſt. Dieſes aber iſt nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weiſen Urheber und Regierer. Einen ſolchen, ſamt dem Leben in einer ſolchen Welt, die wir als eine künftige anſehen müſſen, ſieht ſich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzung wegfallen müßte. Daher auch jedermann die moraliſchen Geſetze als Gebote anſieht, welches ſie aber nicht ſeyn könnten, wenn ſie nicht a priori angemeſſene Folgen mit ihrer Regel verknüpften, und alſo Verheißungen und Drohungen bey ſich führten. Dieſes können ſie aber auch nicht thun, wo ſie nicht in einem nothwendigen Weſen, als dem höchſten Gut liegen, welches eine ſolche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kann.

Leibnitz nannte die Welt, ſo fern man darin nur auf die vernünftigen Weſen und ihren Zuſammenhang nach moraliſchen Geſetzen unter der Regierung des höchſten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden, und unterſchied es vom Reiche der Natur, da ſie zwar unter moraliſchen Geſetzen ſtehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unſerer Sinnenwelt. Sich alſo im Reiche der Gnaden zu ſehen, wo alle Glückſeligkeit auf uns wartet, außer ſo fern wir unſern Antheil an derſelben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu ſeyn, nicht ſelbſt einſchränken, iſt eine practiſch nothwendige Idee der Vernunft.

Practiſche Geſetze, ſo fern ſie zugleich ſubjective Gründe der Handlungen, d. i. ſubjective Grundſätze werden, heißen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geſchieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Geſetze nach Maximen.

Es iſt nothwendig, daß unſer ganzer Lebenswandel ſittlichen Maximen untergeordnet werde; es iſt aber zugleich unmöglich, daß dieſes geſchehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moraliſchen Geſetze, welches eine bloße Idee iſt, eine wirkende Urſache verknüpft, welche dem Verhalten nach demſelben einen unſeren höchſten Zwecken genau entſprechenden Ausgang, es ſey in dieſem, oder einem anderen

deren Leben, beſtimmt. Ohne alſo einen Gott und eine für uns jetzt nicht ſichtbare, aber gehoffte Welt, ſind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenſtände des Beyfalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorſatzes und der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Weſen natürlich und durch eben dieſelbe reine Vernunft a priori beſtimmt und nothwendig iſt, erfüllen.

Glückſeligkeit allein iſt für unſere Vernunft bey weitem nicht das vollſtändige Gut. Sie billigt ſolche nicht (ſo ſehr als auch Neigung dieſelbe wünſchen mag), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten, vereinigt iſt. Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die bloße Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, iſt aber auch noch lange nicht das vollſtändige Gut. Um dieſes zu vollenden, muß der, ſo ſich als der Glückſeligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbſt die von aller Privatabſicht freye Vernunft, wenn ſie, ohne dabey ein eigenes Intereſſe in Betracht zu ziehen, ſich in die Stelle eines Weſens ſetzte, das alle Glückſeligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der practiſchen Idee ſind beide Stücke weſentlich verbunden, obzwar ſo, daß die moraliſche Geſinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückſeligkeit, und nicht umgekehrt die Ausſicht auf Glückſeligkeit die moraliſche Geſinnung zuerſt möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre ſie nicht moraliſch, und alſo auch nicht der ganzen Glückſeligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einſchränkung erkennt, als die, welche von unſerem eigenen unſittlichen Verhalten herrührt.

Glückſeligkeit alſo, in dem genauen Ebenmaaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Weſen, dadurch ſie derſelben würdig ſeyn, macht allein das höchſte Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorſchriften der reinen aber practiſchen Vernunft durchaus verſetzen müſſen, und welche freilich nur eine intelligibele Welt iſt, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nicht verheißt, deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die Vorausſetzung eines höchſten urſprünglichen Guts, da ſelbſtſtändige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer oberſten Urſache ausgerüſtet, nach der vollkommenſten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns ſehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführet.

Dieſe Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der ſpeculativen, daß ſie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommenſten und vernünftigen Urweſens führet, worauf uns ſpeculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweiſet, geſchweige uns davon überzeugen konnte. Denn, wir finden weder in der transſcendentalen, noch natürlichen Theologie, ſo weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Weſen anzunehmen, welches wir allen Natururſachen vorſetzen, und von dem wir zugleich dieſe in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Urſache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Geſichtspuncte der ſittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgeſetze, die Urſache erwägen, die dieſem allein den angemeſſenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, ſo muß es ein einiger oberſter Wille ſeyn, der alle dieſe Geſetze in ſich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verſchiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieſer Wille muß allgewaltig ſeyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen ſey; allwiſſend, damit er das Innerſte der Geſinnungen und deren moraliſchen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfniſſe, welches das höchſte Weltbeſte erfodert, nahe ſey; ewig, damit in keiner Zeit dieſe Uebereinſtimmung der Natur und Freyheit ermangele, u. ſ. w.

Aber dieſe ſyſtematiſche Einheit der Zwecke in dieſer Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als bloße Natur, nur Sinnenwelt, als ein Syſtem der Freyheit aber, intelligibele, d. i. moraliſche Welt (regnum gratiae) genannt werden kann, führet unausbleiblich auch auf die zweckmäßige Einheit aller Dinge, die dieſes große Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgeſetzen, ſo wie die erſtere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengeſetzen, und vereinigt die practiſche Vernunft mit der ſpeculativen. Die Welt muß als aus einer Idee entſprungen vorgeſtellet werden, wenn ſie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns ſelbſt der Vernunft unwürdig halten würden, nemlich dem moraliſchen, als welcher durchaus auf der Idee des höchſten Guts beruht, zuſammenſtimmen ſoll. Dadurch bekommt alle Naturforſchung eine Richtung nach der Form eines Syſtems der Zwecke, und wird in ihrer höchſten Ausbreitung Phyſicotheologie. Dieſe aber, da ſie doch von ſittlicher Ordnung, als einer in dem Weſen der Freyheit gegründeten und nicht durch äußere Gebote zufällig geſtifteten Einheit, anhob, bringt die Zweckmäßigkeit der Natur auf Gründe, die a priori mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft ſeyn müſſen, und dadurch auf eine transſcendentale Theologie, die ſich das Ideal der höchſten ontologiſchen Vollkommenheit zu einem Princip der ſyſtematiſchen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgeſetzen alle Dinge verknüpft, weil ſie alle in der abſoluten Nothwendigkeit eines einigen Urweſens ihren Urſprung haben.

Was können wir für einen Gebrauch von unſerem Verſtande machen, ſelbſt in Anſehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorſetzen? Die höchſten Zwecke aber ſind die der Moralität, und dieſe kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit dieſen nun verſehen, und an dem Leitfaden derſelben, können wir von der Kenntniß der Natur ſelbſt keinen zweckmäßigen Gebrauch in Anſehung der Erkenntniß machen, wo die Natur nicht ſelbſt zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne dieſe hätten wir ſogar ſelbſt keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieſelbe haben würden, und keine Cultur durch Gegenſtände, welche den Stoff zu ſolchen Begriffen darböten. Jene zweckmäßige Einheit iſt aber nothwendig, und in dem Weſen der Willkühr ſelbſt gegründet, dieſe alſo, welche die Bedingung der Anwendung derſelben in concreto enthält, muß es auch ſeyn, und ſo würde die transſcendentale Steigerung unſerer Vernunfterkenntniß nicht die Urſache, ſondern bloß die Wirkung von der practiſchen Zweckmäßigkeit ſeyn, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geſchichte der menſchlichen Vernunft: daß, ehe die moraliſchen Begriffe genugſam gereinigt, beſtimmt, und die ſyſtematiſche Einheit der Zwecke nach denſelben und zwar aus nothwendigen Principien eingeſehen waren, die Kenntniß der Natur und ſelbſt ein anſehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen anderen Wiſſenſchaften, theils nur rohe und umherſchweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Anſehung dieſer Frage übrig ließ. Eine größere Bearbeitung ſittlicher Ideen, die durch das äußerſt reine Sittengeſetz unſerer Religion nothwendig gemacht wurde, ſchärfte die Vernunft auf den Gegenſtand, durch das Intereſſe, das ſie an demſelben zu nehmen nöthigte, und, ohne daß weder erweiterte Naturkenntniſſe, noch richtige und zuverläſſige transſcendentale Einſichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt

mangelt haben), dazu beytrugen, brachten ſie einen Begriff vom göttlichen Weſen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns ſpeculative Vernunft von deſſen Richtigkeit überzeugt, ſondern weil er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimmt. Und ſo hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem practiſchen Gebrauche, das Verdienſt, ein Erkenntniß, das die bloße Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unſer höchſtes Intereſſe zu knüpfen, und dadurch zwar nicht zu einem demonſtrirten Dogma, aber doch zu einer ſchlechterdingsnothwendigen Vorausſetzung bey ihren weſentlichſten Zwecken zu machen.

Wenn aber practiſche Vernunft nun dieſen hohen Punct erreicht hat, nemlich den Begriff eines einigen Urweſens, als des höchſten Guts, ſo darf ſie ſich gar nicht unterwinden, gleich als hätte ſie ſich über alle empiriſche Bedingungen ſeiner Anwendung erhoben, und zur unmittelbaren Kenntniß neuer Gegenſtände emporgeſchwungen, um von dieſem Begriffe auszugehen, und die moraliſchen Geſetze ſelbſt von ihm abzuleiten. Denn dieſe waren es eben, deren innere practiſche Nothwendigkeit uns zu der Vorausſetzung einer ſelbſtſtändigen Urſache, oder eines weiſen Weltregierers führete, um jenen Geſetzen Effect zu geben, und daher können wir ſie nicht nach dieſem wiederum als zufällig und vom bloßen Willen abgeleitet anſehen, inſonderheit von einem ſolchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Geſetzen gemäß gebildet hätten. Wir werden, ſo weit practiſche Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil ſie Gebote Gottes ſind, ſondern ſie darum als göttliche Gebote anſehen, weil wir dazu innerlich verbindlich ſind. Wir werden die Freyheit, unter der zweckmäßigen Einheit nach Principien der Vernunft, ſtudiren, und nur ſo fern glauben dem göttlichen Willen gemäß zu ſeyn, als wir das Sittengeſetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen ſelbſt lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, daß wir das Weltbeſte an uns und an andern befördern. Die Moraltheologie iſt alſo nur von immanentem Gebrauche, nemlich unſere Beſtimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das Syſtem aller Zwecke paſſen, und nicht ſchwärmeriſch oder wol gar frevelhaft den Leitfaden einer moraliſch geſetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlaſſen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchſten Weſens zu knüpfen, welches einen transſcendenten Gebrauch geben würde, aber eben ſo, wie der der bloßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß.

Des Canons der reinen Vernunft.

Dritter Abſchnitt.

Vom Meynen, Wiſſen und Glauben.

Das Fürwahrhalten iſt eine Begebenheit in unſerem Verſtande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch ſubjective Urſachen im Gemüthe deſſen, der da urtheilt, erfodert. Wenn es für jedermann gültig iſt, ſo fern er nur Vernunft hat, ſo iſt der Grund deſſelben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der beſonderen Beſchaffenheit des Subjects ſeinen Grund, ſo wird es Ueberredung genannt.

Ueberredung iſt ein bloßer Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird. Daher hat ein ſolches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten läßt ſich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Uebereinſtimmung mit dem Objecte, in Anſehung deſſen folglich die Urtheile eines jeden Verſtandes einſtimmig ſeyn müſſen (conſentientia uni tertio, conſentiunt inter ſe). Der Probirſtein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloße Ueberredung ſey, iſt alſo, äußerlich, die Möglichkeit, daſſelbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menſchen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn iſt wenigſtens eine Vermuthung, der Grund der Einſtimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verſchiedenheit der Subjecte unter einander, werde auf dem gemeinſchaftlichen Grunde, nemlich dem Objecte, beruhen, mit welchem ſie daher alle zuſammenſtimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweiſen werden.

Ueberredung demnach kann von der Ueberzeugung ſubjectiv zwar nicht unterſchieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten, bloß als Erſcheinung ſeines eigenen Gemüths, vor Augen hat; der Verſuch aber, den man mit den Gründen deſſelben, die für uns gültig ſind, an anderer Verſtand macht, ob ſie auf fremde Vernunft eben dieſelbe Wirkung thun, als auf die unſrige, iſt doch ein, obzwar nur ſubjectives, Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was bloße Ueberredung iſt, zu entdecken.

Kann man überdem die ſubjectiven Urſachen des Urtheils, welche wir für objective Gründe deſſelben nehmen, entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unſerem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beſchaffenheit des Objects nöthig zu haben, ſo entblößen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewiſſem Grade verſucht, wenn die ſubjective Urſache des Scheins unſerer Natur anhängt.

Ich kann nichts behaupten, d. i. als ein für jedermann nothwendig gültiges Urtheil ausſprechen, als was

Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabey wohl befinde, kann ſie aber und ſoll ſie außer mir nicht geltend machen wollen.

Das Fürwahrhalten, oder die ſubjective Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objectiv gilt), hat folgende drey Stufen: Meynen, Glauben und Wiſſen. Meynen iſt ein mit Bewußtſeyn ſowol ſubjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Iſt das letztere nur ſubjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, ſo heißt es Glauben. Endlich heißt das ſowol ſubjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wiſſen. Die ſubjective Zulänglichkeit heißt Ueberzeugung (für mich ſelbſt), die objective, Gewißheit (für jedermann). Ich werde mich bey der Erläuterung ſo faßlicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meynen, ohne wenigſtens etwas zu wiſſen, vermittelſt deſſen das an ſich bloß problematiſche Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob ſie gleich nicht vollſtändig, doch mehr als willkührliche Erdichtung iſt. Das Geſetz einer ſolchen Verknüpfung muß überdem gewiß ſeyn. Denn, wenn ich in Anſehung deſſen auch nichts als Meynung habe, ſo iſt alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeſte Beziehung auf Wahrheit. In Urtheilen aus reiner Vernunft iſt es gar nicht erlaubt, zu meynen. Denn, weil ſie nicht auf Erfahrungsgründe geſtützt werden, ſondern alles a priori erkannt werden ſoll, wo alles nothwendig iſt, ſo erfodert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewißheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher iſt es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meynen; man muß wiſſen, oder ſich alles Urtheilens enthalten. Eben ſo iſt es mit den Grundſätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf bloße Meynung, daß etwas erlaubt ſey, eine Handlung wagen darf, ſondern dieſes wiſſen muß.

Im transſcendentalen Gebrauche der Vernunft iſt dagegen Meynen freilich zu wenig, aber Wiſſen auch zu viel. In bloß ſpeculativer Abſicht können wir alſo hier gar nicht urtheilen; weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bey ſpeculativen Fragen keinen Beyfall verdienen, da ſie ſich frey von aller empiriſchen Beyhülfe nicht halten, noch in gleichem Maaße andern mittheilen laſſen.

Es kann aber überall bloß in practiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Dieſe practiſche Abſicht iſt nun entweder die der Geſchicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erſte zu beliebigen und zufälligen, die zweyte aber zu ſchlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgeſetzt iſt, ſo ſind die Bedingungen der Erreichung deſſelben hypothetiſchnothwendig. Dieſe Nothwendigkeit iſt ſubjectiv, aber doch nur comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber ſie iſt ſchlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgeſetzten Zweck führen. Im erſten Falle iſt meine Vorausſetzung und das Fürwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein bloß zufälliger, im zweyten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muß bey einem Kranken, der in Gefahr iſt, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er ſieht auf die Erſcheinungen, und urtheilt, weil er nichts beſſeres weiß, es ſey die Schwindſucht. Sein Glaube iſt ſelbſt in ſeinem eigenen Urtheile bloß zufällig, ein anderer möchte es vielleicht beſſer treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatiſchen Glauben.

Der gewöhnliche Probirſtein: ob etwas bloße Ueberredung, oder wenigſtens ſubjective Ueberzeugung, d. i. feſtes Glauben ſey, was jemand behauptet, iſt das Wetten. Oefters ſpricht jemand ſeine Sätze mit ſo zuverſichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Beſorgniß des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben ſcheint. Eine Wette macht ihn ſtutzig. Bisweilen zeigt ſich, daß er zwar Ueberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geſchätzt werden kann, aber nicht auf zehn, beſitze. Denn den erſten wagt er noch wol, aber bey zehnen wird er allererſt inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nemlich doch wol möglich ſey, er habe ſich geirrt. Wenn man ſich in Gedanken vorſtellt, man ſolle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, ſo ſchwindet unſer triumphirendes Urtheil gar ſehr, wir werden überaus ſchüchtern und entdecken ſo allererſt, daß unſer Glaube ſo weit nicht zulange. So hat der pragmatiſche Glaube nur einen Grad, der nach Verſchiedenheit des Intereſſe, das dabey im Spiele iſt, groß oder auch klein ſeyn kann.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, alſo das Fürwahrhalten bloß theoretiſch iſt, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken faſſen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeynen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen, ſo giebt es in bloß theoretiſchen Urtheilen ein Analogon von practiſchen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre durch irgend eine Erfahrung auszumachen, ſo möchte ich wol alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigſtens in irgend einem von den Planeten, die wir ſehen, Einwohner gebe. Daher ſage ich, iſt es nicht bloß Meynung, ſondern ein ſtarker Glaube (auf deſſen Richtigkeit ich ſchon viele Vortheile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müſſen wir geſtehen, daß die Lehre vom Daſeyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn, ob ich gleich in Anſehung der theoretiſchen Weltkenntniß nichts zu verfügen habe, was dieſen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erſcheinungen der Welt, nothwendig vorausſetze, ſondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich ſo zu bedienen, als ob alles bloß Natur ſey; ſo iſt doch die zweckmäßige Einheit eine ſo große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beyſpiele darbietet, ſie gar nicht vorbeygehen kann. Zu dieſer Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die ſie mir zum Leitfaden der Naturforſchung machte, als wenn ich vorausſetze, daß eine höchſte Intelligenz alles nach den weiſeſten Zwecken ſo geordnet habe. Folglich iſt es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Abſicht, nemlich, um eine Leitung in der Nachforſchung der Natur zu haben, einen weiſen Welturheber vorauszuſetzen. Der Ausgang meiner Verſuche beſtätigt auch ſo oft die Brauchbarkeit dieſer Vorausſetzung, und nichts kann auf entſcheidende Art dawider angeführt werden; daß ich viel zu wenig ſage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloß ein Meynen nennen wollte, ſondern es kann ſelbſt in dieſem theoretiſchen Verhältniſſe geſagt werden, daß ich feſtiglich einen Gott glaube; aber alsdenn iſt dieſer Glaube in ſtrenger Bedeutung dennoch nicht practiſch, ſondern muß ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die

Theologie der Natur (Phyſicotheologie) nothwendig allerwerts bewirken muß. In Anſehung eben derſelben Weisheit, in Rückſicht auf die vortrefliche Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens, kann eben ſowol genugſamer Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens iſt in ſolchen Fällen ein Ausdruck der Beſcheidenheit in objectiver Abſicht, aber doch zugleich der Feſtigkeit des Zutrauens in ſubjectiver. Wenn ich das bloß theoretiſche Fürwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, ſo würde ich mich dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr, von der Beſchaffenheit einer Welturſache und einer andern Welt, Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon muß ich wenigſtens ſeinen Eigenſchaften nach ſo viel kennen, daß ich nicht ſeinen Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den ſubjectiven Einfluß auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derſelben feſthält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in ſpeculativer Abſicht Rechenſchaft zu geben.

Aber der bloß doctrinale Glaube hat etwas wankendes in ſich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die ſich in der Speculation vorfinden, aus demſelben geſetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

Ganz anders iſt es mit dem moraliſchen Glauben bewandt. Denn da iſt es ſchlechterdings nothwendig, daß etwas geſchehen muß, nemlich, daß ich dem ſittlichen Geſetze in allen Stücken Folge leiſte. Der Zweck iſt hier unumgänglich feſtgeſtellt, und es iſt nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einſicht möglich, unter welcher dieſer Zweck mit allen geſamten Zwecken zuſammenhängt, und dadurch practiſche Gültigkeit habe, nemlich, daß ein Gott und eine künftige Welt ſey: ich weiß auch ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieſelbe Einheit der Zwecke unter dem moraliſchen Geſetze führe. Da aber alſo die ſittliche Vorſchrift zugleich meine Maxime iſt (wie denn die Vernunft gebietet, daß ſie es ſeyn ſoll), ſo werde ich unausbleiblich ein Daſeyn Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin ſicher, daß dieſen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine ſittliche Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden, denen ich nicht entſagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabſcheuungswürdig zu ſeyn.

Auf ſolche Weiſe bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrſüchtigen Abſichten einer über die Gränzen aller Erfahrung hinaus herumſchweifenden Vernunft, noch genug übrig, daß wir damit in practiſcher Abſicht zufrieden zu ſeyn Urſache haben. Zwar wird freilich ſich niemand rühmen können: er wiſſe, daß ein Gott und daß ein künftig

Leben ſey; denn, wenn er das weiß, ſo iſt er gerade der Mann, den ich längſt geſucht habe. Alles Wiſſen (wenn es einen Gegenſtand der bloßen Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich würde alſo auch hoffen können, durch ſeine Belehrung mein Wiſſen in ſo bewundrungswürdigem Maaße ausgedehnt zu ſehen. Nein, die Ueberzeugung iſt nicht logiſche, ſondern moraliſche Gewißheit, und, da ſie auf ſubjectiven Gründen (der moraliſchen Geſinnung) beruht, ſo muß ich nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiß, daß ein Gott ſey ꝛc., ſondern, ich bin moraliſch gewiß ꝛc. Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt iſt mit meiner moraliſchen Geſinnung ſo verwebt, daß, ſo wenig ich Gefahr laufe, die erſtere einzubüßen, eben ſo wenig beſorge ich, daß mir der zweyte jemals entriſſen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das ſich hiebey findet, iſt, daß ſich dieſer Vernunftglaube auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen gründet. Gehn wir davon ab, und nehmen einen, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Speculation, und kann alsdenn zwar noch mit ſtarken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit ſolchen, denen ſich die hartnäckigſte Zweifelſucht ergeben müßte, unterſtützt werden *). Es iſt aber

---

*) Das menſchliche Gemüth nimmt (ſo wie ich glaube, daß es bey jedem vernünftigen Weſen nothwendig geſchieht

kein Menſch bey dieſen Fragen frey von allem Intereſſe. Denn, ob er gleich von dem moraliſchen, durch den Mangel guter Geſinnungen, getrennt ſeyn möchte: ſo bleibt doch auch in dieſem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Daſeyn und eine Zukunft fürchte. Denn hiezu wird nichts mehr erfodert, als daß er wenigſtens keine Gewißheit vorſchützen könne, daß kein ſolches Weſen und kein künftig Leben anzutreffen ſey, wozu, weil es durch bloße Vernunft, mithin apodictiſch bewieſen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Menſch übernehmen kann. Das würde ein negativer Glaube ſeyn, der zwar nicht Moralität und gute Geſinnungen, aber doch das Analogon derſelben bewirken, nemlich den Ausbruch der böſen mächtig zurückhalten könnte.

Iſt das aber alles, wird man ſagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem ſie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Ausſichten eröffnet? nichts mehr, als zwey Glaubensartikel? ſo viel hätte auch wol der gemeine Ver-

ſtand,

---

ein natürliches Intereſſe an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und practiſch überwiegend iſt. Befeſtigt und vergrößert dieſes Intereſſe, und ihr werdet die Vernunft ſehr gelehrig und ſelbſt aufgeklärter finden, um mit dem practiſchen auch das ſpeculative Intereſſe zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher, wenigſtens auf dem halben Wege, gute Menſchen macht, ſo werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menſchen machen!

ſtand, ohne darüber die Philoſophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienſt rühmen, das Philoſophie durch die mühſame Beſtrebung ihrer Critik u die menſchliche Vernunft habe; geſetzt, es ſollte auch beym Ausgange bloß negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abſchnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menſchen angeht, den gemeinen Verſtand überſteigen, und euch nur von Philoſophen entdeckt werden ſolle? Eben das, was ihr tadelt, iſt die beſte Beſtätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorherſehen konnte, entdeckt, nemlich, daß die Natur, in dem, was Menſchen ohne Unterſchied angelegen iſt, keiner partheyiſchen Austheilung ihrer Gaben zu beſchuldigen ſey, und die höchſte Philoſophie in Anſehung der weſentlichen Zwecke der menſchlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche ſie auch dem gemeinſten Verſtande hat angedeien laſſen.

Der Transſcendentalen Methodenlehre

Drittes Hauptſtück.

Die Architectonik der reinen Vernunft.

Ich verſtehe unter einer Architectonik die Kunſt der Syſteme. Weil die ſyſtematiſche Einheit dasjenige iſt, was gemeine Erkenntniß allererſt zur Wiſſenſchaft, d. i. aus einem bloßen Aggregat derſelben ein Syſtem macht, ſo iſt Architectonik die Lehre des Scientifiſchen in unſerer Erkenntniß überhaupt, und ſie gehört alſo nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unſere Erkenntniſſe überhaupt keine Rhapſodie, ſondern ſie müſſen ein Syſtem ausmachen, in welchem ſie allein die weſentlichen Zwecke derſelben unterſtützen und befördern können. Ich verſtehe aber unter einem Syſteme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntniſſe unter einer Idee. Dieſe iſt der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, ſo fern durch denſelben der Umfang des Mannigfaltigen ſo wol, als die Stelle der Theile unter einander, a priori beſtimmt wird. Der ſcientifiſche Vernunftbegriff enthält alſo den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demſelben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf ſich alle Theile und in der Idee deſſelben auch unter einander beziehen, macht, daß ein jeder Theil bey der Kenntniß der übrigen vermißt werden kann, und keine zufällige Hinzuſetzung, oder unbeſtimmte Größe der Vollkommenheit, die nicht ihre a priori beſtimmte Grenzen habe, ſtattfindet. Das Ganze iſt alſo gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intus ſuſceptionem), aber nicht äußerlich (per appoſitionem) wachſen, wie ein thieriſcher Cörper, deſſen Wachsthum kein Glied hinzuſetzt, ſondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu ſeinen Zwecken ſtärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine a priori aus dem Princip des Zwecks beſtimmte weſentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, ſondern empiriſch, nach zufällig ſich darbietenden Abſichten (deren Menge man nicht voraus wiſſen kann), entworfen wird, giebt techniſche, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entſpringt (wo die Vernunft die Zwecke a priori aufgiebt, und nicht empiriſch erwartet, gründet architectoniſche Einheit. Nicht techniſch, wegen der Aehnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniß in concreto zu allerley beliebigen äußeren Zwecken, ſondern architectoniſch, um der Verwandtſchaft willen und der Ableitung von einem einigen oberſten und inneren Zwecke, der das Ganze allererſt möglich macht, kann dasjenige entſpringen, was wir Wiſſenſchaft nennen, deſſen Schema den Umriß (monogramma) und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäß, d. i. a priori enthalten, und dieſes von allen anderen ſicher und nach Principien unterſcheiden muß.

Niemand verſucht es, eine Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derſelben entſpricht das Schema, ja ſogar die Definition, die er gleich zu Anfange von ſeiner Wiſſenſchaft giebt, ſehr ſelten ſeiner Idee; denn dieſe liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Theile noch ſehr eingewickelt und kaum der microſcopiſchen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wiſſenſchaften, weil ſie doch alle aus dem Geſichtspuncte eines gewiſſen allgemeinen Intereſſe ausgedacht werden, nicht nach der Beſchreibung, die der Urheber derſelben davon giebt, ſondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zuſammengebracht hat, in der Vernunft ſelbſt gegründet findet, erklären und beſtimmen. Denn da wird ſich finden, daß der Urheber und oft noch ſeine ſpäteſten Nachfolger um eine Idee herumirren, die ſie ſich ſelbſt nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (ſyſtematiſche Einheit) und Grenzen der Wiſſenſchaft nicht beſtimmen können.

Es iſt ſchlimm, daß nur allererſt, nachdem wir lange Zeit, nach Anweiſung einer in uns verſteckt liegenden Idee, rhapſodiſtiſch viele dahin ſich beziehende Erkenntniſſe, als Bauzeug, geſammlet, ja gar lange Zeiten hindurch ſie techniſch zuſammengeſetzt haben, es uns denn allererſt möglich iſt, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architectoniſch zu entwerfen. Die Syſteme ſcheinen, wie Gewürme, durch eine generatio aequivoca, aus dem bloßen Zuſammenfluß von aufgeſammleten Begriffen, anfangs verſtümmelt, mit der Zeit vollſtändig, gebildet worden zu ſeyn, ob ſie gleich alle insgeſamt ihr Schema, als den urſprünglichen Keim, in der ſich bloß auswickelnden Vernunft hatten, und darum, nicht allein ein jedes für ſich nach einer Idee gegliedert, ſondern noch dazu alle unter einander in einem Syſtem menſchlicher Erkenntniß wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmäßig vereinigt ſind, und eine Architectonik alles menſchlichen Wiſſens erlauben, die jetziger Zeit, da ſchon ſo viel Stoff geſammlet iſt, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, ſondern nicht einmal ſo gar ſchwer ſeyn würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unſeres Geſchäfftes, nemlich, lediglich die Architectonik aller Erkenntniß aus reiner Vernunft zu entwerfen, und fangen nur von dem Puncte an, wo ſich die allgemeine Wurzel unſerer Erkenntnißkraft theilt und zwey Stämme auswirft, deren einer Vernunft iſt. Ich verſtehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnißvermögen, und ſetze alſo das Rationale dem Empiriſchen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntniß, objectiv betrachtet, abſtrahire, ſo iſt alles Erkenntniß, ſubjectiv,

ctiv, entweder hiſtoriſch oder rational. Die hiſtoriſche Erkenntniß iſt cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis. Eine Erkenntniß mag urſprünglich gegeben ſeyn, woher ſie wolle, ſo iſt ſie doch bey dem, der ſie beſitzt, hiſtoriſch, wenn er nur in dem Grade und ſo viel erkennt, als ihm anderwerts gegeben worden, es mag dieſes ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntniſſe) gegeben ſeyn. Daher hat der, welcher ein Syſtem der Philoſophie, z. B. das wolfiſche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundſätze, Erklärungen und Beweiſe, zuſamt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollſtändige hiſtoriſche Erkenntniß der wolfiſchen Philoſophie; er weiß und urtheilt nur ſo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, ſo weiß er nicht, wo er eine andere hernehmen ſoll. Er bildete ſich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen iſt nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniß entſprang bey ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein Vernunfterkenntniß war, ſo iſt es doch, ſubjectiv, bloß hiſtoriſch. Er hat gut gefaßt und behalten, d. i. gelernet, und iſt ein Gipsabdruck von einem lebenden Menſchen. Vernunfterkenntniſſe, die es objectiv ſind, (d. i. anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menſchen entſpringen können,) dürfen nur denn allein auch ſubjectiv dieſen Namen führen, wenn ſie aus allgemeinen

Quellen der Vernunft, woraus auch die Critik, ja ſelbſt die Verwerfung des Gelerneten entſpringen kann, d. i. aus Principien geſchöpft worden.

Alle Vernunfterkenntniß iſt nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Conſtruction der Begriffe; die erſtere heißt philoſophiſch, die zweyte mathematiſch. Von dem inneren Unterſchiede beider habe ich ſchon im erſten Hauptſtücke gehandelt. Ein Erkenntniß demnach kann objectiv philoſophiſch ſeyn, und iſt doch ſubjectiv hiſtoriſch, wie bey den meiſten Lehrlingen, und bey allen, die über die Schule niemals hinausſehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es iſt aber doch ſonderbar, daß das mathematiſche Erkenntniß, ſo wie man es erlernet hat, doch auch ſubjectiv für Vernunfterkenntniß gelten kann, und ein ſolcher Unterſchied bey ihr nicht ſo wie bey dem philoſophiſchen ſtattfindet. Die Urſache iſt, weil die Erkenntnißquellen, aus denen der Lehrer allein ſchöpfen kann, nirgend anders als in den weſentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa geſtritten werden können, und dieſes zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur in concreto, obzwar dennoch a priori, nemlich an der reinen, und eben deswegen fehlerfreyen, Anſchauung geſchieht, und alle Täuſchung und Irrthum ausſchließt. Man kann alſo unter allen Vernunftwiſſenſchaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philoſophie (es ſey denn hiſtoriſch), ſondern, was die Vernunft betrifft, höchſtens nur philoſophiren lernen.

Das Syſtem aller philoſophiſchen Erkenntniß iſt nun Philoſophie. Man muß ſie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Verſuche zu philoſophiren verſteht, welche jede ſubjective Philoſophie zu beurtheilen dienen ſoll, deren Gebäude oft ſo mannigfaltig und ſo veränderlich iſt. Auf dieſe Weiſe iſt Philoſophie eine bloße Idee von einer möglichen Wiſſenſchaft, die nirgend in concreto gegeben iſt, welcher man ſich aber auf mancherley Wegen zu nähern ſucht, ſo lange, bis der einzige, ſehr durch Sinnlichkeit verwachſene Fußſteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, ſo weit als es Menſchen vergönnet iſt, dem Urbilde gleich zu machen gelinget. Bis dahin kann man keine Philoſophie lernen; denn, wo iſt ſie, wer hat ſie im Beſitze, und woran läßt ſie ſich erkennen? Man kann nur philoſophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewiſſen vorhandenen Verſuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene ſelbſt in ihren Quellen zu unterſuchen und zu beſtätigen, oder zu verwerfen.

Bis dahin iſt aber der Begriff von Philoſophie nur ein Schulbegriff, nemlich von einem Syſtem der Erkenntniß, die nur als Wiſſenſchaft geſucht wird, ohne etwas mehr als die ſyſtematiſche Einheit dieſes Wiſſens, mithin die logiſche Vollkommenheit der Erkenntniß zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff (conceptus coſmicus), der dieſer Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornemlich wenn man ihn gleichſam perſonificirte und in dem Ideal des Philoſophen ſich als ein Urbild vorſtellte. In dieſer Abſicht iſt Philoſophie die Wiſſenſchaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philoſoph iſt nicht ein Vernunftkünſtler, ſondern der Geſetzgeber der menſchlichen Vernunft. In ſolcher Bedeutung wäre es ſehr ruhmredig, ſich ſelbſt einen Philoſophen zu nennen, und ſich anzumaßen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu ſeyn.

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker ſind, ſo vortreflich die erſteren auch überhaupt im Vernunfterkenntniſſe, die zweyten beſonders im philoſophiſchen Erkenntniſſe Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünſtler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle dieſe anſetzt, ſie als Werkzeuge nutzt, um die weſentlichen Zwecke der menſchlichen Vernunft zu befördern. Dieſen allein müßten wir den Philoſophen nennen; aber, da er ſelbſt doch nirgend, die Idee aber ſeiner Geſetzgebung allenthalben in jeder Menſchenvernunft angetroffen wird, ſo wollen wir uns lediglich an der letzteren halten, und näher beſtimmen, was Philoſophie, nach dieſem Weltbegriffe *), für

---

*) Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann nothwendig intereſſirt; mithin beſtimme ich die Abſicht einer Wiſſenſchaft nach Schulbegriffen, wenn ſie nur als eine von den Geſchicklichkeiten zu gewiſſen beliebigen Zwecken angeſehen wird.

ſyſtematiſche Einheit aus dem Standpuncte der Zwecke vorſchreibe.

Weſentliche Zwecke ſind darum noch nicht die höchſten, deren (bey vollkommener ſyſtematiſcher Einheit der Vernunft) nur ein einziger ſeyn kann. Daher ſind ſie entweder der Endzweck, oder ſubalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erſtere iſt kein anderer, als die ganze Beſtimmung des Menſchen, und die Philoſophie über dieſelbe heißt Moral. Um dieſes Vorzugs willen, den die Moralphiloſophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verſtand man auch bey den Alten unter dem Namen des Philoſophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moraliſten, und ſelbſt macht der äußere Schein der Selbſtbeherrſchung durch Vernunft, daß man jemanden noch jetzt, bey ſeinem eingeſchränkten Wiſſen, nach einer gewiſſen Analogie, Philoſoph nennt.

Die Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft (Philoſophie) hat nun zwey Gegenſtände, Natur und Freyheit, und enthält alſo ſowol das Naturgeſetz, als auch das Sittengeſetz, anfangs in zwey beſondern, zuletzt aber in einem einzigen philoſophiſchen Syſtem. Die Philoſophie der Natur geht auf alles, was da iſt; die der Sitten, nur auf das, was da ſeyn ſoll.

Alle Philoſophie aber iſt entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empiriſchen Principien. Die erſtere heißt reine, die zweyte empiriſche Philoſophie.

Die Philoſophie der reinen Vernunft iſt nun entweder Propädevtik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniß a priori unterſucht, und heißt Critik, oder zweytens das Syſtem der reinen Vernunft (Wiſſenſchaft), die ganze (wahre ſowol als ſcheinbare) philoſophiſche Erkenntniß aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heißt Metaphyſik; wiewol dieſer Name auch der ganzen reinen Philoſophie mit Inbegriff der Critik gegeben werden kann, um, ſowol die Unterſuchung alles deſſen, was jemals a priori erkannt werden kann, als auch die Darſtellung desjenigen, was ein Syſtem reiner philoſophiſchen Erkenntniſſe dieſer Art ausmacht, von allem empiriſchen aber, imgleichen dem mathematiſchen Vernunftgebrauche unterſchieden iſt, zuſammen zu faſſen.

Die Metaphyſik theilet ſich in die des ſpeculativen und practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft, und iſt alſo entweder Metaphyſik der Natur, oder Metaphyſik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausſchließung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge; dieſe die Principien, welche das Thun und laſſen a priori beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt die Moralität die einzige Geſetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Principien abgeleitet werden kann. Daher iſt die Metaphyſik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empiriſche Bedingung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphyſik der ſpeculativen Vernunft iſt nun das, was man im engeren Verſtande Metaphyſik zu nennen pflegt; ſo fern aber reine Sittenlehre doch gleichwol zu dem beſonderen Stamme menſchlicher und zwar philoſophiſcher Erkenntniß aus reiner Vernunft gehöret, ſo wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir ſie, als zu unſerm Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bey Seite ſetzen.

Es iſt von der äußerſten Erheblichkeit, Erkenntniſſe, die ihrer Gattung und Urſprunge nach von andern unterſchieden ſind, zu iſoliren, und ſorgfältig zu verhüten, daß ſie nicht mit andern, mit welchen ſie im Gebrauche gewöhnlich verbunden ſind, in ein Gemiſche zuſammenfließen. Was Chemiker beym Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philoſophen ob, damit er den Antheil, den eine beſondere Art der Erkenntniß am herumſchweifenden Verſtandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß ſicher beſtimmen könne. Daher hat die menſchliche Vernunft ſeitdem, daß ſie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphyſik entbehren, aber gleichwol ſie nicht, genugſam geläutert von allem Fremdartigen, darſtellen können. Die Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft iſt eben ſo alt, als ſpeculative Menſchenvernunft; und welche Vernunft ſpeculirt nicht, es mag nun auf ſcholaſtiſche, oder populäre Art geſchehen? Man muß indeſſen geſtehen, daß die Unterſcheidung der zwey

Elemente unſerer Erkenntniß, deren die einen völlig a priori in unſerer Gewalt ſind, die anderen nur a poſteriori aus der Erfahrung genommen werden können, ſelbſt bey Denkern von Gewerbe, nur ſehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbeſtimmung einer beſondern Art von Erkenntniß, mithin nicht die ächte Idee einer Wiſſenſchaft, die ſo lange und ſo ſehr die menſchliche Vernunft beſchäfftigt hat, zu Stande bringen konnte. Wenn man ſagte: Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft von den erſten Principien der menſchlichen Erkenntniß, ſo bemerkte man dadurch nicht eine ganz beſondere Art, ſondern nur einen Rang in Anſehung der Allgemeinheit, dadurch ſie alſo vom Empiriſchen nicht kenntlich unterſchieden werden konnte; denn auch unter empiriſchen Principien ſind einige allgemeiner, und darum höher als andere, und, in der Reihe einer ſolchen Unterordnung, (da man das, was völlig a priori, von dem, was nur a poſteriori erkannt wird, nicht unterſcheidet,) wo ſoll man den Abſchnitt machen, der den erſten Theil und die oberſten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterſchiede? Was würde man dazu ſagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur ſo bezeichnen könnte, daß ſie ſie in die erſten Jahrhunderte und in die darauf folgenden eintheilete? Gehöret das fünfte, das zehnte ꝛc. Jahrhundert auch zu den erſten? würde man fragen; eben ſo frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphyſik? ihr antwortet, ja! ey, aber auch der des Cörpers? ja! und der des flüſſigen Cörpers? ihr werdet ſtutzig, denn, wenn es ſo weiter fortgeht, ſo wird alles in die Metaphyſik gehören. Hieraus ſieht man, daß der bloße Grad der Unterordnung (das Beſondere unter dem Allgemeinen) keine Grenzen einer Wiſſenſchaft beſtimmen könne, ſondern in unſerem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verſchiedenheit des Urſprungs. Was aber die Grundidee der Metaphyſik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, daß ſie als Erkenntniß a priori mit der Mathematik eine gewiſſe Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Urſprung a priori betrifft, ſie einander verwandt, was aber die Erkenntnißart aus Begriffen bey jener, in Vergleichung mit der Art, bloß durch Conſtruction der Begriffe a priori zu urtheilen, bey dieſer, mithin den Unterſchied einer philoſophiſchen Erkenntniß von der mathematiſchen anlangt; ſo zeigt ſich eine ſo entſchiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichſam fühlete, niemals aber auf deutliche Criterien bringen konnte. Dadurch iſt es nun geſchehen, daß, da Philoſophen ſelbſt in der Entwickelung der Idee ihrer Wiſſenſchaft fehleten, die Bearbeitung derſelben keinen beſtimmten Zweck und keine ſichere Richtſchnur haben konnte, und ſie, bey einem ſo willkührlich gemachten Entwurfe, unwiſſend in dem Wege, den ſie zu nehmen hätten, und jederzeit unter ſich ſtreitig, über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem ſeinigen gemacht haben wollte, ihre Wiſſenſchaft zuerſt bey andern und endlich ſogar bey ſich ſelbſt in Verachtung brachten.

Alle reine Erkenntniß a priori macht alſo, vermöge des beſondern Erkenntnißvermögens, darin es allein ſeinen Sitz haben kann, eine beſondere Einheit aus, und Metaphyſik iſt diejenige Philoſophie, welche jene Erkenntniß in dieſer ſyſtematiſchen Einheit darſtellen ſoll. Der ſpeculative Theil derſelben, der ſich dieſen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nemlich die, welche wir Metaphyſik der Natur nennen, und alles, ſo fern es iſt, (nicht das, was ſeyn ſoll,) aus Begriffen a priori erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engeren Verſtande ſo genannte Metaphyſik beſteht aus der Transſcendentalphiloſophie und der Phyſiologie der reinen Vernunft. Die erſtere betrachtet nur den Verſtand, und Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller Begriffe und Grundſätze, die ſich auf Gegenſtände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (Ontologia); die zweyte betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenſtände, (ſie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anſchauung gegeben ſeyn,) und iſt alſo Phyſiologie (obgleich nur rationalis). Nun iſt aber der Gebrauch der Vernunft in dieſer rationalen Naturbetrachtung entweder phyſiſch, oder hyperphyſiſch, oder beſſer, entweder immanent oder transſcendent. Der erſtere geht auf die Natur, ſo weit als ihre Erkenntniß in der Erfahrung (in concreto) kann angewandt werden, der zweyte auf diejenige Verknüpfung der Gegenſtände der Erfahrung, welche alle Erfahrung überſteigt. Dieſe transſcendente Phyſiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung, oder äußere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenſtande; jene iſt die Phyſiologie der geſamten Natur, d. i. die transſcendentale Welterkenntniß, dieſe des Zuſammenhanges der geſamten Natur mit einem Weſen über der Natur, d. i. die transſcendentale Gotteserkenntniß.

Die immanente Phyſiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo wie ſie uns gegeben iſt, aber nur nach Bedingungen a priori, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kann. Es ſind aber nur zweyerley Gegenſtände derſelben. 1. Die der äußeren Sinne, mithin der Inbegriff derſelben, die körperliche Natur. 2. Der Gegenſtand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derſelben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphyſik der körperlichen Natur heißt Phyſik, aber, weil ſie nur die Principien ihrer Erkenntniß a priori enthalten ſoll, rationale Phyſik. Die Metaphyſik der denkenden Natur heißt Pſychologie, und aus der eben angeführten Urſache iſt hier nur die rationale Erkenntniß derſelben zu verſtehen.

Demnach beſteht das ganze Syſtem der Metaphyſik aus vier Haupttheilen. 1. Der Ontologie. 2. Der rationalen Phyſiologie. 3. Der rationalen Cosmologie. 4. Der rationalen Theologie. Der zweyte Theil, nemlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwey Abtheilungen,

gen, die phyſica rationalis *) und pſychologia rationalis.

Die urſprüngliche Idee einer Philoſophie der reinen Vernunft ſchreibt dieſe Abtheilung ſelbſt vor; ſie iſt alſo architectoniſch, ihren weſentlichen Zwecken gemäß, und nicht bloß techniſch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandtſchaften und gleichſam auf gut Glück angeſtellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatoriſch. Es finden ſich aber hiebey einige Puncte, die Bedenklichkeit erregen, und die Ueberzeugung von der Geſetzmäßigkeit derſelben ſchwächen könnten.

Zuerſt, wie kann ich eine Erkenntniß a priori, mithin Metaphyſik, von Gegenſtänden erwarten, ſo fern ſie unſeren Sinnen, mithin a poſteriori gegeben ſind? und, wie iſt es möglich, nach Principien a priori, die Natur der Dinge

---

*) Man denke ja nicht, daß ich hierunter dasjenige verſtehe, was man gemeiniglich phyſica generalis nennt, und mehr Mathematik, als Philoſophie der Natur iſt. Denn die Metaphyſik der Natur ſondert ſich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bey weitem nicht ſo viel erweiternde Einſichten anzubieten, als dieſe, iſt aber doch ſehr wichtig, in Anſehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verſtandeserkenntniſſes überhaupt; in Ermangelung deren ſelbſt Mathematiker, indem ſie gewiſſen gemeinen, in der That doch metaphyſiſchen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypotheſen beläſtigt haben, welche bey einer Critik dieſer Principien verſchwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in dieſem Felde (der ganz unentbehrlich iſt) im mindeſten Abbruch zu thun.

ge zu erkennen und zu einer rationalen Phyſiologie zu gelangen? Die Antwort iſt: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig iſt, uns ein Object, theils des äußeren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geſchieht durch den bloßen Begriff Materie (undurchdringliche lebloſe Ausdehnung), dieſes durch den Begriff eines denkenden Weſens (in der empiriſchen inneren Vorſtellung: Ich denke). Uebrigens müßten wir in der ganzen Metaphyſik dieſer Gegenſtände, uns aller empiriſchen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzuſetzen möchten, um etwas über dieſe Gegenſtände daraus zu urtheilen.

Zweytens: wo bleibt denn die empiriſche Pſychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphyſik behauptet hat, und von welcher man in unſeren Zeiten ſo große Dinge zu Aufklärung derſelben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas taugliches a priori auszurichten? Ich antworte: ſie kommt dahin, wo die eigentliche (empiriſche) Naturlehre hingeſtellt werden muß, nemlich auf die Seite der angewandten Philoſophie, zu welcher die reine Philoſophie die Principien a priori enthält, die alſo mit jener zwar verbunden, aber nicht vermiſcht werden muß. Alſo muß empiriſche Pſychologie aus der Metaphyſik gänzlich verbannet ſeyn, und iſt ſchon durch die Idee derſelben davon gänzlich ausgeſchloſſen. Gleichwol wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Epiſode) ein Plätzchen darin verſtatten müſſen, und zwar aus öconomiſchen Bewegurſachen, weil ſie noch nicht ſo reich iſt, daß ſie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man ſie ganz ausſtoßen, oder anderwerts anheften ſollte, wo ſie noch weniger Verwandtſchaft als in der Metaphyſik antreffen dürfte. Es iſt alſo bloß ein ſo lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empiriſchen Naturlehre) ſeine eigene Behauſung wird beziehen können.

Das iſt alſo die allgemeine Idee der Metaphyſik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweiſe verlangt werden kann, und ſich eine zeitlang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen iſt, da man ſich in ſeiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unſerer Critik wird man ſich hinlänglich überzeugt haben: daß, wenn gleich Metaphyſik nicht die Grundveſte der Religion ſeyn kann, ſo müſſe ſie doch jederzeit als die Schutzwehr derſelben ſtehen bleiben, und daß die menſchliche Vernunft, welche ſchon durch die Richtung ihrer Natur dialectiſch iſt, einer ſolchen Wiſſenſchaft niemals entbehren könne, die ſie zügelt, und, durch ein ſcientifiſches und völlig einleuchtendes Selbſterkenntniß, die Verwüſtungen abhält, welche eine geſetzloſe ſpeculative Vernunft ſonſt ganz unfehlbar, in Moral ſowol als Religion, anrichten würde. Man kann alſo ſicher ſeyn, ſo ſpröde, oder geringſchätzend auch diejenige thun, die eine Wiſſenſchaft nicht nach ihrer Natur, ſondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wiſſen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweyten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier weſentliche Zwecke betrifft, raſtlos, entweder auf gründliche Einſicht oder Zerſtörung ſchon vorhandener guten Einſichten arbeiten muß.

Metaphyſik alſo, ſowol der Natur, als der Sitten, vornemlich die Critik der ſich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädevtiſch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verſtande Philoſophie nennen können. Dieſe bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wiſſenſchaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt iſt, niemals verwächſt, und keine Verirrungen verſtattet. Mathematik, Naturwiſſenſchaft, ſelbſt die empiriſche Kenntniß des Menſchen, haben einen hohen Werth als Mittel, größtentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und weſentlichen Zwecken der Menſchheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, die, man mag ſie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphyſik iſt.

Eben deswegen iſt Metaphyſik auch die Vollendung aller Cultur der menſchlichen Vernunft, die unentbehrlich iſt, wenn man gleich ihren Einfluß, als Wiſſenſchaft, auf gewiſſe beſtimmte Zwecke bey Seite ſetzt. Denn ſie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und oberſten Maximen, die ſelbſt der Möglichkeit einiger Wiſſenſchaften, und dem Gebrauche aller, zum Grunde liegen müſſen. Daß ſie, als bloſſe Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, ſondern giebt ihr vielmehr Würde und Anſehen durch das Cenſoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlſtand des wiſſenſchaftlichen gemeinen Weſens ſichert, und deſſen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, ſich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückſeligkeit, zu entfernen.

Der
Transſcendentalen Methodenlehre
Viertes Hauptſtück.
Die Geſchichte der reinen Vernunft.

Dieſer Titel ſteht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im Syſtem übrig bleibt, und künftig ausgefüllet werden muß. Ich begnüge mich, aus einem bloß transſcendentalen Geſichtspuncte, nemlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derſelben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorſtellt.

Es iſt merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweiſe nicht anders zugehen konnte, daß die Menſchen im Kindesalter der Philoſophie davon anfingen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nemlich, zuerſt die Erkenntniß Gottes, und die Hoffnung oder wol gar die Beſchaffenheit einer andern Welt zu ſtudiren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zuſtande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, ſo hinderte dieſes doch nicht den aufgeklärtern Theil, ſich freyen Nachforſchungen über dieſen Gegenſtand zu widmen, und man ſahe leicht ein, daß es keine gründliche und zuverläſſigere Art geben könne, der unſichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigſtens in einer andern

Welt glücklich zu ſeyn, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwey Triebfedern, oder beſſer, Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforſchungen, denen man ſich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erſtere war indeſſen eigentlich das, was die bloß ſpeculative Vernunft nach und nach in das Geſchäffte zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphyſik ſo berühmt geworden.

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterſcheiden, auf welche dieſe oder jene Veränderung der Metaphyſik traf, ſondern nur die Verſchiedenheit der Idee, welche die hauptſächlichſten Revolutionen veranlaßte, in einem flüchtigen Abriſſe darſtellen. Und da finde ich eine dreyfache Abſicht, in welcher die namhafteſten Veränderungen auf dieſer Bühne des Streits geſtiftet worden.

1. **In Anſehung des Gegenſtandes** aller unſerer Vernunfterkenntniſſe, waren einige bloß Senſual-, andere bloß Intellectualphiloſophen. Epicur kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genannt werden. Dieſer Unterſchied der Schulen aber, ſo ſubtil er auch iſt, hatte ſchon in den früheſten Zeiten angefangen, und hat ſich lange ununterbrochen erhalten. Die von der erſteren behaupteten, in den Gegenſtänden der Sinne ſey allein Wirklichkeit, alles übrige ſey Einbildung; die von der zweyten ſagten dagegen: in den Sinnen iſt

nichts als Schein, nur der Verſtand erkennt das Wahre. Darum ſtritten aber die erſteren den Verſtandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, ſie war aber bey ihnen nur logiſch, bey den andern aber **myſtiſch**. Jene räumeten **intellectuelle Begriffe** ein, aber nahmen bloß ſenſibele **Gegenſtände** an. Dieſe verlangten, daß die wahren Gegenſtände bloß **intelligibel** wären, und behaupteten eine **Anſchauung** durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meynung nach nur verwirreten reinen Verſtand.

2. **In Anſehung des Urſprungs** reiner Vernunfterkenntniſſe, ob ſie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben. **Ariſtoteles** kann als das Haupt der **Empiriſten**, **Plato** aber der **Noologiſten** angeſehen werden. **Locke**, der in neueren Zeiten dem erſteren, und **Leibniz**, der dem letzteren (obzwar in einer genugſamen Entfernung von deſſen myſtiſchem Syſteme) folgete, haben es gleichwol in dieſem Streite noch zu keiner Entſcheidung bringen können. Wenigſtens verfuhr Epicur ſeinerſeits viel conſequenter nach ſeinem Senſualſyſtem (denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Ariſtoteles und Locke, (vornehmlich aber der letztere,) der, nachdem er alle Begriffe und Grundſätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, ſo weit im Gebrauche derſelben geht, daß er behauptet, man könne das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenſtände ganz außer den Gren-

zen möglicher Erfahrung liegen) eben ſo evident beweiſen, als irgend einen mathematiſchen Lehrſatz.

3. **In Anſehung der Methode.** Wenn man etwas Methode nennen ſoll, ſo muß es ein Verfahren nach Grundſätzen ſeyn. Nun kann man die jetzt in dieſem Fache der Nachforſchung herrſchende Methode in die naturaliſtiſche und ſcientifiſche eintheilen. Der Naturaliſt der reinen Vernunft nimmt es ſich zum Grundſatze: daß durch gemeine Vernunft ohne Wiſſenſchaft (welche er die geſunde Vernunft nennt) ſich in Anſehung der erhabenſten Fragen, die die Aufgabe der Metaphyſik ausmachen, mehr ausrichten laſſe, als durch Speculation. Er behauptet alſo, daß man die Größe und Weite des Mondes ſicherer nach dem Augenmaaße, als durch mathematiſche Umſchweife beſtimmen könne. Es iſt bloße Miſologie, auf Grundſätze gebracht, und, welches das ungereimteſte iſt, die Vernachläſſigung aller künſtlichen Mittel, als eine eigene Methode angerühmt, ſeine Erkenntniß zu erweitern. Denn was die Naturaliſten aus Mangel mehrerer Einſicht betrifft, ſo kann man ihnen mit Grunde nichts zur Laſt legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne ſich ihrer Unwiſſenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniß enthalten ſolle, die Wahrheit aus Democrits tiefen Brunnen herauszuholen. Quod ſapio, ſatis eſt mihi; non ego curo, eſſe quod Arceſilas aerumnoſique Solones, *Perſ.* iſt ihr Wahlſpruch, bey dem ſie vergnügt und beifalls-

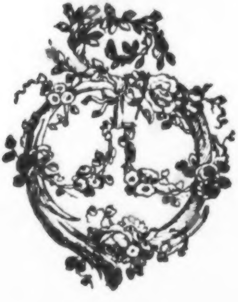
würdig leben können, ohne ſich um die Wiſſenſchaft zu bekümmern, noch deren Geſchäffte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer ſcientifiſchen Methode betrift, ſo haben ſie hier die Wahl, entweder dogmatiſch oder ſceptiſch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, ſyſtematiſch zu verfahren. Wenn ich hier in Anſehung der erſteren den berühmten **Wolf**, bey der zweyten **David Hume** nenne, ſo kann ich die übrigen, meiner jetzigen Abſicht nach, ungenannt laſſen. Der critiſche Weg iſt allein noch offen. Wenn der Leſer dieſen in meiner Geſellſchaft durchzuwandern Gefälligkeit und Gedult gehabt hat, ſo mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um dieſen Fußſteig zur Heeresſtraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leiſten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nemlich, die menſchliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beſchäfftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

Critik der practiſchen Vernunft

von

Immanuel Kant.



Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch
1788.

Vorrede.

Warum dieſe Critik nicht eine Critik der **reinen** practiſchen, ſondern ſchlechthin der practiſchen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derſelben mit der ſpeculativen das erſtere zu erfodern ſcheint, darüber giebt dieſe Abhandlung hinreichenden Aufſchluß. Sie ſoll blos darthun, daß **es reine practiſche Vernunft gebe**, und critiſirt in dieſer Abſicht ihr ganzes **practiſches Vermögen**. Wenn es ihr hiemit gelingt, ſo bedarf ſie das **reine Vermögen** ſelbſt nicht zu critiſiren, um zu ſehen, ob ſich die Vernunft mit einem ſolchen, als einer bloßen Anmaßung, nicht **überſteige** (wie es wol mit der ſpeculativen geſchieht). Denn wenn ſie, als reine Vernunft, wirklich practiſch iſt, ſo beweiſet ſie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu ſeyn, iſt vergeblich.

Mit dieſem Vermögen ſteht auch die transſcendentale **Freyheit** nunmehro feſt, und zwar in derjenigen abſoluten Bedeutung genommen, worin die ſpeculative Vernunft beym Gebrauche des Begriffs der Cauſalität ſie bedurfte, um ſich wider die Antinomie zu retten, darin ſie unvermeidlich geräth, wenn ſie in der Reihe der Cauſalverbindung ſich das **Unbedingte** denken will, welchen Begriff ſie aber nur problematiſch, als nicht unmöglich zu denken, aufſtellen konnte, ohne ihm ſeine objective Realität zu ſichern, ſondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit deſſen, was ſie doch wenigſtens als denkbar gelten laſſen muß, in ihrem Weſen angefochten und in einen Abgrund des Scepticisms geſtürzt zu werden.

Der Begriff der Freyheit, ſo fern deſſen Realität durch ein apodictiſches Geſetz der practiſchen Vernunft bewieſen iſt, macht nun den **Schlußſtein** von dem ganzen Gebäude eines Syſtems der reinen, ſelbſt der ſpeculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unſterblichkeit), welche, als bloße Ideen, in dieſer ohne Haltung bleiben, ſchließen ſich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Beſtand und objective Realität, d. i. die

Möglichkeit derſelben wird dadurch **bewieſen**, daß Freyheit wirklich iſt; denn dieſe Idee offenbaret ſich durchs moraliſche Geſetz.

Freyheit iſt aber auch die einzige unter allen Ideen der ſpec. Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori **wiſſen**, ohne ſie doch einzuſehen, weil ſie die Bedingung*) des moraliſchen Geſetzes iſt, welches wir wiſſen. Die Ideen von **Gott** und **Unſterblichkeit** ſind aber nicht Bedingungen des moraliſchen Geſetzes, ſondern nur Bedingungen des nothwendigen Ob-

---

*) Damit man hier nicht Inconſequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freyheit die Bedingung des moraliſchen Geſetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moraliſche Geſetz die Bedingung ſey, unter der wir uns allererſt der Freyheit bewußt werden können, ſo will ich nur erinnern, daß die Freyheit allerdings die ratio eſſendi des moraliſchen Geſetzes, das moraliſche Geſetz aber die ratio cognoſcendi der Freyheit ſey. Denn, wäre nicht das moraliſche Geſetz in unſerer Vernunft eher deutlich gedacht, ſo würden wir uns niemals berechtigt halten, ſo etwas, als Freyheit iſt, (ob dieſe gleich ſich nicht widerſpricht) anzunehmen. Wäre aber keine Freyheit, ſo würde das moraliſche Geſetz in uns gar nicht anzutreffen ſeyn.

Objects eines durch dieſes Geſetz beſtimmten Willens, d. i. des bloß practiſchen Gebrauchs unſerer reinen Vernunft; alſo können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß ſagen, nicht die Wirklichkeit, ſondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu **erkennen** und **einzuſehen** behaupten. Gleichwol aber ſind ſie die Bedingungen der Anwendung des moraliſch beſtimmten Willens auf ſein ihm a priori gegebenes Object (das höchſte Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieſer practiſchen Beziehung **angenommen** werden, ohne ſie doch theoretiſch zu erkennen und einzuſehen. Für die letztere Foderung iſt in practiſcher Abſicht genug, daß ſie keine innere Unmöglichkeit (Widerſpruch) enthalten. Hier iſt nun ein, in Vergleichung mit der ſpeculativen Vernunft, bloß **ſubjectiver** Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben ſo reinen, aber practiſchen Vernunft **objectiv** gültig iſt, dadurch den Ideen von Gott und Unſterblichkeit vermittelſt des Begriffs der Freyheit objective Realität und Befugniß, ja ſubjective Nothwendigkeit (Bedürfniß der reinen Vernunft) ſie anzunehmen verſchafft wird, ohne daß dadurch doch die Vernunft im theoretiſchen Erkenntniſſe erweitert, ſondern nur die Möglichkeit, die vorher nur **Problem** war, hier

Aſſertion wird, gegeben, und ſo der practiſche Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretiſchen verknüpft wird. Und dieſes Bedürfniß iſt nicht etwa ein hypothetiſches, einer **beliebigen** Abſicht der Speculation, daß man etwas annehmen müſſe, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufſteigen **will**, ſondern **ein geſetzliches**, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geſchehen kann, was man ſich zur Abſicht ſeines Thuns und Laſſens unnachlaßlich ſetzen **ſoll**.

Es wäre allerdings befriedigender für unſere ſpeculative Vernunft, ohne dieſen Umſchweif jene Aufgaben für ſich aufzulöſen, und ſie als Einſicht zum practiſchen Gebrauche aufzubewahren; allein es iſt einmal mit unſerem Vermögen der Speculation nicht ſo gut beſtellt. Diejenige, welche ſich ſolcher hohen Erkenntniſſe rühmen, ſollten damit nicht zurückhalten, ſondern ſie öffentlich zur Prüfung und Hochſchätzung darſtellen. Sie wollen **beweiſen**; wohlan! ſo mögen ſie denn beweiſen, und die Critik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüſtung zu Füßen. Quid ſtatis? Nolint. Atqui licet eſſe beatis. — Da ſie alſo in der That nicht wollen, vermuthlich weil ſie nicht können, ſo müſſen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von **Gott**, **Freyheit** und **Unſterblichkeit**, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleiſtung ihrer **Möglichkeit** findet, in moraliſchem Gebrauche der Vernunft zu ſuchen und auf demſelben zu gründen.

Hier erklärt ſich auch allererſt das Räthſel der Critik, wie man dem überſinnlichen **Gebrauche der Categorien** in der Speculation objective **Realität abſprechen**, und ihnen doch, in Anſehung der Objecte der reinen practiſchen Vernunft, dieſe **Realität zugeſtehen** könne: denn vorher muß dieſes nothwendig **inconſequent** ausſehen, ſo lange man einen ſolchen practiſchen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollſtändige Zergliederung der letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretiſche **Beſtimmung der Categorien** und Erweiterung des Erkenntniſſes zum Ueberſinnlichen hinausgehe, ſondern nur hiedurch gemeynet ſey, daß ihnen in dieſer Beziehung überall **ein Object** zukomme; weil ſie entweder in der nothwendigen Willensbeſtimmung a priori enthalten, oder mit dem Gegenſtande derſelben unzertrennlich verbunden ſind, ſo verſchwindet jene Inconſequenz; weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als ſpeculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet ſich nun eine vorher kaum zu erwartende und ſehr befriedigende Beſtätigung der **conſequenten Denkungsart** der ſpeculativen Critik darin, daß, da dieſe die Gegenſtände der Erfahrung, als ſolche, und darunter ſelbſt unſer eigenes Subject, nur für **Erſcheinungen** gelten zu laſſen, ihnen aber gleichwol Dinge an ſich ſelbſt zum Grunde zu legen, alſo nicht alles Ueberſinnliche für Erdichtung und deſſen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einſchärfte: practiſche Vernunft jetzt für ſich ſelbſt, und ohne mit der ſpeculativen Verabredung getroffen zu haben, einem überſinnlichen Gegenſtande der Categorie der Cauſalität, nemlich der **Freyheit**, Realität verſchafft, (obgleich, als practiſchem Begriffe, auch nur zum practiſchen Gebrauche,) alſo dasjenige, was dort bloß **gedacht** werden konnte, durch ein Factum beſtätigt. Hiebey erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unſtreitige, Behauptung der ſpeculativen Critik, daß ſogar **das denkende Subject ihm ſelbſt, in der inneren Anſchauung, bloß Erſcheinung** ſey, in der Critik der practiſchen Vernunft auch ihre volle Beſtätigung, ſo gut, daß man auf ſie kommen muß, wenn die erſtere dieſen Satz auch gar nicht bewieſen hätte *).

Hiedurch verſtehe ich auch, warum die erheblichſten Einwürfe wider die Critik, die mir bisher noch vorgekommen ſind, ſich gerade um dieſe zwey Angel drehen: nemlich **einerſeits**, im theoretiſchen Erkenntniß geleugnete und im practiſchen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Categorien, **andererſeits** die paradoxe Foderung, ſich als Subject der Freyheit zum Noumen, zugleich aber auch in Abſicht auf die Natur zum Phänomen in ſeinem eigenen empiriſchen Bewußtſeyn zu machen. Denn, ſo lange man ſich noch keine beſtimmte Begriffe von Sittlichkeit und Freyheit machte, konnte man nicht errathen, was man einerſeits der vorgeblichen Erſcheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererſeits, ob es überall auch möglich ſey, ſich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verſtandes im theoretiſchen Gebrauche ſchon ausſchließungsweiſe den bloßen Erſcheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Critik der practiſchen Vernunft kann alle dieſe Mißdeutung heben, und die conſequente Denkungsart, welche eben ihren größten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht ſetzen.

---

*) Die Vereinigung der Cauſalität, als Freyheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erſte durchs Sittengeſetz, die zweyte durchs Naturgeſetz, und zwar in einem und demſelben Subjecte, dem Menſchen, feſt ſteht, iſt unmöglich, ohne dieſen in Beziehung auf das erſtere als Weſen an ſich ſelbſt, auf das zweyte aber als Erſcheinung, jenes im reinen, dieſes im empiriſchen Bewußtſeyn, vorzuſtellen. Ohne dieſes iſt der Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt unvermeidlich.

So viel zur Rechtfertigung, warum in dieſem Werke die Begriffe und Grundſätze der reinen ſpeculativen Vernunft, welche doch ihre beſondere Critik ſchon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem ſyſtematiſchen Gange einer zu errichtenden Wiſſenſchaft ſonſt nicht wohl geziemet (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müſſen), doch **hier** erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Uebergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den ſie **dort** von ihnen machte. Ein ſolcher

cher Uebergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche nothwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterſcheiden und zugleich den Zuſammenhang derſelben bemerken zu laſſen. Man wird alſo Betrachtungen dieſer Art, unter andern diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freyheit, aber im practiſchen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einſchiebſel betrachten, die etwa nur dazu dienen ſollen, um Lücken des critiſchen Syſtems der ſpeculativen Vernunft auszufüllen (denn dieſes iſt in ſeiner Abſicht vollſtändig), und, wie es bey einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, ſondern als wahre Glieder, die den Zuſammenhang des Syſtems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematiſch vorgeſtellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darſtellung einſehen zu laſſen. Dieſe Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freyheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muß, daß noch ſo viele ihn ganz wohl einzuſehen und die Möglichkeit derſelben erklären zu können ſich rühmen, indem ſie ihn bloß in pſychologiſcher Beziehung betrachten, indeſſen daß, wenn ſie ihn vorher in transſcendentaler genau erwogen hätten,

ten, ſie ſo wohl ſeine **Unentbehrlichkeit**, als problematiſchen Begriffs, in vollſtändigem Gebrauche der ſpeculativen Vernunft, als auch die völlige **Unbegreiflichkeit** deſſelben hätten erkennen, und, wenn ſie nachher mit ihm zum practiſchen Gebrauche giengen, gerade auf die nämliche Beſtimmung des letzteren in Anſehung ſeiner Grundſätze von ſelbſt hätten kommen müſſen, zu welcher ſie ſich ſonſt ſo ungern verſtehen wollen. Der Begriff der Freyheit iſt der Stein des Anſtoßes für alle **Empiriſten**, aber auch der Schlüſſel zu den erhabenſten practiſchen Grundſätzen für **critiſche** Moraliſten, die dadurch einſehen, daß ſie nothwendig **rational** verfahren müſſen. Um deswillen erſuche ich den Leſer, das, was zum Schluſſe der Analytik über dieſen Begriff geſagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu überſehen.

Ob ein ſolches Syſtem, als hier von der reinen practiſchen Vernunft aus der Critik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Geſichtspunct, aus dem das Ganze derſelben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muß ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlaſſen. Es ſetzt zwar die **Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten** voraus, aber nur in ſo fern, als dieſe mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntſchaft macht und eine beſtimmte Formel derſelben angiebt und rechtfertigt *); ſonſt beſteht es durch ſich ſelbſt. Daß die **Eintheilung** aller practiſchen Wiſſenſchaften zur **Vollſtändigkeit** nicht mit beygefügt worden, wie es die Critik der ſpeculativen Vernunft leiſtete, dazu iſt auch gültiger Grund in der Beſchaffenheit dieſes practiſchen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die beſondere Beſtimmung der Pflichten, als Menſchenpflichpflichten, um ſie einzutheilen, iſt nur möglich, wenn vorher das Subject dieſer Beſtimmung (der Menſch), nach der Beſchaffenheit, mit der er wirklich iſt, obzwar nur ſo viel als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig iſt, erkannt worden; dieſe aber gehört nicht in eine Critik der practiſchen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollſtändig ohne beſondere Beziehung auf die menſchliche Natur angeben ſoll. Die Eintheilung gehört alſo hier zum Syſtem der Wiſſenſchaft, nicht zum Syſtem der Critik.

---

*) Ein Recenſent, der etwas zum Tadel dieſer Schrift ſagen wollte, hat es beſſer getroffen, als er wol ſelbſt gemeynt haben mag, indem er ſagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, ſondern nur eine neue Formel aufgeſtellet worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundſatz aller Sittlichkeit einführen, und dieſe gleichſam zuerſt erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt, in dem was Pflicht ſey, unwiſſend, oder in durchgängigem Irrthume geweſen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun ſey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau beſtimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieſes in Anſehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

Ich habe einem gewiſſen, wahrheitliebenden und ſcharfen, dabey alſo doch immer achtungswürdigen Recenſenten jener **Grundlegung zur Met. d. S.** auf ſeinen Einwurf, **daß der Begriff des Guten dort nicht** (wie es ſeiner Meynung nach nöthig geweſen wäre) **vor dem moraliſchen Princip feſtgeſetzt worden** *), in dem zweyten Hauptſtücke der Analytik,

wie

---

*) Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Luſt vorher erklärt habe; obgleich

dies

wie ich hoffe, Genüge gethan; eben ſo auch auf manche andere Einwürfe Rückſicht genommen, die

mir

---

dieſer Vorwurf unbillig ſeyn würde, weil man dieſe Erklärung, als in der Pſychologie gegeben, billig ſollte vorausſetzen können. Es könnte aber freylich die Definition daſelbſt ſo eingerichtet ſeyn, daß das Gefühl der Luſt der Beſtimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin ſo zu geſchehen pflegt), dadurch aber das oberſte Princip der practiſchen Philoſophie nothwendig empiriſch ausfallen müßte, welches doch allererſt auszumachen iſt, und in dieſer Critik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich dieſe Erklärung hier ſo geben, wie ſie ſeyn muß, um dieſen ſtreitigen Punct, wie billig, im Anfange unentſchieden zu laſſen. — **Leben** iſt das Vermögen eines Weſens, nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** iſt das Vermögen deſſelben, durch ſeine Vorſtellungen Urſache von der Wirklichkeit der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn. **Luſt** iſt die Vorſtellung der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes oder der Handlung mit den **ſubjectiven** Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Cauſalität einer Vorſtellung in Anſehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Beſtimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Critik von Begriffen, die aus der Pſychologie entlehnt werden, das übrige leiſtet die Critik ſelbſt. Man

wird

mir von Männern zu Händen gekommen ſind, die den Willen blicken laſſen, daß die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, ſo nur ihr al-

---

wird leicht gewahr, daß die Frage, ob die Luſt dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müſſe, oder ob ſie auch unter gewiſſen Bedingungen nur auf die Beſtimmung deſſelben folge, durch dieſe Erklärung unentſchieden bleibt; denn ſie iſt aus lauter Merkmalen des reinen Verſtandes d. i. Categorien zuſammengeſetzt, die nichts Empiriſches enthalten. Eine ſolche Behutſamkeit iſt in der ganzen Philoſophie ſehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabſäumt, nemlich ſeinen Urtheilen vor der vollſtändigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur ſehr ſpät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Critik (der theoretiſchen ſowohl als practiſchen Vernunft) bemerken, daß ſich in demſelben mannigfaltige Veranlaſſung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatiſchen Gange der Philoſophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derſelben geht.

altes Syſtem vor Augen haben, und bey denen ſchon vorher beſchloſſen iſt, was gebilligt oder mißbilligt werden ſoll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabſicht im Wege ſeyn könnte;) und ſo werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Beſtimmung eines beſonderen Vermögens der menſchlichen Seele, nach ſeinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun iſt, ſo kann man zwar, nach der Natur des menſchlichen Erkenntniſſes, nicht anders als von den **Theilen** derſelben, ihrer genauen und (ſo viel als nach der jetzigen Lage unſerer ſchon erworbenen Elemente derſelben möglich iſt) vollſtändigen Darſtellung anfangen. Aber es iſt noch eine zweyte Aufmerkſamkeit, die mehr philoſophiſch und **architectoniſch** iſt; nemlich, die **Idee des Ganzen** richtig zu faſſen, und aus derſelben alle jene Theile in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander, vermittelſt der Ableitung derſelben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu faſſen. Dieſe Prüfung und Gewährwährleiſtung iſt nur durch die innigſte Bekanntſchaft mit dem Syſtem möglich, und die, welche in Anſehung der erſteren Nachforſchung verdroſſen geweſen, alſo dieſe Bekanntſchaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweyten Stufe, nemlich der Ueberſicht, welche eine ſynthetiſche Wiederkehr zu demjenigen iſt, was vorher analytiſch gegeben worden, und es iſt kein Wunder, wenn ſie allerwerts Inconſequenzen finden, obgleich die Lücken, die dieſe vermuthen laſſen, nicht im Syſtem ſelbſt, ſondern blos in ihrem eigenen unzuſammenhängenden Gedankengange anzutreffen ſind.

Ich beſorge in Anſehung dieſer Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine **neue Sprache** einführen zu wollen, weil die Erkenntnißart ſich hier von ſelbſt der Popularität nähert. Dieſer Vorwurf konnte auch niemanden in Anſehung der erſteren Critik beyfallen, der ſie nicht blos durchgeblättert, ſondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künſteln, wo die Sprache ſchon ſo an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat, iſt eine kindiſche Bemühung, ſich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leſer jener Schrift populärere Ausdrücke wiſſen, die doch dem Gedanken eben ſo angemeſſen ſeyn, als mir jene zu ſeyn ſcheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieſer Gedanken ſelbſt, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun ſich getrauen; ſo würden ſie mich durch das erſtere ſehr verbinden, denn ich will nur verſtanden ſeyn; in Anſehung des zweyten aber ſich ein Verdienſt um die Philoſophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch ſtehen, zweifele ich ſehr, daß ihnen angemeſſene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften. *)

Auf

---

*) Mehr (als jene Unverſtändlichkeit) beſorge ich hier hin und wieder Misdeutung in Anſehung einiger Ausdrücke, die ich mit größter Sorgfalt ausſuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu laſſen, darauf ſie weiſen. So hat in der Tafel der Categorien der practiſchen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das Erlaubte und Unerlaub-

te

Auf dieſe Weiſe wären denn nunmehr die Principien a priori zweyer Vermögen des Gemüths, des Er-

te (practiſch-objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächſtfolgenden Categorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche beynahe einerley Sinn; hier aber ſoll das erſtere dasjenige bedeuten, was mit einer blos möglichen practiſchen Vorſchrift in Einſtimmung oder Widerſtreit iſt (wie etwa die Auflöſung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das zweyte, was in ſolcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Geſetz ſteht; und dieſer Unterſchied der Bedeutung iſt auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So iſt es z. B. einem Redner, als ſolchem, unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu ſchmieden; dem Dichter iſt es in gewiſſem Maaße erlaubt; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer ſich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es niemand wehren. Es iſt hier nur um den Unterſchied der Imperativen unter problematiſchem, aſſertoriſchen und apodictiſchen Beſtimmungsgrunde, zu thun. Eben ſo habe ich in derjenigen Note, wo ich die moraliſchen Ideen practiſcher Vollkommenheit in ver-

Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ausgemittelt, und, nach den Bedingungen, dem Umfange und Gren-

---

ſchiedenen philoſophiſchen Schulen gegen einander ſtellete, die Idee der *Weisheit* von der der *Heiligkeit* unterſchieden, ob ich ſie gleich ſelbſt im Grunde und objectiv für einerley erkläret habe. Allein ich verſtehe an dieſem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die ſich der Menſch (der Stoiker) anmaaßt, alſo ſubjectiv als Eigenſchaft dem Menſchen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, beſſer das Characteriſtiſche ſeiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines *Poſtulats* der r. pr. Vern. konnte noch am meiſten Misdeutung veranlaſſen, wenn man damit die Bedeutung vermengete, welche die Poſtulate der reinen Mathematik haben, und welche apodictiſche Gewißheit bey ſich führen. Aber dieſe poſtuliren die *Möglichkeit einer Handlung*, deren Gegenſtand man a priori theoretiſch mit völliger Gewißheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber poſtulirt die Möglichkeit eines Gegenſtandes (Gottes und der Unſterblichkeit der Seele) ſelbſt aus apodictiſchen practiſchen Geſetzen, alſo nur zum Behuf einer practiſchen Vernunft; da denn dieſe Gewißheit der poſtulirten Möglichkeit gar nicht theo-

Grenzen ihres Gebrauchs, beſtimmt, hiedurch aber zu einer ſyſtematiſchen, theoretiſchen ſo wohl als practiſchen Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber dieſen Bemühungen wol nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. Es wäre eben ſo viel, als ob jemand durch Vernunft beweiſen wollte, daß es keine Vernunft gebe. Denn wir ſagen nur, daß wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewußt ſind, daß wir es auch hätten wiſſen können, wenn es uns auch nicht ſo in der Erfahrung vorgekom-

---

theoretiſch, mithin auch nicht apodictiſch, d. i. in Anſehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, ſondern in Anſehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber practiſchen Geſetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypotheſis iſt. Ich wußte für dieſe ſubjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen beſſeren Ausdruck auszufinden.

men wäre; mithin iſt Vernunfterkenntniß und Erkenntniß a priori einerley. Aus einem Erfahrungsſatze Nothwendigkeit (ex pumice aquam) auspreſſen wollen, mit dieſer auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftſchluß, mithin auch nicht der Schluß aus der Analogie, welche eine wenigſtens präſumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit iſt, und dieſe alſo doch immer vorausſetzt,) einem Urtheile verſchaffen wollen, iſt gerader Widerſpruch. Subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, ſtatt der objectiven, die nur in Urtheilen a priori ſtattfindet, unterſchieben, heißt der Vernunft das Vermögen abſprechen, über den Gegenſtand zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewiſſen vorhergehenden Zuſtand folgte, nicht ſagen, daß man aus dieſem auf jenes ſchließen könne (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), ſondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Urſache im Grunde als falſch und bloßen Gedankenbetrug verwerfen. Dieſem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, daß man doch keinen Grund ſähe, andern vernünftigen Weſen eine andere Vorſtellungsart beyzulegen, wenn das einen gültigen Schluß abgäbe, ſo würde uns unſere Unwiſſenheit mehr Dienſte zu Erweiterung unſerer Erkenntniß leiſten, als alles Nachdenken. Denn blos deswegen, weil wir andere vernünftige Weſen außer dem Menſchen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, ſie als ſo beſchaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden ſie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, daß nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit deſſelben als Erkenntniſſes) beweiſe, ſondern, wenn jene auch zufälliger Weiſe zuträfe, dieſes doch noch nicht einen Beweis der Uebereinſtimmung mit dem Object abgeben könne; vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einſtimmung ausmache.

Hume würde ſich bey dieſem Syſtem des **allgemeinen Empiriſms** in Grundſätzen auch ſehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als daß, ſtatt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Urſache, eine blos ſubjective, nemlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freyheit und Unſterblichkeit abzuſprechen; und er verſtand ſich gewiß ſehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugeſtand, Schlüſſe mit aller logiſchen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber ſo allgemein hat ſelbſt **Hume** den Empiriſm nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuſchließen. Er hielt ihre Sätze für analytiſch, und, wenn das ſeine Richtigkeit hätte, würden ſie in der That auch apodictiſch ſeyn, gleichwol aber daraus kein Schluß auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philoſophie apodictiſche Urtheile, nemlich ſolche, die ſynthetiſch wären, (wie der Satz der Cauſalität,) zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empiriſm der Principien **allgemein** an, ſo wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn nun dieſe mit der Vernunft, die blos empiriſche Grundſätze zuläßt, in Widerſtreit geräth, wie dieſes in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwiderſprechlich beweiſet, der Empiriſm aber ſie nicht verſtatten kann, unvermeidlich iſt: ſo iſt die größte mögliche Evidenz der Demonſtration, mit den vorgeblichen Schlüſſen aus Erfahrungsprincipien, in offenbarem Widerſpruch, und nun muß man, wie der Blinde des Cheſelden fragen: was betrügt mich, das Geſicht oder Gefühl? (denn der Empiriſm gründet ſich auf einer **gefühlten**, der Rationaliſm aber auf einer **eingeſehenen** Nothwendigkeit.) Und ſo offenbaret ſich der allgemeine Empiriſm als den ächten **Scepticiſm**, den man dem **Hume** fälſchlich in ſo unbeſchränkter Bedeutung beylegte *), da er wenigſtens einen ſicheren

Pro-

---

*) Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bey ſich geführt; ungefehr ſo, als wenn jemand ſagte: *N.* iſt ein Idealiſt. Denn, ob er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, ſondern darauf dringt, daß unſeren Vorſtellungen äuße-

rer

Probirſtein der Erfahrung an der Mathematik übrig ließ, ſtatt daß jener ſchlechterdings keinen Probirſtein derſelben (der immer nur in Principien a priori angetroffen werden kann) verſtattet, obzwar dieſe doch nicht aus bloßen Gefühlen, ſondern auch aus Urtheilen beſteht.

Doch, da es in dieſem philoſophiſchen und critiſchen Zeitalter ſchwerlich mit jenem Empiriſm Ernſt ſeyn kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft, und um durch den Contraſt die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu ſetzen, aufgeſtellet wird: ſo kann man es denen doch Dank wiſſen, die ſich mit dieſer ſonſt eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

---

rer Dinge wirkliche Gegenſtände äußerer Dinge correſpondiren, ſo will er doch, daß die Form der Anſchauung derſelben nicht ihnen, ſondern nur dem menſchlichen Gemüthe anhänge.

Einleitung.

Von
der Idee einer Critik
der
praktiſchen Vernunft.

Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft beſchäfftigte ſich mit Gegenſtänden des bloßen Erkenntnißvermögens, und eine Critik derſelben, in Abſicht auf dieſen Gebrauch, betraf eigentlich nur das reine Erkenntnißvermögen, weil dieſes Verdacht erregte, der ſich auch hernach beſtättigte, daß es ſich leichtlich über ſeine Grenzen, unter unerreichbare Gegenſtände, oder gar einander widerſtreitende Begriffe, verlöhre. Mit dem practiſchen Gebrauche der Vernunft verhält es ſich ſchon anders. In dieſem beſchäfftigt ſich die Vernunft mit Beſtimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen iſt, den Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände entweder hervorzubringen, oder doch ſich ſelbſt zu Bewirkung derſelben (das phyſiſche Vermögen mag nun hinreichend ſeyn, oder nicht) d. i. ſeine Cauſalität zu beſtimmen. Denn da kann wenigſtens die Vernunft zur Willensbeſtimmung zulangen, und hat ſo fern immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier iſt alſo die erſte Frage: ob reine Vernunft zur Beſtimmung des Willens für ſich allein zulange, oder ob ſie nur als empiriſch-bedingte ein Beſtimmungsgrund deſſelben ſeyn könne. Nun tritt hier ein durch die Critik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empiriſchen Darſtellung fähiger Begriff der Cauſalität, nemlich der der **Freyheit**, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweiſen, daß dieſe Eigenſchaft dem menſchlichen Willen (und ſo auch dem Willen aller vernünftigen Weſen) in der That zukomme, ſo wird dadurch nicht allein dargethan, daß reine Vernunft practiſch ſeyn könne, ſondern daß ſie allein, und nicht die empiriſch-beſchränkte, unbedingterweiſe practiſch ſey. Folglich werden wir nicht eine Critik der **reinen practiſchen**, ſondern nur der **practiſchen** Vernunft überhaupt, zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererſt dargethan worden, daß es eine ſolche gebe, bedarf keiner Critik. Sie iſt es, welche ſelbſt die Richtſchnur zur Critik alles ihres Gebrauchs enthält. Die

Critik der practiſchen Vernunft überhaupt hat alſo die Obliegenheit, die empiriſch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausſchließungsweiſe den Beſtimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, daß es eine ſolche gebe, ausgemacht iſt, iſt allein immanent; der empiriſch=bedingte, der ſich die Alleinherrſchaft anmaßt, iſt dagegen transſcendent, und äußert ſich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniß von dem iſt, was von der reinen Vernunft im ſpeculativen Gebrauche geſagt werden konnte.

Indeſſen, da es immer noch reine Vernunft iſt, deren Erkenntniß hier dem practiſchen Gebrauche zum Grunde liegt, ſo wird doch die Eintheilung einer Critik der practiſchen Vernunft, dem allgemeinen Abriſſe nach, der der ſpeculativen gemäß angeordnet werden müſſen. Wir werden alſo eine **Elementarlehre** und **Methodenlehre** derſelben, in jener, als dem erſten Theile, eine **Analytik**, als Regel der Wahrheit, und eine **Dialectik**, als Darſtellung und Auflöſung des Scheins in Urtheilen der practiſchen Vernunft haben müſſen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft ſeyn. Denn in der gegenwärtigen werden wir von **Grundſätzen** anfangend zu **Begriffen** und von dieſen allererſt, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der ſpeculativen Vernunft von den Sinnen anfingen, und bey den Grundſätzen endigen mußten. Hievon liegt der Grund nun wiederum darin: daß wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die Vernunft nicht im Verhältniß auf Gegenſtände, ſondern auf dieſen Willen und deſſen Cauſalität zu erwägen haben, da denn die Grundſätze der empiriſch unbedingten Cauſalität den Anfang machen müſſen, nach welchem der Verſuch gemacht werden kann, unſere Begriffe von dem Beſtimmungsgrunde eines ſolchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenſtände, zuletzt auf das Subject und deſſen Sinnlichkeit, allererſt feſtzuſetzen. Das Geſetz der Cauſalität aus Freyheit, d. i. irgend ein reiner practiſcher Grundſatz, macht hier unvermeidlich den Anfang, und beſtimmt die Gegenſtände, worauf er allein bezogen werden kann.

Der

Critik der practiſchen Vernunft

Erſter Theil.

Elementarlehre

der

reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Buch.

Die Analytik
der
reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Grundſätzen
der reinen practiſchen Vernunft.

§. 1.

Erklärung.

Practiſche **Grundſätze** ſind Sätze, welche eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere practiſche Regeln unter ſich hat. Sie ſind ſubjectiv, oder **Maximen**, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angeſehen wird; objectiv aber, oder practiſche **Geſetze**, wenn jene als objectiv d. i. für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen practiſch d. i. zur Willensbeſtimmung hinreichenden Grund in ſich enthalten könne, ſo giebt es practiſche Geſetze; wo aber nicht, ſo werden alle practiſche Grundſätze bloße Maximen ſeyn. In einem pathologiſch-afficirten Willen eines vernünftigen Weſens kann ein Widerſtreit der Maximen, wider die von ihm ſelbſt erkannte practiſche Geſetze, angetroffen werden. Z. B. es kann ſich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächet zu erdulden, und doch zugleich einſehen, daß dieſes kein practiſches Geſetz, ſondern nur ſeine Maxime ſey, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens, in einer und derſelben Maxime, mit ſich ſelbſt nicht zuſammen ſtimmen könne. In der Naturerkenntniß ſind die Principien deſſen, was geſchieht, (z. B. das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung) zugleich Geſetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft iſt dort theoretiſch und durch die Beſchaffenheit des Objects beſtimmt. In der practiſchen Erkenntniß, d. i. derjenigen, welche es blos mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat, ſind Grundſätze, die man ſich macht, darum noch nicht Geſetze, darunter man unvermeidlich ſtehe, weil die Vernunft im Practiſchen es mit dem Subjecte zu thun hat, nemlich dem Begehrungsvermögen, nach deſſen beſonderer Beſchaffenheit ſich die Regel vielfältig richten kann. — Die practiſche Regel iſt jederzeit ein Product der Vernunft, weil ſie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Abſicht vorſchreibt. Dieſe Regel iſt aber für ein Weſen, bey dem Vernunft nicht ganz allein Beſtimmungsgrund des Willens iſt, ein **Imperativ**, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich beſtimmete, die Handlung unausbleiblich nach dieſer Regel geſchehen würde. Die Imperativen gelten alſo objectiv, und ſind von Maximen, als ſubjectiven Grundſätzen, gänzlich unterſchieden. Jene beſtimmen aber entweder die Bedingungen der Cauſalität des vernünftigen Weſens, als wirkender Urſache, blos in Anſehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derſelben, oder ſie beſtimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend ſeyn oder nicht. Die erſtere würden hypothetiſche Imperativen ſeyn, und bloße Vorſchriften der Geſchicklichkeit enthalten; die zweyten würden dagegen categoriſch und allein practiſche Geſetze ſeyn. Maximen ſind alſo zwar **Grundſätze, aber nicht Imperativen.** Die Imperativen ſelber aber, wenn ſie bedingt ſind, d. i. nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmen, d. i. hypothetiſche Imperativen ſind, ſind zwar practiſche **Vorſchriften,** aber keine **Geſetze.** Die letztern müſſen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um dieſe hervorzubringen, zu thun ſey, hinreichend beſtimmen, mithin categoriſch ſeyn, ſonſt ſind es keine Geſetze; weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn ſie practiſch ſeyn ſoll, von pathologiſchen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig ſeyn muß. Saget jemanden, z. B. daß er in der Jugend arbeiten und ſparen müſſe, um im Alter nicht zu darben: ſo iſt dieſes eine richtige und zugleich wichtige practiſche Vorſchrift des Willens. Man ſieht aber leicht, daß der Wille hier auf etwas **Anderes** verwieſen werde, wovon man vorausſetzt, daß er es begehre, und dieſes Begehren muß man ihm, dem Thäter ſelbſt, überlaſſen, ob er noch andere Hülfsquellen, außer ſeinem ſelbſt erworbenen Vermögen, vorherſehe, oder ob er gar nicht hoffe alt zu werden, oder ſich denkt im Falle der Noth dereinſt ſchlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten ſoll, entſpringen kann, legt in dieſe ihre Vorſchrift zwar auch Nothwendigkeit, (denn ohne das wäre ſie kein Imperativ,) aber dieſe iſt nur ſubjectiv bedingt, und man kann ſie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade vorausſetzen. Zu ihrer Geſetzgebung aber wird erfodert, daß ſie blos ſich ſelbſt vorauszuſetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdenn objectiv und allgemein gültig iſt, wenn ſie ohne zufällige, ſubjective Bedingungen gilt, die ein vernünftig Weſen von dem anderen unterſcheiden. Nun ſagt jemanden: er ſolle niemals lügenhaft verſprechen, ſo iſt dies eine Regel, die blos ſeinen Willen betrift; die Abſichten, die der Menſch haben mag, mögen durch denſelben erreicht werden können, oder nicht; das bloße Wollen iſt das, was durch jene Regel völlig a priori beſtimmt werden ſoll. Findet ſich nun, daß dieſe Regel practiſch richtig ſey, ſo iſt ſie ein Geſetz, weil ſie ein categoriſcher Imperativ iſt. Alſo beziehen ſich practiſche Geſetze allein auf den Willen, unangeſehen deſſen, was durch die Cauſalität deſſelben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abſtrahiren, um ſie rein zu haben.

§. 2.

Lehrſatz I.

Alle practiſche Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Beſtimmungsgrund des Willens, vorausſetzen, ſind insgeſamt empiriſch und können keine practiſche Geſetze abgeben.

Ich verſtehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehret wird. Wenn die Begierde nach dieſem Gegenſtande nun vor der practiſchen Regel vorhergeht, und die Bedingung iſt, ſie ſich zum Princip machen, ſo ſage ich (**erſtlich**): dieſes Princip iſt alsdenn jederzeit empiriſch. Denn der Beſtimmungsgrund der Willkühr iſt alsdenn die Vorſtellung eines Objects, und dasjenige Verhältniß derſelben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung deſſelben beſtimmt wird. Ein ſolches Verhältniß aber zum Subject heißt die **Luſt** an der Wirklichkeit eines Gegenſtandes. Alſo müßte dieſe als Bedingung der Möglichkeit der Beſtimmung der Willkühr vorausgeſetzt werden. Es kann aber von keiner Vorſtellung irgend eines Gegenſtandes, welche ſie auch ſey, a priori erkannt werden, ob ſie mit **Luſt** oder **Unluſt** verbunden, oder **indifferent** ſeyn werde. Alſo muß in ſolchem Falle der Beſtimmungsgrund der Willkühr jederzeit empiriſch ſeyn, mithin auch das practiſche materiale Princip, welches ihn als Bedingung vorausſetzte.

Da nun (**zweytens**) ein Princip, das ſich nur auf die ſubjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Luſt oder Unluſt, (die jederzeit nur empiriſch erkannt, und nicht für alle vernünftige Weſen in gleicher Art gültig ſeyn kann,) gründet, zwar wol für das Subject, das ſie beſitzt, zu ihrer **Maxime**, aber auch für dieſe ſelbſt (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die a priori erkannt werden muß, mangelt) nicht zum

Geſetze dienen kann, ſo kann ein ſolches Princip niemals ein practiſches Geſetz abgeben.

§. 3.

Lehrſatz II.

Alle materiale practiſche Principien ſind, als ſolche, insgeſamt von einer und derſelben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbſtliebe, oder eigenen Glückſeligkeit.

Die Luſt aus der Vorſtellung der Exiſtenz einer Sache, ſo fern ſie ein Beſtimmungsgrund des Begehrens dieſer Sache ſeyn ſoll, gründet ſich auf der **Empfänglichkeit** des Subjects, weil ſie von dem Daſeyn eines Gegenſtandes **abhängt**; mithin gehört ſie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verſtande an, der eine Beziehung der Vorſtellung **auf ein Object**, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie iſt alſo nur ſo fern practiſch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwartet, das Begehrungsvermögen beſtimmt. Nun iſt aber das Bewußtſeyn eines vernünftigen Weſens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen ſein ganzes Daſeyn begleitet, die **Glückſeligkeit**, und das Princip, dieſe ſich zum höchſten Beſtimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbſtliebe. Alſo ſind alle materiale Principien, die den Beſtimmungsgrund der

Willkühr in der, aus irgend eines Gegenſtandes Wirklichkeit zu empfindenden, Luſt oder Unluſt ſetzen, ſo fern gänzlich von **einerley Art**, daß ſie insgeſamt zum Princip der Selbſtliebe, oder eigenen Glückſeligkeit gehören.

Folgerung.

Alle **materiale** practiſche Regeln ſetzen den Beſtimmungsgrund des Willens im **unteren Begehrungsvermögen**, und, gäbe es gar keine **blos formale** Geſetze deſſelben, die den Willen hinreichend beſtimmeten, ſo würde auch **kein oberes Begehrungsvermögen** eingeräumt werden können.

Anmerkung I.

Man muß ſich wundern, wie ſonſt ſcharfſinnige Männer einen Unterſchied zwiſchen dem unteren und oberen Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die **Vorſtellungen**, die mit dem Gefühl der Luſt verbunden ſind, in den **Sinnen**, oder dem **Verſtande** ihren Urſprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Beſtimmungsgründen des Begehrens frägt und ſie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit ſetzt, gar nicht darauf an, wo die Vorſtellung dieſes vergnügenden Gegenſtandes herkomme, ſondern nur wie ſehr ſie **vergnügt**. Wenn eine Vorſtellung, ſie mag immerhin im Verſtande ihren Sitz und Urſprung haben, die Willkühr nur dadurch beſtimmen kann, daß ſie ein Gefühl einer Luſt im Subjecte vorausſetzt, ſo iſt, daß ſie ein Beſtimmungsgrund der Willkühr ſey, gänzlich von der Beſchaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieſer nemlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorſtellunſtellungen der Gegenſtände mögen noch ſo ungleichartig, ſie mögen Verſtandes-, ſelbſt Vernunftvorſtellungen im Gegenſatze der Vorſtellungen der Sinne ſeyn, ſo iſt doch das Gefühl der Luſt, wodurch jene doch eigentlich nur den Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt,) nicht allein ſo fern von einerley Art, daß es jederzeit blos empiriſch erkannt werden kann, ſondern auch ſo fern, als er eine und dieſelbe Lebenskraft, die ſich im Begehrungsvermögen äußert, afficirt, und in dieſer Beziehung von jedem anderen Beſtimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verſchieden ſeyn kann. Wie würde man ſonſten zwiſchen zwey der Vorſtellungsart nach gänzlich verſchiedenen Beſtimmungsgründen eine Vergleichung der Größe nach anſtellen können, um den, der am meiſten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Eben derſelbe Menſch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungeleſen zurückgeben, um die Jagd nicht zu verſäumen, in der Mitte einer ſchönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu ſpät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Geſpräche, die er ſonſt ſehr ſchätzt, verlaſſen, um ſich an den Spieltiſch zu ſetzen, ſo gar einen Armen, dem wohlzuthun ihm ſonſt Freude iſt, abweiſen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Taſche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Comödie zu bezahlen. Beruht die Willensbeſtimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Urſache erwartet, ſo iſt es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorſtellungsart er afficirt werde. Nur wie ſtark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt, dieſe Annehmlichkeit ſey, daran liegt es ihm, um ſich zur Wahl zu entſchließen. So wie demjenigen,

jenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley iſt, ob die Materie deſſelben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaſchen iſt, wenn es nur allenthalben für denſelben Werth angenommen wird, ſo frägt kein Menſch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen iſt, ob Verſtandes- oder Sinnesvorſtellungen, ſondern nur **wie viel und großes Vergnügen** ſie ihm auf die längſte Zeit verſchaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls den Willen zu beſtimmen, gerne abſtreiten möchten, können ſich ſo weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was ſie ſelbſt vorher auf ein und eben daſſelbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet ſich z. B. daß man auch an bloßer **Kraftanwendung**, an dem Bewußtſeyn ſeiner Seelenſtärke in Ueberwindung der Hinderniſſe, die ſich unſerem Vorſatze entgegenſetzen, an der Cultur der Geiſtestalente, u. ſ. w., Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil ſie mehr, wie andere, in unſerer Gewalt ſind, ſich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derſelben vielmehr ſtärken, und, indem ſie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein ſie darum für eine andere Art, den Willen zu beſtimmen, als blos durch den Sinn, auszugeben, da ſie doch einmal, zur Möglichkeit jener Vergnügen, ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erſte Bedingung dieſes Wohlgefallens, vorausſetzen, iſt gerade ſo, als wenn Unwiſſende, die gerne in der Metaphyſik pfuſchern möchten, ſich die Materie ſo fein, ſo überfein, daß ſie ſelbſt darüber ſchwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf dieſe Art ſich ein geiſtiges und doch ausgedehntes Weſen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem **Epicur**, bey der Tugend aufs bloße Vergnügen anſetzen, das ſie verſpricht, um den Willen zu beſtimmen: ſo können wir ihn hernach nicht tadeln, daß er dieſes mit denen der gröbſten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund ihn aufzubürden, daß er die Vorſtellungen, wodurch dieſes Gefühl in uns erregt würde, blos den körperlichen Sinnen beygemeſſen hätte. Er hat von vielen derſelben den Quell, ſo viel man errathen kann, eben ſowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnißvermögens geſucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen ſelbſt, das uns jene allenfalls intellectuelle Vorſtellungen gewähren, und wodurch ſie allein Beſtimmungsgründe des Willens ſeyn können, gänzlich für gleichartig zu halten. Conſequent zu ſeyn, iſt die größte Obliegenheit eines Philoſophen, und wird doch am ſeltenſten angetroffen. Die alten griechiſchen Schulen geben uns davon mehr Beyſpiele, als wir in unſerem ſyncretiſtiſchen Zeitalter antreffen, wo ein gewiſſes Coalitionsſyſtem widerſprechender Grundſätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünſtelt wird, weil es ſich einem Publicum beſſer empfiehlt, das zufrieden iſt, von allem Etwas, und im Ganzen nichts zu wiſſen, und dabey in allen Sätteln gerecht zu ſeyn. Das Princip der eigenen Glückſeligkeit, ſo viel Verſtand und Vernunft bey ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andere Beſtimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemeſſen ſind, in ſich faſſen, und es giebt alſo entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muß für ſich allein practiſch ſeyn, d. i. ohne Vorausſetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorſtellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empiriſche Bedingung der Principien iſt, durch die bloße Form der practiſchen Regel den Willen beſtimmen können. Alsdenn allein iſt Vernunft nur, ſo fern ſie für ſich ſelbſt den Willen beſtimmt, (nicht im Dienſte der Neigungen iſt,) ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologiſch beſtimmbare untergeordnet iſt, und wirklich, ja ſpecifiſch von dieſem unterſchieden, ſo daß ſogar die mindeſte Beymiſchung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut, ſo wie das mindeſte Empiriſche, als Bedingung in einer mathematiſchen Demonſtration, ihre Würde und Nachdruck herabſetzt und vernichtet. Die Vernunft beſtimmt in einem practiſchen Geſetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelſt eines dazwiſchen kommenden Gefühls der Luſt und Unluſt, ſelbſt nicht an dieſem Geſetze, und nur, daß ſie als reine Vernunft practiſch ſeyn kann, macht es ihr möglich, geſetzgebend zu ſeyn.

Anmerkung II.

Glücklich zu ſeyn, iſt nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Weſens, und alſo ein unvermeidlicher Beſtimmungsgrund ſeines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit ſeinem ganzen Daſeyn iſt nicht etwa ein urſprünglicher Beſitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtſeyn ſeiner unabhängigen Selbſtgenugſamkeit vorausſetzen würde, ſondern ein durch ſeine endliche Natur ſelbſt ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig iſt, und dieſes Bedürfniß betrift die Materie ſeines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was ſich auf ein ſubjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Luſt oder Unluſt bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande bedarf, beſtimmt wird. Aber eben darum, weil dieſer materiale Beſtimmungsgrund von dem Subjecte blos empiriſch erkannt werden kann, iſt es unmöglich dieſe Aufgabe als ein Geſetz zu betrachten, weil dieſes als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftige Weſen eben denſelben Beſtimmungsgrund des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückſeligkeit der practiſchen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen allerwerts zum Grunde liegt, ſo iſt er doch nur der allgemeine Titel der ſubjectiven Beſtimmungsgründe, und beſtimmt nichts ſpecifiſch, darum es doch in dieſer practiſchen Aufgabe allein zu thun iſt, und ohne welche Beſtimmung ſie gar nicht aufgelöſet werden kann. Worin nemlich jeder ſeine Glückſeligkeit zu ſetzen habe, kommt auf jedes ſein beſonderes Gefühl der Luſt und Unluſt an, und ſelbſt in einem und demſelben Subject auf die Verſchiedenheit der Bedürfniß, nach den Abänderungen dieſes Gefühls, und ein ſubjectiv nothwendiges Geſetz (als Naturgeſetz) iſt alſo objectiv ein gar ſehr zufälliges practiſches Princip, das in verſchiedenen Subjecten ſehr verſchieden ſeyn kann und muß, mithin niemals ein Geſetz abgeben kann, weil es, bey der Begierde nach Glückſeligkeit, nicht auf die Form der Geſetzmäßigkeit, ſondern lediglich auf die Materie ankommt, nemlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Geſetzes zu erwarten habe. Principien der Selbſtliebe können zwar allgemeine Regeln der Geſchicklichkeit (Mittel zu Abſichten auszufinden) enthalten, alsdenn ſind es aber blos theoretiſche Principien *), z. B. wie

der-

---

*) Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre practiſch genannt werden, ſollten eigentlich techniſch heißen. Denn um die Willensbeſtimmung iſt es dieſen Lehren gar nicht zu thun; ſie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewiſſe Wirkung hervorzubringen hinreichend iſt, und ſind alſo eben ſo theoretiſch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung ausſagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß ſich auch gefallen laſſen, die erſtere zu ſeyn.

derjenige, der gerne Brodt eſſen möchte, ſich eine Mühle auszudenken habe). Aber practiſche Vorſchriften, die ſich auf ſie gründen, können niemals allgemein ſeyn, denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens iſt auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, das niemals als allgemein auf dieſelben Gegenſtände gerichtet, angenommen werden kann, gegründet.

Aber geſetzt, endliche vernünftige Weſen dächten auch in Anſehung deſſen, was ſie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzens anzunehmen hätten, imgleichen ſogar in Anſehung der Mittel, deren ſie ſich bedienen müſſen, um die erſtern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerley, ſo würde das **Princip der Selbſtliebe** dennoch von ihnen durchaus für **kein practiſches Geſetz** ausgegeben werden können; denn dieſe Einhelligkeit wäre ſelbſt doch nur zufällig. Der Beſtimmungsgrund wäre immer doch nur ſubjectiv gültig und blos empiriſch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Geſetze gedacht wird, nemlich die objective aus Gründen a priori; man müßte denn dieſe Nothwendigkeit gar nicht für practiſch, ſondern für blos phyſiſch ausgeben, nemlich daß die Handlung durch unſere Neigung uns eben ſo unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen ſehen. Man würde eher behaupten können, daß es gar keine practiſche Geſetze gebe, ſondern nur **Anrathungen** zum Behuf unſerer Begierden, als daß blos ſubjective Principien zum Range practiſcher Geſetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht blos ſubjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft a priori, nicht durch Erfahrung (ſo empiriſch allgemein dieſe auch ſeyn mag) erkannt ſeyn müſſen. Selbſt die Regeln einſtimmiger Erſcheinungen werden nur Naturgeſetze (z. B. die mechaniſchen) genannt, wenn man ſie entweder wirklich a priori erkennt, oder doch (wie bey den chemiſchen) annimmt, ſie würden a priori aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unſere Einſicht tiefer gienge. Allein bey blos ſubjectiven practiſchen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, daß ihnen nicht objective, ſondern ſubjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müſſen; mithin, daß ſie jederzeit nur als bloße Maximen, niemals aber als practiſche Geſetze, vorſtellig gemacht werden dürfen. Dieſe letztere Anmerkung ſcheint beym erſten Anblicke bloße Wortklauberey zu ſeyn; allein die Wortbeſtimmung des allerwichtigſten Unterſchiedes, der nur in practiſchen Unterſuchungen in Betrachtung kommen mag.

§. 4.

Lehrſatz III.

Wenn ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen als practiſche allgemeine Geſetze denken ſoll, ſo kann es ſich dieſelbe nur als ſolche Principien denken, die nicht der Materie, ſondern blos der Form nach, den Beſtimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines practiſchen Princips iſt der Gegenſtand des Willens. Dieſer iſt entweder der Beſtimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Iſt er der Beſtimmungsgrund deſſelben, ſo würde die Regel des Willens einer empiriſchen Bedingung (dem Verhältniſſe der beſtimmenden Vorſtellung zum Gefühle der Luſt und Unluſt) unterworfen, folglich kein practiſches Geſetz ſeyn. Nun bleibt von einem Geſetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenſtand des Willens (als Beſtimmungsgrund) davon abſondert, nichts übrig, als die bloße **Form** einer allgemeinen Geſetzgebung. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich **ſeine** ſubjectiv-practiſche Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Geſeze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derſelben, nach der jene **ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicken**, ſie für ſich allein zum practiſchen Geſetze mache.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime ſich zur allgemeinen Geſetzgebung ſchicke, welche nicht, das kann der gemeinſte Verſtand ohne Unterweiſung unterſcheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle ſichere Mittel zu vergrößern. Jetzt iſt ein Depoſitum in meinen Händen, deſſen Eigenthümer verſtorben iſt und keine Handſchrift darüber zurückgelaſſen hat. Natürlicherweiſe iſt dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wiſſen, ob jene Maxime auch als allgemeines practiſches Geſetz gelten könne. Ich wende jene alſo auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob ſie wol die Form eines Geſetzes annehmen, mithin ich wol durch meine Maxime zugleich ein ſolches Geſetz geben könnte: daß jedermann ein Depoſitum ableugnen dürfe, deſſen Niederlegung ihm niemand beweiſen kann. Ich werde ſofort gewahr, daß ein ſolches Princip, als Geſetz, ſich ſelbſt vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depoſitum gäbe. Ein practiſches Geſetz, was ich dafür erkenne, muß ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren; dies iſt ein identiſcher Satz und alſo für ſich klar. Sage ich nun, mein Wille ſteht unter einem practiſchen Geſetze, ſo kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habſucht) als den zu einem allgemeinen practiſchen Geſetze ſchicklichen Beſtimmungsgrund deſſelben anführen; denn dieſe, weit gefehlt, daß ſie zu einer allgemeinen Geſetzgebung tauglich ſeyn ſollte, ſo muß ſie vielmehr in der Form eines allgemeinen Geſetzes ſich ſelbſt aufreiben.

Es iſt daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückſeligkeit, mithin auch die **Maxime**, dadurch ſich jeder dieſe letztere zum Beſtimmungsgrunde ſeines Willens ſetzt, allgemein iſt, es verſtändigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein practiſches Geſetz auszugeben. Denn da ſonſt ein allgemeines Naturgeſetz alles einſtimmig macht, ſo würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Geſetzes geben wollte, grade das äußerſte Widerſpiel der Einſtimmung, der ärgſte Widerſtreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime ſelbſt und ihrer Abſicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdenn nicht ein und daſſelbe Object, ſondern ein jeder hat das ſeinige (ſein eigenes Wohlbefinden), welches ſich zwar zufälligerweiſe, auch mit anderer ihren Abſichten, die ſie gleichfalls auf ſich ſelbſt richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Geſetze hinreichend iſt, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt iſt, endlos ſind, und gar nicht beſtimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf dieſe Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich iſt, welche ein gewiſſes Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweyer ſich zu Grunde richtenden Eheleute ſchildert: **O wundervolle Harmonie, was er will, will auch ſie** ꝛc. oder was von der Anheiſchigmachung König Franz des Erſten gegen Kaiſer Carl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Carl haben will, (Mayland) das will ich auch haben. Empiriſche Beſtimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äußeren Geſetzgebung, aber auch eben ſo wenig zur innern; denn jeder legt ſein Subject, ein anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject ſelber iſt bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einfluſſes. Ein Geſetz ausfindig zu machen, das ſie insgeſamt unter dieſer Bedingung, nemlich mit allerſeitiger Einſtimmung, regierte, iſt ſchlechterdings unmöglich.

§. 5.

Aufgabe I.

Vorausgeſetzt, daß die bloße geſetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Beſtimmungsgrund eines Willens ſey: die Beſchaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein beſtimmbar iſt.

Da die bloße Form des Geſetzes lediglich von der Vernunft vorgeſtellt werden kann, und mithin kein Gegenſtand der Sinne iſt, folglich auch nicht unter die Erſcheinungen gehört; ſo iſt die Vorſtellung derſelben als Beſtimmungsgrund des Willens von allen Beſtimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Geſetze der Cauſalität unterſchieden, weil bey dieſen die beſtimmenden Gründe ſelbſt Erſcheinungen ſeyn müſſen. Wenn aber auch kein anderer Beſtimmungsgrund des Willens für dieſen zum Geſetz dienen kann, als blos jene allgemeine geſetzgebende Form; ſo muß ein ſolcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgeſetz der Erſcheinungen, nemlich dem Geſetze der Cauſalität, beziehungsweiſe auf einander, gedacht werden. Eine ſolche Unabhängigkeit aber heißt **Freyheit** im ſtrengſten d. i. transſcendentalen Verſtande. Alſo iſt ein Wille, dem die bloße geſetzgebende Form der Maxime allein zum Geſetze dienen kann, ein freyer Wille.

§. 6.

Aufgabe II.

Vorausgeſetzt, daß ein Wille frey ſey, das Geſetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu beſtimmen tauglich iſt.

Da die Materie des practiſchen Geſetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders als empiriſch gegeben werden kann, der freye Wille aber, als von empiriſchen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch beſtimmbar ſeyn muß; ſo muß ein freyer Wille, unabhängig von der Materie des Geſetzes, dennoch einen Beſtimmungsgrund in dem Geſetze antreffen. Es iſt aber, außer der Materie des Geſetzes, nichts weiter in demſelben, als die geſetzgebende Form enthalten. Alſo iſt die geſetzgebende Form, ſo fern ſie in der Maxime enthalten iſt, das einzige, was einen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freyheit und unbedingtes practiſches Geſetz weiſen alſo wechſelsweiſe auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob ſie auch in der That verſchieden ſeyn, und nicht vielmehr ein unbedingtes Geſetz blos das Selbſtbewußtſeyn einer reinen practiſchen Vernunft, dieſe aber ganz einerley mit dem poſitiven Begriffe der Freyheit ſey; ſondern wovon unſere Erkenntniß des unbedingt-Practiſchen anhebe, ob von der

Freyheit, oder dem practiſchen Geſetze. Von der Freyheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ſein erſter Begriff negativ iſt, noch darauf aus der Erfahrung ſchließen, denn Erfahrung giebt uns nur das Geſetz der Erſcheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerſpiel der Freyheit, zu erkennen. Alſo iſt es das moraliſche Geſetz, deſſen wir uns unmittelbar bewußt werden (ſo bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches ſich uns zuerſt darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine ſinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Beſtimmungsgrund darſtellt, gerade auf den Begriff der Freyheit führt. Wie iſt aber auch das Bewußtſeyn jenes moraliſchen Geſetzes möglich? Wir können uns reiner practiſcher Geſetze bewußt werden, eben ſo, wie wir uns reiner theoretiſcher Grundſätze bewußt ſind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit ſie uns die Vernunft vorſchreibt, und auf Abſonderung aller empiriſchen Bedingungen, dazu nns jene hinweiſet, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entſpringt aus den erſteren, wie das Bewußtſeyn eines reinen Verſtandes aus dem letzteren. Daß dieſes die wahre Unterordnung unſerer Begriffe ſey, und Sittlichkeit uns zuerſt den Begriff der Freyheit entdecke, mithin practiſche Vernunft zuerſt der ſpeculativen das unauflöslichſte Problem mit dieſem Begriffe aufſtelle, um ſie durch denſelben in die größte Verlegenheit zu ſetzen, erhellet ſchon daraus: daß, da aus dem Begriffe der Freyheit in den Erſcheinungen nichts erklärt werden kann, ſondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muß, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn ſie zum Unbedingten in der Reihe der Urſachen aufſteigen will, ſich, bey einem ſo ſehr wie bey dem andern, in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indeſſen daß doch der letztere (Mechanism) wenigſtens Brauchbarkeit in Erklärung der Erſcheinungen hat, man niemals zu dem Wagſtücke gekommen ſeyn würde, Freyheit in die Wiſſenſchaft einzuführen, wäre nicht das Sittengeſetz und mit ihm practiſche Vernunft dazu gekommen und hätte uns dieſen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung beſtätigt dieſe Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, daß jemand von ſeiner wollüſtigen Neigung vorgiebt, ſie ſey, wenn ihm der beliebte Gegenſtand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderſtehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hauſe, da er dieſe Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn ſogleich nach genoſſener Wolluſt daran zu knüpfen, er alsdenn nicht ſeine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn ſein Fürſt ihm, unter Androhung derſelben unverzögerten Todesſtrafe, zumuthete, ein falſches Zeugniß wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter ſcheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, ſo groß auch ſeine Liebe zum Leben ſeyn mag, ſie wol zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht ſich nicht getrauen zu verſichern; daß es ihm aber möglich ſey, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilet alſo, daß er etwas kann, darum weil er ſich bewußt iſt, daß er es ſoll, und erkennt in ſich die Freyheit, die ihm ſonſt ohne das moraliſche Geſetz unbekannt geblieben wäre.

§. 7.

Grundgeſetz der reinen practiſchen Vernunft.

Handle ſo, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne.

Anmer-

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Poſtulate als practiſche Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daß man etwas thun könne, wenn etwa gefodert würde, man ſolle es thun, und dieſe ſind die einzigen Sätze derſelben, die ein Daſeyn betreffen. Es ſind alſo practiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens. Hier aber ſagt die Regel: man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die practiſche Regel iſt alſo unbedingt, mithin, als categoriſch practiſcher Satz, a priori vorgeſtellt, wodurch der Wille ſchlechterdings und unmittelbar (durch die practiſche Regel ſelbſt, die alſo hier Geſetz iſt,) objectiv beſtimmt wird. Denn reine, an **ſich practiſche Vernunft** iſt hier unmittelbar geſetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empiriſchen Bedingungen, mithin als reiner Wille, **durch die bloße Form** des Geſetzes als beſtimmt gedacht, und dieſer Beſtimmungsgrund als die oberſte Bedingung aller Maximen angeſehen. Die Sache iſt befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen practiſchen Erkenntniß nicht. Denn der Gedanke a priori von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo blos problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äußeren Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt aber auch nicht eine Vorſchrift, nach welcher eine Handlung geſchehen ſoll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich iſt, (denn da wäre die Regel immer phyſiſch bedingt,) ſondern eine Regel, die blos den Willen, in Anſehung der Form ſeiner Maximen, a priori beſtimmt, und da iſt ein Geſetz, welches blos zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt, wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewußtſeyn dieſes Grundgeſetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtſeyn der Freyheit (denn dieſes iſt uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, ſondern weil es ſich für ſich ſelbſt uns aufdringt als ſynthetiſcher Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empiriſchen Anſchauung gegründet iſt, ob er gleich analytiſch ſeyn würde, wenn man die Freyheit des Willens vorausſetzte, wozu aber, als poſitivem Begriffe, eine intellectuelle Anſchauung erfodert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muß man, um dieſes Geſetz ohne Mißdeutung als gegeben anzuſehen, wohl bemerken: daß es kein empiriſches, ſondern das einzige Factum der reinen Vernunft ſey, die ſich dadurch als urſprünglich geſetzgebend (ſic volo, ſic jubeo,) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft iſt für ſich allein practiſch, und giebt (dem Menſchen) ein allgemeines Geſetz, welches wir das **Sittengeſetz** nennen.

Anmerkung.

Das vorher genannte Factum iſt unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menſchen über die Geſetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: ſo wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwiſchen ſprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbeſtechlich und durch ſich ſelbſt gezwungen, die Maxime des Willens bey einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an ſich ſelbſt, indem ſie ſich als a priori practiſch betrachtet. Dieſes Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Geſetzgebung willen, die es zum formalen oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens, unangeſehen aller ſubjectiven Verſchiedenheiten deſſelben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Geſetze für alle vernünftige Weſen, ſo fern ſie überhaupt einen Willen d. i ein Vermögen haben, ihre Cauſalität durch die Vorſtellung von Regeln zu beſtimmen, mithin ſo fern ſie der Handlungen nach Grundſätzen, folglich auch nach practiſchen Principien a priori (denn dieſe haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundſatze fodert), fähig ſeyn. Es ſchränkt ſich alſo nicht blos auf Menſchen ein, ſondern geht auf alle endliche Weſen, die Vernunft und Willen haben, ja ſchließt ſogar das unendliche Weſen, als oberſte Intelligenz, mit ein. Im erſteren Falle aber hat das Geſetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Weſen, einen **reinen**, aber, als mit Bedürfniſſen und ſinnlichen Bewegurſachen afficirtem Weſen, keinen **heiligen Willen**, d. i. einen ſolchen, der keiner dem moraliſchen Geſetze widerſtreitenden Maximen fähig wäre, vorausſetzen kann. Das moraliſche Geſetz iſt daher bey jenen ein Imperativ, der categoriſch gebietet, weil das Geſetz unbedingt iſt; das Verhältniß eines ſolchen Willens zu dieſem Geſetze iſt **Abhängigkeit**, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine **Nöthigung**, obzwar durch bloße Vernunft und deſſen objectives Geſetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum **Pflicht** heißt, weil eine pathologiſch afficirte (obgleich dadurch nicht beſtimmte, mithin auch immer freye) Willkühr, einen Wunſch bey ſich führt, der aus ſubjectiven Urſachen entſpringt, daher auch dem reinen objectiven Beſtimmungsgrunde oft entgegen ſeyn kann, und alſo eines Widerſtandes der practiſchen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller, Zwang genannt werden kann, als moraliſcher Nöthigung bedarf. In der allergnugſamſten Intelligenz wird die Willkühr, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Geſetz ſeyn konnte, mit Recht vorgeſtellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deſwillen zukommt, ſetzt ſie zwar nicht über alle practiſche, aber doch über alle practiſch-einſchränkende Geſetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Dieſe Heiligkeit des Willens iſt gleichwol eine practiſche Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht, und welche das reine Sittengeſetz, das darum ſelbſt heilig heißt, ihnen beſtändig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progreſſus ſeiner Maximen und Unwandelbarkeit derſelben zum beſtändigen Fortſchreiten ſicher zu ſeyn, d. i. Tugend, das höchſte iſt, was endliche practiſche Vernunft bewirken kann, die ſelbſt wiederum wenigſtens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet ſeyn kann, weil die Sicherheit in ſolchem Falle niemals apodictiſche Gewißheit wird, und als Ueberredung ſehr gefährlich iſt.

§. 8.

Lehrſatz IV.

Die **Autonomie** des Willens iſt das alleinige Princip aller moraliſchen Geſetze und der ihnen gemäßen Pflichten: Alle **Heteronomie** der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, ſondern iſt vielmehr dem Princip derſelben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nemlich von aller Materie des Geſetzes (nemlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Beſtimmung der Willkühr durch die bloße allgemeine geſetzgebende Form, deren eine Maxime fähig ſeyn muß, beſteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene **Unabhängigkeit** aber iſt Freyheit im **negativen**, dieſe **eigene Geſetzgebung** aber der reinen, und als ſolche, practiſchen Vernunft, iſt Freyheit im **poſitiven** Verſtande. Alſo drückt das moraliſche Geſetz nichts anders aus, als die **Avtonomie** der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Freyheit, und dieſe iſt ſelbſt die formale Bedingung aller Maximen, unter der ſie allein mit dem oberſten practiſchen Geſetze zuſammenſtimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde ſeyn kann, die mit dem Geſetz verbunden wird, in das practiſche Geſetz **als Bedingung der Möglichkeit deſſelben** hineinkommt, ſo wird daraus Heteronomie der Willkühr, nemlich Abhängigkeit vom Naturgeſetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt ſich nicht ſelbſt das Geſetz, ſondern nur die Vorſchrift zur vernünftigen Befolgung pathologiſcher Geſetze; die Maxime aber, die auf ſolche Weiſe niemals die allgemein-geſetzgebende Form in ſich enthalten kann, ſtiftet auf dieſe Weiſe nicht allein keine Verbindlichkeit, ſondern iſt ſelbſt dem Princip einer **reinen** practiſchen Vernunft, hiemit alſo auch der ſittlichen Geſinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entſpringt, geſetzmäßig ſeyn ſollte.

Anmerkung I.

Zum practiſchen Geſetze muß alſo niemals eine practiſche Vorſchrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empiriſche) Bedingung bey ſich führt. Denn das Geſetz des reinen Willens, der frey iſt, ſetzt dieſen in eine ganz andere Sphäre, als die empiriſche, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da ſie keine Naturnothwendigkeit ſeyn ſoll, kann alſo blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Geſetzes überhaupt beſtehen. Alle Materie practiſcher Regeln beruht immer auf ſubjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Weſen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdenn thun müſſe, um es wirklich zu machen,) verſchaffen, und ſie drehen ſich insgeſamt um das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Nun iſt freylich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie haben müſſe; aber dieſe iſt darum nicht eben der Beſtimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn, iſt ſie es, ſo läßt dieſe ſich nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung der Exiſtenz des Gegenſtandes alsdenn die beſtimmende Urſache der Willkühr ſeyn würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Exiſtenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müßte, welche immer nur in empiriſchen Bedingungen geſucht werden, und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Weſen Glückſeligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Weſens ſeyn können. Wäre ſie aber der Beſtimmungsgrund der Maxime, ſo müßte man vorausſetzen, daß wir in dem Wohlſeyn anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, ſondern auch ein Bedürfniß finden, ſo wie die ſympathetiſche Sinnesart bey Menſchen es mit ſich bringt. Aber dieſes Bedürfniß kann ich nicht bey jedem vernünftigen Weſen (bey Gott gar nicht) vorausſetzen. Alſo kann zwar die Materie der Maxime bleiben, ſie muß aber nicht die Bedingung derſelben ſeyn, denn ſonſt würde dieſe nicht zum Geſetze taugen. Alſo die bloße Form eines Geſetzes, welches die Materie einſchränkt, muß zugleich ein Grund ſeyn, dieſe Materie zum Willen hinzuzufügen, aber ſie nicht vorauszuſetzen. Die Materie ſey z. B. meine eigene Glückſeligkeit. Dieſe, wenn ich ſie jedem beylege (wie ich es denn in der That bey endlichen Weſen thun darf) kann nur alsdenn ein objectives practiſches Geſetz werden, wenn ich anderer ihre in dieſelbe mit einſchließe. Alſo entſpringt das Geſetz, anderer Glückſeligkeit zu befördern, nicht von der Vorausſetzung, daß dieſes ein Object für jedes ſeine Willkühr ſey, ſondern blos daraus, daß die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbſtliebe die objective Gültigkeit eines Geſetzes zu geben, der Beſtimmungsgrund des Willens wird, und alſo war das Object (anderer Glückſeligkeit) nicht der Beſtimmungsgrund des reinen Willens, ſondern die bloße geſetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einſchränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Geſetzes zu verſchaffen, und ſie ſo der reinen practiſchen Vernunft angemeſſen zu machen, aus welcher Einſchränkung, und nicht dem Zuſatz einer äußeren Triebfeder, alsdenn der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbſtliebe auch auf die Glückſeligkeit anderer zu erweitern, allein entſpringen könnte.

Anmerkung II.

Das gerade Widerſpiel des Princips der Sittlichkeit iſt: wenn das der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muß, was den Beſtimmungsgrund, der zum Geſetze dienen ſoll, irgend worin anders, als in der geſetzgebenden Form der Maxime ſetzt. Dieſer

Widerſtreit iſt aber nicht blos logiſch, wie der zwiſchen empiriſch-bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnißprincipien erheben wollte, ſondern practiſch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen ſo deutlich, ſo unüberſchreybar, ſelbſt für den gemeinſten Menſchen ſo vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; ſo aber kann ſie ſich nur noch in den Kopfverwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreiſt genug ſeyn, ſich gegen jene himmliſche Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen koſtet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir ſonſt beliebter Umgangsfreund ſich bey dir wegen eines falſchen abgelegten Zeugniſſes dadurch zu rechtfertigen vermeynete, daß er zuerſt die, ſeinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückſeligkeit vorſchützte, alsdenn die Vortheile herzählte, die er ſich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung ſicher zu ſeyn, ſelbſt wider die von Seiten deiner ſelbſt, dem er das Geheimniß darum allein offenbaret, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernſt vorgäbe, er habe eine wahre Menſchenpflicht ausgeübt: ſo würdeſt du ihm entweder gerade ins Geſicht lachen, oder mit Abſcheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand blos auf eigene Vortheile ſeine Grundſätze geſteuert hat, wider dieſe Maaßregeln nicht das mindeſte einzuwenden hätteſt. Oder ſetzet, es empfehle euch jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um euch Zutrauen einzuflößen, rühmete er ihn als einen klugen Menſchen, der ſich auf ſeinen eigenen Vortheil meiſterhaft verſtehe, auch als einen raſtlos wirkſamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeygehen ließe, endlich, damit auch ja nicht Beſorgniſſe wegen eines pöbelhaften Eigennutzes deſſelben im Wege ſtünden, rühmete er, wie er recht fein zu leben verſtünde, nicht im Geldſammeln oder brutaler Ueppigkeit, ſondern in der Erweiterung ſeiner Kenntniſſe, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, ſelbſt im Wohlthun der Dürftigen, ſein Vergnügen ſuchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zwecke entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, ſo bald er nur wiſſe, daß er es unentdeckt und ungehindert thun könne, ſo gut wie ſein eigenes wäre: ſo würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum beſten, oder er habe den Verſtand verlohren. — So deutlich und ſcharf ſind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbſtliebe abgeſchnitten, daß ſelbſt das gemeinſte Auge den Unterſchied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bey einer ſo offenbaren Wahrheit überflüſſig ſcheinen, allein ſie dienen doch wenigſtens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menſchenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verſchaffen.

Das Princip der Glückſeligkeit kann zwar Maximen, aber niemals ſolche abgeben, die zu Geſetzen des Willens tauglich wären, ſelbſt wenn man ſich die allgemeine Glückſeligkeit zum Objecte machte. Denn, weil dieſer ihre Erkenntniß auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar ſehr von jedes ſeiner Meynung, die noch dazu ſelbſt ſehr veränderlich iſt, abhängt, ſo kann es wol generelle, aber niemals univerſelle Regeln, d. i. ſolche, die im Durchſchnitte am öfterſten zutreffen, nicht aber ſolche, die jederzeit und nothwendig gültig ſeyn müſſen, geben, mithin können keine practiſche Geſetze darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derſelben zum Grunde gelegt und alſo vor dieſer vorhergehen muß, ſo kann dieſe nicht worauf anders, als auf das, was man empfiehlt, und alſo auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muß die Verſchiedenheit des Urtheils endlos ſeyn. Dieſes Princip ſchreibt alſo nicht allen vernünftigen Weſen eben dieſelbe practiſche Regeln vor, ob ſie zwar unter einem gemeinſamen Titel, nemlich dem der Glückſeligkeit, ſtehen. Das moraliſche Geſetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für jedermann gelten ſoll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbſtliebe (Klugheit) räth blos an; das Geſetz der Sittlichkeit gebietet. Es iſt aber doch ein großer Unterſchied zwiſchen dem, wozu man uns **anräthig** iſt, und dem, wozu wir **verbindlich** ſind.

Was nach dem Princip der Avtonomie der Willkühr zu thun ſey, iſt für den gemeinſten Verſtand ganz leicht und ohne Bedenken einzuſehen; was unter Vorausſetzung der Heteronomie derſelben zu thun ſey, ſchwer, und erfodert Weltkenntniß; d. i. was **Pflicht** ſey, bietet ſich jedermann von ſelbſt dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, iſt allemal, wenn dieſer auf das ganze Daſeyn erſtreckt werden ſoll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfodert viel Klugheit, um die practiſche darauf geſtimmte Regel durch geſchickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupaſſen. Gleichwol gebietet das ſittliche Geſetz jedermann, und zwar die pünctlichſte, Befolgung. Es muß alſo zu der Beurtheilung deſſen, was nach ihm zu thun ſey, nicht ſo ſchwer ſeyn, daß nicht der gemeinſte und ungeübteſte Verſtand ſelbſt ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.

Dem categoriſchen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leiſten, iſt in jedes Gewalt zu aller Zeit; der empiriſch-bedingten

Vorſchrift der Glückſeligkeit nur ſelten, und bey weitem nicht, auch nur in Anſehung einer einzigen Abſicht, für jedermann möglich. Die Urſache iſt, weil es bey dem erſteren nur auf die Maxime ankommt, die ächt nnd rein ſeyn muß, bey der letzteren aber auch auf die Kräfte und das phyſiſche Vermögen, einen begehrten Gegenſtand wirklich zu machen. Ein Gebot, daß jedermann ſich glücklich zu machen ſuchen ſollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals jemanden das, was er ſchon unausbleiblich von ſelbſt will. Man müßte ihm blos die Maaßregeln gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, iſt ganz vernünftig; denn deren Vorſchrift will erſtlich eben nicht jedermann gerne gehorchen, wenn ſie mit Neigungen im Widerſtreite iſt, und was die Maaßregeln betrift, wie er dieſes Geſetz befolgen könne, ſo dürfen dieſe hier nicht gelehrt werden; denn, was er in dieſer Beziehung will, das kann er auch.

Der im Spiel **verlohren** hat, kann ſich wol über ſich ſelbſt und ſeine Unklugheit ärgern, aber wenn er ſich bewußt iſt, im Spiel **betrogen** (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, ſo muß er ſich ſelbſt **verachten**, ſo bald er ſich mit dem ſittlichen Geſetze vergleicht. Dieſes muß alſo doch wol etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückſeligkeit ſeyn. Denn zu ſich ſelber ſagen zu müſſen: ich bin ein **Nichtswürdiger**, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß doch ein anderes Richtmaaß des Urtheils haben, als ſich ſelbſt Beyfall zu geben, und zu ſagen: ich bin ein **kluger** Menſch, denn ich habe meine Caſſe bereichert.

Endlich iſt noch etwas in der Idee unſerer practiſchen Vernunft, welches die Uebertretung eines ſittlichen Geſetzes begleitet, nemlich ihre **Strafwürdigkeit**. Nun läßt ſich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer ſolchen, doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Denn obgleich der, ſo da ſtraft, wol zugleich die gütige Abſicht haben kann, dieſe Strafe auch auf dieſen Zweck zu richten, ſo muß ſie doch zuvor als Strafe, d. i. als bloßes Uebel für ſich ſelbſt gerechtfertigt ſeyn, ſo daß der Geſtrafte, wenn es dabey bliebe, und er auch auf keine ſich hinter dieſer Härte verbergende Gunſt hinausſähe, ſelbſt geſtehen muß, es ſey ihm Recht geſchehen, und ſein Loos ſey ſeinem Verhalten vollkommen angemeſſen. In jeder Strafe, als ſolcher, muß zuerſt Gerechtigkeit ſeyn, und dieſe macht das Weſentliche dieſes Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf dieſe hat der Strafwürdige, nach ſeiner Aufführung, nicht die mindeſte Urſache ſich Rechnung zu machen. Alſo iſt Strafe ein phyſiſches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moraliſch-Böſen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer ſittlichen Geſetzgebung verbunden werden müßte. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die phyſiſchen Folgen in Anſehung des Thäters zu ſehen, für ſich ſtrafbar iſt, d. i. Glückſeligkeit (wenigſtens zum Theil) verwirkt, ſo wäre es offenbar ungereimt zu ſagen: das Verbrechen habe darin eben beſtanden, daß er ſich eine Strafe zugezogen hat, indem er ſeiner eigenen Glückſeligkeit Abbruch that (welches nach dem Princip der Selbſtliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens ſeyn müßte). Die Strafe würde auf dieſe Art der Grund ſeyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müßte vielmehr darin beſtehen, alle Beſtrafung zu unterlaſſen und ſelbſt die natürliche zu verhindern; denn alsdenn wäre in der Handlung nichts Böſes mehr, weil die Uebel, die ſonſt darauf folgeten, und um deren willen die Handlung allein böſe hieß, nunmehro abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzuſehen, welches vernünftige Weſen dadurch zu ihrer Endabſicht (der Glückſeligkeit) in Thätigkeit zu ſetzen allein dienen ſollte, iſt gar zu ſichtbar ein alle Freyheit aufhebender Mechanism ihres Willens, als daß es nöthig wäre uns hiebey aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich eben ſo unwahr, iſt das Vorgeben derer, die einen gewiſſen moraliſchen beſondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moraliſche Geſetz beſtimmete, nach welchem das Bewußtſeyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Laſters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und ſo alles doch auf Verlangen nach eigener Glückſeligkeit ausſetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben geſagt worden, will ich nur die Täuſchung bemerken, die hiebey vorgeht. Um den Laſterhaften als durch das Bewußtſeyn ſeiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzuſtellen, müſſen ſie ihn, der vornehmſten Grundlage ſeines Characters nach, ſchon zum voraus als, wenigſtens in einigem Grade, moraliſch gut, ſo wie den, welchen das Bewußtſeyn pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher ſchon als tugendhaft vorſtellen. Alſo mußte doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rückſicht auf dieſe Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieſer gar nicht abgeleitet werden. Nun muß man doch die Wichtigkeit deſſen, was wir Pflicht nennen, das Anſehen des moraliſchen Geſetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung deſſelben der Perſon in ihren eigenen Augen giebt, vorher ſchätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewußtſeyn ſeiner Angemeſſenheit zu derſelben, und den bitteren Verweis, wenn man ſich deſſen Uebertretung verwerfen kann, zu fühlen. Man kann alſo dieſe Zufriedenheit oder Seelenunruhe nicht vor der Erkenntniß der Verbindlichkeit fühlen und ſie zum Grunde der letzteren machen. Man muß wenigſtens auf dem halben Wege ſchon ein ehrlicher Mann ſeyn, um ſich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorſtellung machen zu können. Daß übrigens, ſo wie, vermöge der Freyheit, der menſchliche Wille durchs moraliſche Geſetz unmittelbar beſtimmbar iſt, auch die öftere Ausübung, dieſem Beſtimmungsgrunde gemäß, ſubjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es ſelbſt zur Pflicht, dieſes, welches eigentlich allein das moraliſche Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, ſonſt müßten wir uns ein Gefühl eines Geſetzes als eines ſolchen denken, und das zum Gegenſtande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerſpruch werden ſoll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt blos ein mechaniſches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwiſt gerathender, Neigungen ſetzen würde.

Wenn wir nun unſeren formalen oberſten Grundſatz der reinen practiſchen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, ſo können wir in einer Tafel alle übrige, als ſolche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, außer einem einzigen formalen, erſchöpft ſind, vorſtellig machen, und ſo durch den Augenſchein beweiſen, daß es vergeblich ſey, ſich nach einem andern Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzuſehen. — Alle mögliche Beſtimmungsgründe des Willens ſind nemlich entweder blos ſubjectiv und alſo empiriſch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äußere oder innere.

Practiſche materiale Beſtimmungsgründe

im Princip der Sittlichkeit ſind

Subjective				Objective	
äußere		innere		innere	äußere
Der Erziehung (nach Montaigne)	Der bürgerlichen Verfaſſung (nach Mandeville)	Des phyſiſchen Gefühls (nach Epicur)	Des moraliſchen Gefühls (nach Hutcheſon)	Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach Cruſius und andern theologiſchen Moraliſten)

Die auf der linken Seite ſtehende ſind insgeſamt empiriſch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen ſich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als **Beſchaffenheit** der Dinge, und die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz vorgeſtellt, d. i. Gott, ſind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken.) Allein der erſtere Begriff, nemlich der **Vollkommenheit**, kann entweder in theoretiſcher Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art (transſcendentale), oder eines Dinges blos als Dinges überhaupt (metaphyſiſche), und davon kann hier nicht die Rede ſeyn. Der Begriff der Vollkommenheit in **practiſcher** Bedeutung aber iſt die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerley Zwecken. Dieſe Vollkommenheit, als **Beſchaffenheit** des Menſchen, folglich innerliche, iſt nichts anders, als **Talent**, und, was dieſes ſtärkt oder ergänzt, **Geſchicklichkeit**. Die höchſte Vollkommenheit in Subſtanz, d. i. Gott, folglich äußerliche, (in practiſcher Abſicht betrachtet,) iſt die Zulänglichkeit dieſes Weſens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun alſo uns Zwecke vorher gegeben werden müſſen, in Beziehung auf welche der Begriff der **Vollkommenheit** (einer inneren, an uns ſelbſt, oder einer äußeren, an Gott,) allein Beſtimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als **Object**, welches vor der Willensbeſtimmung durch eine practiſche Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer ſolchen enthalten muß, mithin die **Materie** des Willens, als Beſtimmungsgrund deſſelben genommen, jederzeit empiriſch iſt, mithin zum epicuriſchen Princip der Glückſeligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann, (wie denn Talente und ihre Beförderung

derung nur, weil ſie zu Vortheilen des Lebens beytragen, oder der Wille Gottes, wenn Einſtimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von deſſen Idee unabhängiges practiſches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückſeligkeit, die wir davon erwarten, Bewegurſache deſſelben werden können,) ſo folgt erſtlich, daß alle hier aufgeſtellte Principien material ſind, zweytens, daß ſie alle mögliche materiale Principien befaſſen, und daraus endlich der Schluß: daß, weil materiale Principien zum oberſten Sittengeſetz ganz untauglich ſind, (wie bewieſen worden,) das formale practiſche Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unſere Maximen möglichen allgemeinen Geſetzgebung den oberſten und unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das einzige mögliche ſey, welches zu categoriſchen Imperativen, d. i. practiſchen Geſetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit, ſowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menſchlichen Willen, in Beſtimmung deſſelben, tauglich iſt.

I.

Von der

Deduction der Grundſätze der reinen practiſchen Vernunft.

Dieſe Analytik thut dar, daß reine Vernunft practiſch ſeyn, d. i. für ſich, unabhängig von allem Empiriſchen, den Willen beſtimmen könne — und dieſes zwar durch ein Factum, worin ſich reine Vernunft bey uns in der That practiſch beweiſet, nemlich die Avtonomie in dem Grundſatze der Sittlichkeit, wodurch ſie den Willen zur That beſtimmt. — Sie zeigt zugleich, daß dieſes Factum mit dem Bewußtſeyn der Freyheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerley ſey, wodurch der Wille eines vernünftigen Weſens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, ſich, gleich anderen wirkſamen Urſachen, nothwendig den Geſetzen der Cauſalität unterworfen erkennt, im Practiſchen, doch zugleich ſich auf einer andern Seite, nemlich als Weſen an ſich ſelbſt, ſeines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge beſtimmbaren Daſeyns bewußt iſt, zwar nicht einer beſondern Anſchauung ſeiner ſelbſt, ſondern gewiſſen dynamiſchen Geſetzen gemäß, die die Cauſalität deſſelben in der Sinnenwelt beſtimmen können; denn, daß Freyheit, wenn ſie uns beygelegt wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge verſetze, iſt anderwerts hinreichend bewieſen worden.

Wenn wir nun damit den analytiſchen Theil der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleichen, ſo zeigt ſich ein merkwürdiger Contraſt beider gegen einander. Nicht Grundſätze, ſondern reine ſinnliche Anſchauung (Raum und Zeit) war daſelbſt das erſte Datum, welches Erkenntniß a priori und zwar nur für Gegenſtände der Sinne möglich machte. — Synthetiſche Grundſätze aus bloßen Begriffen ohne Anſchauung waren unmöglich, vielmehr konnten dieſe nur in Beziehung auf jene, welche ſinnlich war, mithin auch nur auf Gegenſtände möglicher Erfahrung ſtattfinden, weil die Begriffe des Verſtandes, mit dieſer Anſchauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniß möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Ueber die Erfahrungsgegenſtände hinaus, alſo von Dingen als Noumenen, wurde der ſpeculativen Vernunft alles Poſitive einer Erkenntniß mit völligem Rechte abgeſprochen. — Doch leiſtete dieſe ſo viel, daß ſie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit dergleichen zu denken, in Sicherheit ſetzte, und z. B. die Freyheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundſätzen und Einſchränkungen der reinen theoretiſchen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von ſolchen Gegenſtänden irgend etwas beſtimmtes und erweiterndes zu erkennen zu geben, indem ſie vielmehr alle Ausſicht dahin gänzlich abſchnitt.

Dagegen giebt das moraliſche Geſetz, wenn gleich keine **Ausſicht**, dennoch ein ſchlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unſeres theoretiſchen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verſtandeswelt Anzeige giebt, ja dieſe ſo gar **poſitiv beſtimmt** und uns etwas von ihr, nemlich ein Geſetz, erkennen läßt.

Dieſes Geſetz ſoll der Sinnenwelt, als einer **ſinnlichen Natur**, (was die vernünftigen Weſen betrifft,) die Form einer Verſtandeswelt d. i. einer **überſinnlichen Natur** verſchaffen, ohne doch jener ihrem Mechaniſm Abbruch zu thun. Nun iſt Natur im allgemeinſten Verſtande die Exiſtenz der Dinge unter Geſetzen. Die ſinnliche Natur vernünftiger Weſen überhaupt iſt die Exiſtenz derſelben unter empiriſch bedingten Geſetzen, mithin für die Vernunft **Heteronomie**. Die überſinnliche Natur eben derſelben Weſen iſt dagegen ihre Exiſtenz nach Geſetzen, die von aller empiriſchen Bedingung unabhängig ſind, mithin zur **Avtonomie** der reinen Vernunft gehören. Und, da die Geſetze, nach welchen das Daſeyn der Dinge vom Erkenntniß abhängt, practiſch ſind; ſo iſt die überſinnliche Natur, ſo weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als **eine Natur unter der Avtonomie der reinen practiſchen Vernunft**. Das Geſetz dieſer Avtonomie aber iſt das moraliſche Geſetz; welches alſo das Grundgeſetz einer überſinnlichen Natur und einer reinen

Verſtandeswelt iſt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Geſetze derſelben, exiſtiren ſoll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir blos in der Vernunft erkennen; dieſe aber, weil ſie die mögliche Wirkung der Idee der erſteren, als Beſtimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der That verſetzt uns das moraliſche Geſetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn ſie mit dem ihr angemeſſenen phyſiſchen Vermögen begleitet wäre, das höchſte Gut hervorbringen würde, und beſtimmt unſeren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Weſen, zu ertheilen.

Daß dieſe Idee wirklich unſeren Willensbeſtimmungen gleichſam als Vorzeichnung zum Muſter liege, beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniß abzulegen geſonnen bin, durch die practiſche Vernunft geprüft wird, ſo ſehe ich immer darnach, wie ſie ſeyn würde, wenn ſie als allgemeines Naturgeſetz gölte. Es iſt offenbar, in dieſer Art würde es jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgeſetzes beſtehen, Ausſagen für beweiſend und dennoch als vorſetzlich unwahr gelten zu laſſen. Eben ſo wird die Maxime, die ich in

Anſehung der freyen Diſpoſition über mein Leben nehme, ſofort beſtimmt, wenn ich mich frage, wie ſie ſeyn müßte, damit ſich eine Natur nach einem Geſetze derſelben erhalte. Offenbar würde niemand in einer ſolchen Natur ſein Leben willkührlich endigen können, denn eine ſolche Verfaſſung würde keine bleibende Naturordnung ſeyn, und ſo in allen übrigen Fällen. Nun iſt aber in der wirklichen Natur, ſo wie ſie ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, der freye Wille nicht von ſelbſt zu ſolchen Maximen beſtimmt, die für ſich ſelbſt eine Natur nach allgemeinen Geſetzen gründen könnten, oder auch in eine ſolche, die nach ihnen angeordnet wäre, von ſelbſt paſſeten; vielmehr ſind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologiſchen (phyſiſchen) Geſetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unſern Willen nach reinen practiſchen Geſetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwol ſind wir uns durch die Vernunft eines Geſetzes bewußt, welchem, als ob durch unſeren Willen zugleich eine Naturordnung entſpringen müßte, alle unſere Maximen unterworfen ſind. Alſo muß dieſes die Idee einer nicht empiriſch-gegebenen und dennoch durch Freyheit möglichen, mithin überſinnlichen Natur ſeyn, der wir, wenigſtens in practiſcher Beziehung, objective Realität geben, weil wir ſie als Object unſeres Willens, als reiner vernünftiger Weſen anſehen.

Der Unterſchied alſo zwiſchen den Geſetzen einer Natur, welcher der **Wille unterworfen iſt**, und einer **Natur, die einem Willen** (in Anſehung deſſen, was Beziehung deſſelben auf ſeine freye Handlungen hat) unterworfen iſt, beruht darauf, daß bey jener die Objecte Urſachen der Vorſtellungen ſeyn müſſen, die den Willen beſtimmen, bey dieſer aber der Wille Urſache von den Objecten ſeyn ſoll, ſo daß die Cauſalität deſſelben ihren Beſtimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine practiſche Vernunft genannt werden kann.

Die zwey Aufgaben alſo: wie reine Vernunft **einerſeits** a priori Objecte **erkennen**, und wie ſie **andererſeits** unmittelbar ein Beſtimmungsgrund des Willens d. i. der Cauſalität des vernünftigen Weſens in Anſehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Geſetzes) ſeyn könne, ſind ſehr verſchieden.

Die erſte, als zur Critik der reinen ſpeculativen Vernunft gehörig, erfodert, daß zuvor erklärt werde, wie Anſchauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und alſo auch keines ſynthetiſch erkannt werden kann, a priori möglich ſind, und ihre Auflöſung fällt dahin aus, daß ſie insgeſamt nur ſinnlich ſeyn, daher auch kein ſpeculatives Erkenntniß möglich werden laſſen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und daß daher alle Grundſätze jener reinen practiſchen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenſtänden, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollſtändig gegeben ſind, möglich zu machen.

Die zweyte, als zur Critik der practiſchen Vernunft gehörig, fodert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich ſind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretiſchen Naturkenntniß, der Critik der ſpeculativen Vernunft überlaſſen, ſondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens beſtimmen könne, ob es nur vermittelſt empiriſcher Vorſtellung, als Beſtimmungsgründe, geſchehe, oder ob auch reine Vernunft practiſch und ein Geſetz einer möglichen, gar nicht empiriſch erkennbaren, Naturordnung ſeyn würde. Die Möglichkeit einer ſolchen überſinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derſelben durch unſeren freyen Willen ſeyn könne, bedarf keiner Anſchauung a priori (einer intelligibelen Welt), die in dieſem Falle, als überſinnlich, für uns auch unmöglich ſeyn müßte. Denn es kommt nur auf den Beſtimmungsgrund des Wollens in den Maximen deſſelben an, ob jener empiriſch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Geſetzmäßigkeit derſelben überhaupt) ſey, und wie er letzteres ſeyn könne. Ob die Cauſalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange, oder nicht, bleibt den theoretiſchen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlaſſen, als Unterſuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anſchauung alſo in der practiſchen Aufgabe gar kein Moment derſelben ausmacht. Nur auf die Willensbeſtimmung und den Beſtimmungsgrund der Maxime deſſelben, als eines freyen Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn, wenn der **Wille** nur für die reine Vernunft geſetzmäßig iſt, ſo mag es mit dem **Vermögen** deſſelben in der Ausführung ſtehen, wie es wolle, es mag nach dieſen Maximen der Geſetzgebung einer möglichen Natur eine ſolche wirklich daraus entſpringen, oder nicht, darum bekümmert ſich die Critik, die da unterſucht, ob und wie reine Vernunft practiſch, d. i. unmittelbar Willenbeſtimmend, ſeyn könne, gar nicht.

In dieſem Geſchäffte kann ſie alſo ohne Tadel und muß ſie von reinen practiſchen Geſetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anſchauung aber legt ſie denſelben den Begriff ihres Daſeyns in der intelligibelen Welt, nemlich der Freyheit, zum Grunde. Denn dieſer bedeutet nichts anders, und jene Geſetze ſind nur in Beziehung auf Freyheit des Willens möglich, unter Vorausſetzung derſelben aber nothwendig, oder, umgekehrt, dieſe iſt nothwendig, weil jene Geſetze, als practiſche Poſtulate, nothwendig ſind. Wie nun dieſes Bewußtſeyn der moraliſchen Geſetze, oder, welches einerley iſt, das der Freyheit, möglich ſey, läßt ſich nicht weiter erklären, nur die Zuläſſigkeit derſelben in der theoretiſchen Critik gar wohl vertheidigen.

Die **Expoſition** des oberſten Grundſatzes der practiſchen Vernunft iſt nun geſchehen, d. i. erſtlich, was er enthalte, daß er gänzlich a priori und unabhängig von empiriſchen Principien für ſich beſtehe, und dann, worin er ſich von allen anderen practiſchen Grundſätzen unterſcheide, gezeigt worden. Mit der **Deduction**, d. i. der Rechtfertigung ſeiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einſicht der Möglichkeit eines ſolchen ſynthetiſchen Satzes a priori, darf man nicht ſo gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundſätzen des reinen theoretiſchen Verſtandes anging. Denn dieſe bezogen ſich auf Gegenſtände möglicher Erfahrung, nemlich auf Erſcheinungen, und man konnte beweiſen, daß nur dadurch, daß dieſe Erſcheinungen nach Maaßgabe jener Geſetze unter die Categorien gebracht werden, dieſe Erſcheinungen als Gegenſtände der Erfahrung **erkannt** werden können, folglich alle mögliche Erfahrung dieſen Geſetzen angemeſſen ſeyn müſſe. Einen ſolchen Gang kann ich aber mit der Deduction des moraliſchen Geſetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntniß von der Beſchaffenheit der Gegenſtände, die der Vernunft irgend wodurch anderwerts gegeben werden mögen, ſondern ein Erkenntniß, ſo fern es der Grund von der Exiſtenz der Gegenſtände ſelbſt werden kann und die Vernunft durch dieſelbe Cauſalität in einem vernünftigen Weſen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen beſtimmendes Vermögen angeſehen werden kann.

Nun iſt aber alle menſchliche Einſicht zu Ende, ſobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget ſind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben ſo wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretiſchen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, ſie anzunehmen. Dieſes Surrogat, ſtatt einer Deduction aus Erkenntnißquellen **a priori**, empiriſche Beweiſe anzuführen, iſt uns hier aber in Anſehung des reinen practiſchen Vernunftvermögens auch benommen. Denn, was den Beweisgrund ſeiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen ſeiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig ſeyn, für dergleichen aber reine und doch practiſche Vernunft ſchon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch iſt das moraliſche Geſetz gleichſam als ein Factum der reinen Vernunft, deſſen wir uns **a priori** bewußt ſind und welches apodictiſch gewiß iſt, gegeben, geſetzt, daß man auch in der Erfahrung kein Beyſpiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Alſo kann die objective Realität des moraliſchen Geſetzes durch keine Deduction, durch alle Anſtrengung der theoretiſchen, ſpeculativen oder empiriſch unterſtützten Vernunft, bewieſen, und alſo, wenn man auch auf die apodictiſche Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung beſtätigt und ſo a poſteriori bewieſen werden, und ſteht dennoch für ſich ſelbſt feſt.

Etwas anderes aber und ganz Widerſinniſches tritt an die Stelle dieſer vergeblich geſuchten Deduction des moraliſchen Princips, nemlich, daß es umgekehrt ſelbſt zum Princip der Deduction eines unerforſchlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweiſen, die ſpeculative Vernunft aber (um unter ihren cosmologiſchen Ideen das Unbedingte ſeiner Cauſalität nach zu finden, damit ſie ſich ſelbſt nicht widerſpreche,) wenigſtens als möglich annehmen mußte, nemlich das der Freyheit, von der das moraliſche Geſetz, welches ſelbſt keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, ſondern die Wirklichkeit an Weſen beweiſet, die dies Geſetz als für ſie verbindend erkennen. Das moraliſche Geſetz iſt in der That ein Geſetz der Cauſalität durch Freyheit, und alſo der Möglichkeit einer überſinnlichen Natur, ſo wie das metaphyſiſche Geſetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Geſetz der Cauſalität der ſinnlichen Natur war, und jenes beſtimmt alſo das, was ſpeculative Philoſophie unbeſtimmt laſſen mußte, nemlich das Geſetz für eine Cauſalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verſchafft dieſem alſo zuerſt objective Realität.

Dieſe Art von Creditiv des moraliſchen Geſetzes, da es ſelbſt als ein Princip der Deduction der Freyheit, als einer Cauſalität der reinen Vernunft, aufgeſtellt wird, iſt, da die theoretiſche Vernunft wenigſtens die Möglichkeit einer Freyheit **anzunehmen** genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfniſſes derſelben, ſtatt aller Rechtfertigung a priori völlig hinreichend. Denn das moraliſche Geſetz beweiſet ſeine Realität dadurch auch für die Critik der ſpeculativen Vernunft genugthuend, daß es einer blos negativ gedachten Cauſalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch ſie anzunehmen nöthig war, poſitive Beſtimmung, nemlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen geſetzlichen Form ſeiner Maximen) beſtimmenden Vernunft hinzufügt, und ſo der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn ſie ſpeculativ verfahren wollte, immer überſchwenglich wurde, zum erſtenmale objective, obgleich nur practiſche Realität zu geben vermag und ihren **transſcendenten** Gebrauch in einen **immanenten** (im Felde der Erfahrung durch Ideen ſelbſt wirkende Urſachen zu ſeyn) verwandelt.

Die Beſtimmung der Cauſalität der Weſen in der Sinnenwelt, als einer ſolchen, konnte niemals unbedingt ſeyn, und dennoch muß es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine ſich gänzlich von ſelbſt beſtimmende Cauſalität geden. Daher war die Idee der Freyheit, als eines Vermögens abſoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniß, ſondern **was deren Möglichkeit betrifft**, ein analytiſcher Grundſatz der reinen ſpeculativen Vernunft. Allein, da es ſchlechterdings unmöglich iſt, ihr gemäß ein Beyſpiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Urſachen der Dinge, als Erſcheinungen, keine Beſtimmung der Cauſalität, die ſchlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, ſo konnten wir nur den **Gedanken** von einer freyhandelnden Urſache, wenn wir dieſen auf ein Weſen in der Sinnenwelt, ſo fern es andererſeits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, **vertheidigen**, indem wir zeigten, daß es ſich nicht widerſpreche, alle ſeine Handlungen als phyſiſch bedingt, ſo fern ſie Erſcheinungen ſind, und doch zugleich die Cauſalität derſelben, ſo fern das handelnde Weſen ein Verſtandesweſen iſt, als phyſiſch unbedingt anzuſehen, und ſo den Begriff der Freyheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenſtand, dem dergleichen Cauſalität beygelegt wird, gar nicht erkenne, was er ſey, aber doch das Hinderniß wegnehme, indem ich einerſeits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Weſen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit wiederfahren laſſe, andererſeits aber der ſpeculativen Vernunft den für ſie leeren Platz offen erhalte, nemlich das Jntelligibele, um das Unbedingte dahin zu verſetzen. Jch konnte aber dieſen **Gedanken** nicht **realiſiren**, d. i. ihn nicht in **Erkenntniß** eines ſo handelnden Weſens, auch nur blos ſeiner Möglichkeit nach, verwandeln. Dieſen leeren Platz füllt nun reine practiſche Vernunft, durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität in einer intelligibelen Welt, (durch Freyheit,) nemlich das moraliſche Geſetz, aus. Hiedurch wächſt nun zwar der ſpeculativen Vernunft in Anſehung ihrer Einſicht nichts zu, aber doch in Anſehung der **Sicherung** ihres problematiſchen Begriffs der Freyheit, welchem hier **objective** und obgleich nur practiſche, dennoch unbezweifelte **Realität** verſchafft wird. Selbſt den Begriff der Cauſalität, deſſen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erſcheinungen, um ſie zu Erfahrungen zu verknüpfen, ſtattfindet, (wie die Critik der reinen Vernunft beweiſet,) erweitert ſie nicht ſo, daß ſie ſeinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne. Denn wenn ſie darauf ausgienge, ſo müßte ſie zeigen wollen, wie das logiſche Verhältniß des Grundes und der Folge bey einer anderen Art von Anſchauung, als die ſinnliche iſt, ſynthetiſch gebraucht werden könne, d. i. wie cauſſa noumenon möglich ſey; welches ſie gar nicht leiſten kann, worauf ſie aber auch als practiſche Vernunft gar nicht Rückſicht nimmt, indem ſie nur den **Beſtimmungsgrund** der Cauſalität des Menſchen, als Sinnenweſens, (welche gegeben iſt,) in der reinen Vernunft (die darum practiſch heißt,) ſetzt, und alſo den Begriff der Urſache ſelbſt, von deſſen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretiſcher Erkenntniſſe ſie hier gänzlich abſtrahiren kann, (weil dieſer Begriff immer im Verſtande, auch unabhängig von aller Anſchauung, a priori angetroffen wird,) nicht um Gegenſtände zu erkennen, ſondern die Cauſalität in Anſehung derſelben überhaupt zu beſtimmen, alſo in keiner andern, als practiſchen Abſicht braucht, und daher den Beſtimmungsgrund des Willens in die intelligibele Ordnung der Dinge verlegen kann, indem ſie zugleich gerne geſteht, das, was der Begriff der Urſache zur Erkenntniß dieſer Dinge für eine Beſtimmung haben möge, gar nicht zu verſtehen. Die Cauſalität in Anſehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muß ſie allerdings auf beſtimmte Weiſe erkennen, denn ſonſt könnte practiſche Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den ſie von ihrer eigenen Cauſalität als Noumenon macht, braucht ſie nicht theoretiſch zum Behuf der Erkenntniß ihrer überſinnlichen Exiſtenz zu beſtimmen, und alſo ihm ſo fern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum practiſchen Gebrauche, nemlich durchs moraliſche Geſetz. Auch theoretiſch betrachtet bleibt er immer ein reiner a priori gegebener Verſtandesbegriff, der auf

Gegenſtände angewandt werden kann, ſie mögen ſinnlich oder nicht ſinnlich gegeben werden; wiewol er im letzteren Falle keine beſtimmte theoretiſche Bedeutung und Anwendung hat, ſondern blos ein formaler, aber doch weſentlicher Gedanke des Verſtandes von einem Objecte überhaupt iſt. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moraliſche Geſetz verſchafft, iſt lediglich practiſch, da nemlich die Idee des Geſetzes einer Cauſalität (des Willens) ſelbſt Cauſalität hat, oder ihr Beſtimmungsgrund iſt.

II.

Von dem

Befugniſſe der reinen Vernunft, im practiſchen Gebrauche, zu einer Erweiterung, die ihr im ſpeculativen für ſich nicht möglich iſt.

An dem moraliſchen Princip haben wir ein Geſetz der Cauſalität aufgeſtellt, welches den Beſtimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegſetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibelen Welt gehörig beſtimmbar ſey, mithin das Subject dieſes Willens (den Menſchen) nicht blos als zu einer reinen Verſtandeswelt gehörig, obgleich in dieſer Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Critik der reinen ſpeculativen Vernunft geſchehen konnte) **gedacht**, ſondern ihn auch in Anſehung ſeiner Cauſalität, vermittelſt eines Geſetzes, welches zu gar keinem Naturgeſetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, **beſtimmt**, alſo unſer Erkenntniß über die Grenzen des letzteren **erweitert**, welche Anmaaßung doch die Critik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie iſt nun hier practiſcher Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretiſchen eben derſelben, in Anſehung der Grenzbeſtimmung ihres Vermögens zu vereinigen.

David Hume, von dem man ſagen kann, daß er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Unterſuchung derſelben nothwendig machten, eigentlich anfing, ſchloß ſo. Der Begriff der **Urſache** iſt ein Begriff, der die **Nothwendigkeit** der Verknüpfung der Exiſtenz des Verſchiedenen, und zwar, ſo fern es verſchieden iſt, enthält, ſo: daß, wenn A geſetzt wird, ich erkenne, daß etwas davon ganz verſchiedenes, B, nothwendig auch exiſtiren müſſe. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beygelegt werden, ſo fern ſie a priori erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, daß ſie ſey, aber nicht, daß ſie ſo nothwendigerweiſe ſey. Nun iſt es, ſagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwiſchen einem Dinge und einem **anderen**, (oder einer Beſtimmung und einer anderen, ganz von ihr verſchiedenen,) wenn ſie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, a priori und als nothwendig zu erkennen. Alſo iſt der Begriff einer Urſache ſelbſt lügenhaft und betrügeriſch, und iſt, am gelindeſten davon zu reden, eine ſo fern noch zu entſchuldigende Täuſchung, da die **Gewohnheit** (eine **ſubjective** Nothwendigkeit) gewiſſe Dinge, oder ihre Beſtimmungen, öfters neben, oder nach einander ihrer Exiſtenz nach, als ſich beygeſellet, wahrzunehmen, unvermerkt für eine **objective** Nothwendigkeit in den Gegenſtänden ſelbſt eine ſolche Verknüpfung zu ſetzen, genommen, und ſo der Begriff einer Urſache erſchlichen und nicht rechtmäßig erworben iſt, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an ſich nichtige, chimäriſche, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fodert, der gar kein Object jemals correſpondiren kann. — So ward nun zuerſt in Anſehung alles Erkenntniſſes, das die Exiſtenz der Dinge betrifft, (die Mathematik blieb alſo davon noch ausgenommen,) der **Empiricismus** als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteſte **Scepticism** ſelbſt in Anſehung der ganzen Naturwiſſenſchaft (als Philoſophie). Denn wir können, nach ſolchen Grundſätzen, niemals aus gegebenen Beſtimmungen der Dinge ihrer Exiſtenz nach auf eine Folge **ſchließen**, (denn dazu würde der Begriff einer Urſache, der die Nothwendigkeit einer ſolchen Verknüpfung enthält, erfodert werden,) ſondern nur nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle, wie ſonſt, erwarten, welche Erwartung aber niemals ſicher iſt, ſie mag auch noch ſo oft eingetroffen ſeyn. Ja bey keiner Begebenheit könnte man ſagen: es **müſſe** etwas vor ihr vorhergegangen ſeyn, worauf ſie **nothwendig** folgte, d. i. ſie müſſe eine **Urſache** haben, und alſo, wenn man auch noch ſo öftere Fälle kennete, wo dergleichen vorherging, ſo daß eine Regel davon abgezogen werden konnte, ſo könnte man darum es nicht als immer und nothwendig ſich auf die Art zutragend annehmen, und ſo müſſe man dem blinden Zufalle, bey welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch ſein Recht laſſen, welches denn den Scepticism, in Anſehung der von Wirkungen zu Urſachen aufſteigenden Schlüſſe, feſt gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war ſo lange noch gut weggekommen, weil **Hume** dafür hielt, daß ihre Sätze alle analytiſch wären, d. i. von einer Beſtimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerſpruchs fortſchritten, (welches aber falſch iſt, indem ſie vielmehr alle ſynthetiſch ſind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Exiſtenz der Dinge, ſondern nur ihrer Beſtimmung a priori in einer möglichen Anſchauung zu thun hat, dennoch eben ſo gut, wie durch Cauſalbegriffe, von einer Beſtimmung A zu einer ganz verſchiedenen B, als dennoch mit jener nothwendig verknüpft, übergeht. Aber endlich muß jene wegen ihrer apodictiſchen Gewißheit ſo hochgeprieſene Wiſſenſchaft doch dem **Empirismus in Grundſätzen**, aus demſelben Grunde, warum **Hume**, an der Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Urſache, die Gewohnheit ſetzte, auch unterliegen, und ſich, unangeſehen alles ihres Stolzes, gefallen laſſen, ihre kühne, **a priori** Beyſtimmung gebietende Anſprüche herabzuſtimmen und den Beyfall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunſt der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu geſtehen, daß ſie das, was der Geometer als Grundſätze vorträgt, jederzeit auch ſo wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es ſo erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf dieſe Weiſe führt **Humen's** Empirism in Grundſätzen auch unvermeidlich auf den Scepticism, ſelbſt in Anſehung der Mathematik, folglich in allem **wiſſenſchaftlichen** theoretiſchen Gebrauche der Vernunft (denn dieſer gehört entweder zur Philoſophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bey einem ſo ſchrecklichen Umſturz, als man den Häuptern der Erkenntniß begegnen ſieht) beſſer durchkommen, und nicht vielmehr, noch unwiederbringlicher, in eben dieſe Zerſtöhrung alles Wiſſens werde verwickelt werden, mithin ein **allgemeiner** Scepticism nicht aus denſelben Grundſätzen folgen

gen müſſe, (der freylich aber nur die Gelehrten treffen würde,) das will jeden ſelbſt beurtheilen laſſen.

Was nun meine Bearbeitung in der Critik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Humiſche Zweifellehre veranlaßt ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretiſchen Vernunft im ſynthetiſchen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphyſik überhaupt nennt, befaſſete: ſo verfuhr ich, in Anſehung der den Begriff der Cauſalität betreffenden Zweifel des ſchottiſchen Philoſophen, auf folgende Art. Daß **Hume**, wenn er (wie es doch auch faſt überall geſchieht,) die Gegenſtände der Erfahrung für **Dinge an ſich ſelbſt** nahm, den Begriff der Urſache für trüglich und falſches Blendwerk erklärte, daran that er ganz recht; denn von Dingen an ſich ſelbſt und deren Beſtimmungen als ſolchen kann nicht eingeſehen werden, wie darum, weil etwas A geſetzt wird, etwas anderes B auch nothwendig geſetzt werden müſſe, und alſo konnte er eine ſolche Erkenntniß a priori von Dingen an ſich ſelbſt gar nicht einräumen. Einen empiriſchen Urſprung dieſes Begriffs konnte der ſcharfſinnige Mann noch weniger verſtatten, weil dieſer geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerſpricht, welche das Weſentliche des Begriffs der Cauſalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in ſeine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Unterſuchungen aber ergab es ſich, daß die Gegenſtände, mit denen wir es in der Erfahrung zu thun haben, keinesweges Dinge an ſich ſelbſt, ſondern blos Erſcheinungen ſind, und daß, obgleich bey Dingen an ſich ſelbſt gar nicht abzuſehen iſt, ja unmöglich iſt einzuſehen, wie, wenn A geſetzt wird, es **widerſprechend** ſeyn ſolle, B, welches von A ganz verſchieden iſt, nicht zu ſetzen, (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwiſchen A als Urſache und B als Wirkung,) es ſich doch ganz wohl denken laſſe, daß ſie als Erſcheinungen **in einer Erfahrung** auf gewiſſe Weiſe (z. B. in Anſehung der Zeitverhältniſſe) nothwendig verbunden ſeyn müſſen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu **widerſprechen**, vermittelſt deren dieſe Erfahrung möglich iſt, in welcher ſie Gegenſtände und uns allein erkennbar ſind. Und ſo fand es ſich auch in der That: ſo, daß ich den Begriff der Urſache nicht allein nach ſeiner objectiven Realität in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung beweiſen, ſondern ihn auch, als Begriff a priori, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bey ſich führt, **deduciren**, d. i. ſeine Möglichkeit aus reinem Verſtande, ohne empiriſche Quellen, darthun, und ſo, nach Wegſchaffung des Empirismus ſeines Urſprungs, die unvermeidliche Folge deſſelben, nemlich den Scepticism, zuerſt in Anſehung der Naturwiſſenſchaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denſelben Gründen

den folgenden in Anſehung der Mathematik, beider Wiſſenſchaften, die auf Gegenſtände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit den totalen Zweifel an allem, was theoretiſche Vernunft einzuſehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieſer Categorie der Cauſalität (und ſo auch aller übrigen; denn ohne ſie läßt ſich kein Erkenntniß des Exiſtirenden zu Stande bringen;) auf Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern über dieſer ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieſer Begriffe nur in Anſehung der **Gegenſtände möglicher Erfahrung** deduciren können. Aber eben dieſes, daß ich ſie auch nur in dieſem Falle gerettet habe, daß ich gewieſen habe, es laſſen ſich dadurch doch Objecte **denken**, obgleich nicht a priori beſtimmen: dieſes iſt es, was ihnen einen Platz im reinen Verſtande giebt, von dem ſie auf Objecte überhaupt (ſinnliche, oder nicht ſinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, ſo iſt es die Bedingung der **Anwendung** dieſer Categorien, und namentlich der der Cauſalität, auf Gegenſtände, nemlich die Anſchauung, welche, wo ſie nicht gegeben iſt, die Anwendung zum **Behuf der theoretiſchen Erkenntniß** des Gegenſtandes, als Noumenon, unmöglich macht, die alſo, wenn es jemand darauf wagt, (wie auch in der Critik der reinen Vernunft geſchehen,) gänzlich verwehrt wird, indeſſen, daß doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne dieſen Begriff theoretiſch im mindeſten beſtimmen und dadurch ein Erkenntniß bewirken zu können. Denn, daß dieſer Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewieſen, daß ihm ſein Sitz im reinen Verſtande bey aller Anwendung auf Gegenſtände der Sinne geſichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an ſich ſelbſt (die nicht Gegenſtände der Erfahrung ſeyn können) bezogen, keiner Beſtimmung, zur Vorſtellung **eines beſtimmten Gegenſtandes**, zum Behuf einer theoretiſchen Erkenntniß, fähig iſt, ſo konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen (vielleicht dem practiſchen) Behuf einer Beſtimmung zur Anwendung deſſelben fähig ſeyn, welches nicht ſeyn würde, wenn, nach **Hume**, dieſer Begriff der Cauſalität etwas, das überall zu denken unmöglich iſt, enthielte.

Um nun dieſe Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurückſehen, **weswegen wir nicht mit der Anwendung deſſelben auf Erfahrungsgegenſtände zufrieden ſind**, ſondern ihn auch gern von Dingen an ſich ſelbſt brauchen möchten. Denn da zeigt ſich bald, daß es nicht eine theoretiſche, ſondern practiſche Abſicht ſey, welche uns dieſes zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniß und überhaupt in Anſehung der Gegenſtände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, ſondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bey welchem zu bleiben und die Kette der Urſachen fleißig durchzuwandern wir ſo ſchon genug zu thun haben) zum Ueberſinnlichen thun und unſer Erkenntniß von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indeſſen daß immer eine unendliche Kluft zwiſchen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragſucht, als einer gründlichen Wißbegierde, Gehör gegeben hätten.

Außer dem Verhältniſſe aber, darin der **Verſtand** zu Gegenſtänden (im theoretiſchen Erkenntniſſe) ſteht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heißt, und der reine Wille, ſo fern der reine Verſtand (der in ſolchem Falle Vernunft heißt) durch die bloße Vorſtellung eines Geſetzes practiſch iſt. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerley iſt, einer reinen practiſchen Vernunft iſt im moraliſchen Geſetze a priori gleichſam durch ein Factum gegeben; denn ſo kann man eine Willensbeſtimmung nennen, die unvermeidlich iſt, ob ſie gleich nicht auf empiriſchen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber iſt der Begriff der Cauſalität ſchon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Cauſalität mit Freyheit, d. i. die nicht nach Naturgeſetzen beſtimmbar, folglich keiner empiriſchen Anſchauung, als Beweiſes ſeiner Realität, fähig iſt, dennoch aber in dem reinen practiſchen Geſetze a priori, ſeine objective Realität, doch (wie leicht einzuſehen,) nicht zum Behufe des theoretiſchen, ſondern blos practiſchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun iſt der Begriff eines Weſens, das freyen Willen hat, der Begriff einer cauſſa noumenon und daß ſich dieſer Begriff nicht ſelbſt widerſpreche, dafür iſt man ſchon dadurch geſichert, daß der Begriff einer Urſache als gänzlich vom reinen Verſtande entſprungen, zugleich auch ſeiner objectiven Realität in Anſehung der Gegenſtände überhaupt durch die Deduction geſichert, dabey ſeinem Urſprunge nach von allen ſinnlichen Bedingungen unabhängig, alſo für ſich auf Phänomene nicht eingeſchränkt, (es ſey denn, wo ein theoretiſcher beſtimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verſtandesweſen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieſer Anwendung keine Anſchauung, als die jederzeit nur ſinnlich ſeyn kann, untergelegt werden kann, ſo iſt cauſſa noumenon in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beſchaffenheit eines Weſens, ſo fern es einen reinen Willen hat, theoretiſch zu kennen; es iſt mir

Bayerische

genug, es dadurch nur als ein ſolches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Cauſalität mit dem der Freyheit (und was davon unzertrennlich iſt, mit dem moraliſchen Geſetze, als Beſtimmungsgrunde derſelben,) zu verbinden; welche Befugniß mir, vermöge des reinen, nicht empiriſchen Urſprungs des Begriffs der Urſache, allerdings zuſteht, indem ich davon keinen anderen Gebrauch, als in Beziehung auf das moraliſche Geſetz, das ſeine Realität beſtimmt, d. i. nur einen practiſchen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit **Hume'n**, dem Begriffe der Cauſalität die objective Realität im practiſchen Gebrauche nicht allein in Anſehung der Sachen an ſich ſelbſt (des Ueberſinnlichen), ſondern auch in Anſehung der Gegenſtände der Sinne genommen: ſo wäre er aller Bedeutung verluſtig und als ein theoretiſch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden; und, da von nichts ſich auch kein Gebrauch machen läßt, der practiſche Gebrauch eines **theoretiſch-nichtigen** Begriffs ganz ungereimt geweſen. Nun aber der Begriff einer empiriſch unbedingten Cauſalität theoretiſch zwar leer (ohne darauf ſich ſchickende Anſchauung), aber immer doch möglich iſt und ſich auf ein unbeſtimmt Object bezieht, ſtatt dieſes aber ihm doch an dem moraliſchen Geſetze, folglich in practiſcher Beziehung, Bedeutung gegeben wird, ſo habe ich zwar keine Anſchauung, die ihm ſeine objective theoretiſche Realität beſtimmte, aber er hat nichts deſto weniger wirkliche Anwendung, die ſich in Concreto in Geſinnungen oder Maximen darſtellen läßt, d. i. practiſche Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu ſeiner Berechtigung ſelbſt in Abſicht auf Noumenen hinreichend iſt.

Aber dieſe einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verſtandesbegriffs im Felde des Ueberſinnlichen, giebt nunmehr allen übrigen Categorien, obgleich immer nur, ſo fern ſie mit dem Beſtimmungsgrunde des reinen Willens (dem moraliſchen Geſetze) in **nothwendiger** Verbindung ſtehen, auch objective, nur keine andere als blos practiſch-anwendbare Realität, indeſſen ſie auf theoretiſche Erkenntniſſe dieſer Gegenſtände, als Einſicht der Natur derſelben durch reine Vernunft, nicht den mindeſten Einfluß hat, um dieſelbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, daß ſie immer nur auf Weſen als **Intelligenzen**, und an dieſen auch nur auf das Verhältniß der **Vernunft** zum **Willen**, mithin immer nur aufs **Practiſche** Beziehung haben und weiter hinaus ſich kein Erkenntniß derſelben anmaaßen; was aber mit ihnen in Verbindung noch ſonſt für Eigenſchaften, die zur theoretiſchen Vorſtellungsart ſolcher überſinnlichen Dinge gehören, herbeygezogen werden möchten, dieſe insgeſamt alsdenn gar nicht zum Wiſſen, ſondern nur zur Befugniß (in practiſcher Abſicht aber gar zur Nothwendigkeit) ſie anzunehmen und vorauszuſetzen gezählt werden, ſelbſt da, wo man überſinnliche Weſen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältniſſe, deſſen wir in Anſehung der ſinnlichen uns practiſch bedienen, und ſo der reinen theoretiſchen Vernunft durch die Anwendung aufs Ueberſinnliche, aber nur in practiſcher Abſicht, zum ſchwärmen ins Ueberſchwengliche nicht den mindeſten Vorſchub giebt.

Der Analytik der practiſchen Vernunft

Zweytes Hauptſtück.

Von dem

Begriffe eines Gegenſtandes

der reinen practiſchen Vernunft.

Unter einem Begriffe der practiſchen Vernunft verſtehe ich die Vorſtellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freyheit. Ein Gegenſtand der practiſchen Erkenntniß, als einer ſolchen, zu ſeyn, bedeutet alſo nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder ſein Gegentheil, wirklichgemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenſtand der **reinen** practiſchen Vernunft ſey, oder nicht, iſt nur die Unterſcheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu **wollen**, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urtheilen muß), ein gewiſſes Object wirklichwerden

den würde. Wenn das Object als der Beſtimmungsgrund unſeres Begehrungsvermögens angenommen wird, ſo muß die **phyſiſche Möglichkeit** deſſelben durch freyen Gebrauch unſerer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenſtand der practiſchen Vernunft ſey oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Geſetz a priori als der Beſtimmungsgrund der Handlung, mithin dieſe als durch reine practiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann, ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft ſey oder nicht, von der Vergleichung mit unſerem phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage iſt nur, ob wir eine Handlung, die auf die Exiſtenz eines Objects gerichtet iſt, **wollen** dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre, mithin muß die **moraliſche Möglichkeit** der Handlung vorangehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund derſelben.

Die alleinigen Objecte einer practiſchen Vernunft ſind alſo die vom **Guten** und **Böſen**. Denn durch das erſtere verſteht man einen nothwendigen Gegenſtand des Begehrungs-, durch das zweyte des Verabſcheuungsvermögens, beides aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden practiſchen Geſetze abgeleitet werden, ſondern dieſem vielmehr zum Grunde dienen ſoll, ſo kann er nur der Begriff von etwas ſeyn, deſſen Exiſtenz Luſt verheißt und ſo die Cauſalität des Subjects zur Hervorbringung deſſelben, d. i. das Begehrungsvermögen beſtimmt. Weil es nun unmöglich iſt a priori einzuſehen, welche Vorſtellung mit **Luſt**, welche hingegen mit **Unluſt** werde begleitet ſeyn, ſo käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böſe ſey. Die Eigenſchaft des Subjects, worauf in Beziehung dieſe Erfahrung allein angeſtellt werden kann, iſt das **Gefühl** der Luſt und Unluſt, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität und ſo würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut iſt, nur auf das gehen, womit die Empfindung des **Vergnügens** unmittelbar verbunden iſt, und der von dem ſchlechthin-Böſen auf das, was unmittelbar **Schmerz** erregt, allein bezogen werden müſſen. Weil aber das dem Sprachgebrauche ſchon zuwider iſt, der das **Angenehme** vom **Guten**, das **Unangenehme** vom **Böſen** unterſcheidet, und verlangt daß Gutes und Böſes jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, und nicht durch bloße Empfindung, welche ſich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einſchränkt, beurtheilt werde, gleichwol aber für ſich ſelbſt mit keiner Vorſtellung eines Objects a priori eine Luſt oder Unluſt unmittelbar verbunden werden kann, ſo würde der Philoſoph, der ſich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Luſt ſeiner practiſchen

Beurtheilung zum Grunde zu legen, **gut** nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und **Böſes**, was Urſache der Unannehmlichkeit und des Schmerzens iſt; denn die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend iſt, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Abſichten einzuſehen, (ſo daß man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem ſie jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien ſind,) ſo würden doch die practiſchen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten blos als Mittel folgten, nie etwas für ſich ſelbſt=, ſondern immer nur **irgend wozu**=Gutes zum Gegenſtande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit blos das Nützliche ſeyn, und das, wozu es nutzt, müßte allemal außerhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn dieſe nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterſchieden werden müßte, ſo würde es überall nichts unmittelbar gutes geben, ſondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm, nemlich irgend einer Annehmlichkeit, geſucht werden müſſen.

Es iſt eine alte Formel der Schulen: **nihil appetimus, niſi ſub ratione boni; nihil averſamur, niſi ſub ratione mali**; und ſie hat einen oft richtigen, aber auch der Philoſophie oft ſehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des **boni** und **mali** eine Zweydeutigkeit enthalten, daran die Einſchränkung der Sprache Schuld iſt, nach welcher ſie eines doppelten Sinnes fähig ſind und daher die practiſchen Geſetze unvermeidlich auf Schrauben ſtellen, und die Philoſophie, die im Gebrauche derſelben gar wohl der Verſchiedenheit des Begriffs bey demſelben Worte inne werden, aber doch keine beſondere Ausdrücke dafür finden kann, zu ſubtilen Diſtinctionen nöthigen, über die man ſich nachher nicht einigen kann, indem der Unterſchied durch keinen angemeſſenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte. *)

Die deutſche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu beſitzen, welche dieſe Verſchiedenheit nicht überſehen laſſen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte **bonum** benennen, hat ſie zwey ſehr verſchiedene Begriffe, und auch eben ſo verſchiedene Ausdrücke. Für **bonum** das **Gute** und das **Wohl**, für **malum** das **Böſe** und das **Uebel** (oder **Weh**): ſo daß es zwey

---

*) Ueberdem iſt der Ausdruck ſub ratione boni auch zweydeutig. Denn er kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorſtellen, ſo daß entweder die Begierde der Beſtimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Beſtimmungsgrund des Begehrens (des Willens) ſey; da denn das: ſub ratione boni, im erſteren Falle bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweyten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Wollen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehen muß.

ganz verſchiedene Beurtheilungen ſind, ob wir bey einer Handlung das **Gute** und **Böſe** derſelben, oder unſer **Wohl** und **Weh** (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt ſchon, daß obiger pſychologiſcher Satz wenigſtens noch ſehr ungewiß ſey, wenn er ſo überſetzt wird: wir begehren nichts, als in Rückſicht auf unſer **Wohl** oder **Weh**; dagegen er, wenn man ihn ſo giebt: wir wollen, nach Anweiſung der Vernunft, nichts, als nur ſo fern wir es für gut oder böſe halten, ungezweifelt gewiß und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das **Wohl** oder **Uebel** bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſeren Zuſtand der **Annehmlichkeit** oder **Unannehmlichkeit,** des Vergnügens und Schmerzens, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabſcheuen, ſo geſchieht es, nur ſo fern es auf unſere Sinnlichkeit und das Gefühl der Luſt und Unluſt, das es bewirkt, bezogen wird. Das **Gute** oder **Böſe** bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den **Willen,** ſo fern dieſer durchs **Vernunftgeſetz** beſtimmt wird, ſich etwas zu ſeinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und deſſen Vorſtellung niemals unmittelbar beſtimmt wird, ſondern ein Vermögen iſt, ſich eine Regel der Vernunft zur Bewegurſache einer Handlung (dadurch ein Object wirklichwerden kann) zu machen. Das Gute oder Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon bezogen,

zogen, und, ſollte etwas ſchlechthin (und in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böſe ſeyn, oder dafür gehalten werden, ſo würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Perſon ſelbſt, als guter oder böſer Menſch, nicht aber eine Sache ſeyn, die ſo genannt werden könnte.

Man mochte alſo immer den Stoiker auslachen, der in den heftigſten Gichtſchmerzen ausrief: Schmerz, du magſt mich noch ſo ſehr foltern, ich werde doch nie geſtehen, daß du etwas Böſes (κακον, malum) ſeyſt! er hatte doch recht. Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth ſein Geſchrey; aber daß ihm dadurch ein Böſes anhinge, hatte er gar nicht Urſache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth ſeiner Perſon nicht im mindeſten, ſondern nur den Werth ſeines Zuſtandes. Eine einzige Lüge, deren er ſich bewußt geweſen wäre, hätte ſeinen Muth niederſchlagen müſſen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlaſſung, ihn zu erheben, wenn er ſich bewußt war, daß er ſie durch keine unrechte Handlung verſchuldet und ſich dadurch ſtrafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen ſollen, muß in jedes vernünftigen Menſchen Urtheil ein Gegenſtand des Begehrungsvermögens ſeyn, und das Böſe in den Augen von jedermann ein Gegenſtand des Abſcheues; mithin bedarf es, außer dem Sinne, zu dieſer Beurtheilung noch

Vernunft. So iſt es mit der Wahrhaftigkeit im Gegenſatz mit der Lüge, ſo mit der Gerechtigkeit im Gegenſatz der Gewaltthätigkeit ꝛc. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muß. Der eine chirurgiſche Operation an ſich verrichten läßt, fühlt ſie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er, und jedermann, ſie für gut. Wenn aber jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; ſo iſt dieſes allerdings ein Uebel, aber jedermann giebt dazu ſeinen Beyfall und hält es an ſich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entſpränge; ja ſelbſt der, der ſie empfängt, muß in ſeiner Vernunft erkennen, daß ihm Recht geſchehe, weil er die Proportion zwiſchen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht ſieht.

Es kommt allerdings auf unſer Wohl und Weh in der Beurtheilung unſerer practiſchen Vernunft gar ſehr viel, und, was unſere Natur als ſinnlicher Weſen betrifft, alles auf unſere Glückſeligkeit an, wenn dieſe, wie Vernunft es vorzüglich fodert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, ſondern nach dem Einfluſſe, den dieſe Zufälligkeit auf unſere ganze Exiſtenz und die Zufriedenheit mit derſelben hat, beurtheilt wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Menſch iſt ein bedürftiges Weſen, ſo fern er zur Sinnenwelt gehört und ſo fern hat ſeine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, ſich um das Intereſſe derſelben zu bekümmern und ſich practiſche Maximen, auch in Abſicht auf die Glückſeligkeit dieſes, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er iſt doch nicht ſo ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für ſich ſelbſt ſagt, gleichgültig zu ſeyn, und dieſe blos zum Werkzeuge der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes, als Sinnenweſens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn ſie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen ſoll, was bey Thieren der Inſtinct verrichtet; ſie wäre alsdenn nur eine beſondere Manier, deren ſich die Natur bedient hätte, um den Menſchen zu demſelben Zwecke, dazu ſie Thiere beſtimmt hat, auszurüſten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu beſtimmen. Er bedarf alſo freylich, nach dieſer einmal mit ihm getroffenen Naturanſtalt, Vernunft, um ſein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat ſie überdem noch zu einem höheren Behuf, nemlich auch das, was an ſich gut oder böſe iſt, und worüber reine, ſinnlich gar nicht intereſſirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, ſondern dieſe Beurtheilung von jener gänzlich zu unterſcheiden, und ſie zur oberſten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieſer Beurtheilung des an ſich Guten und Böſen, zum Unterſchiede von dem, was nur beziehungsweiſe auf Wohl oder Uebel ſo genannt werden kann, kommt es auf folgende Puncte an. Entweder ein Vernunftprincip wird ſchon an ſich als der Beſtimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rückſicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (alſo blos durch die geſetzliche Form der Maxime,) alsdenn iſt jenes Princip practiſches Geſetz a priori, und reine Vernunft wird für ſich practiſch zu ſeyn angenommen. Das Geſetz beſtimmt alsdenn **unmittelbar** den Willen, die ihm gemäße Handlung iſt **an ſich ſelbſt gut,** ein Wille, deſſen Maxime jederzeit dieſem Geſetze gemäß iſt, iſt **ſchlechterdings, in aller Abſicht, gut,** und die **oberſte Bedingung alles Guten:** oder es geht ein Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Luſt und Unluſt vorausſetzt, mithin etwas, das **vergnügt** oder **ſchmerzt,** und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, dieſe zu vermeiden, beſtimmt die Handlungen, wie ſie beziehungsweiſe auf unſere Neigung, mithiu nur mittelbar (in Rückſicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demſelben) gut ſind, und dieſe Maximen können alsdenn niemals Geſetze, dennoch aber vernünftige, practiſche Vorſchriften heißen. Der Zweck ſelbſt, das Vergnügen, das wir ſuchen, iſt im letzteren Falle nicht ein **Gutes**, ſondern ein **Wohl**, nicht ein Begriff der Vernunft, ſondern ein empiriſcher Begriff von einem Gegenſtande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfodert wird) heißt dennoch gut, aber nicht ſchlechthin, ſondern nur in Beziehung auf unſere Sinnlichkeit, in Anſehung ihres Gefühls der Luſt und Unluſt; der Wille aber, deſſen Maxime dadurch afficirt wird, iſt nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobey reine Vernunft für ſich ſelbſt practiſch ſeyn kann.

Hier iſt nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Critik der practiſchen Vernunft zu erklären: **daß nemlich der Begriff des Guten und Böſen nicht vor dem moraliſchen Geſetze, (dem es dem Anſchein nach ſo gar zum Grunde gelegt werden müßte,) ſondern nur (wie hier auch geſchieht) nach demſelben und durch daſſelbe beſtimmt werden müſſe.** Wenn wir nemlich auch nicht wüßten, daß das Princip der Sittlichkeit ein reines a priori den Willen beſtimmendes Geſetz ſey, ſo müßten wir doch, um nicht ganz umſonſt (gratis) Grundſätze anzunehmen, es anfänglich wenigſtens **unausgemacht** laſſen, ob der Wille blos empiriſche, oder auch reine Beſtimmungsgründe a priori habe; denn es iſt wider alle Grundregeln des philoſophiſchen Verfahrens, das, worüber man allererſt entſcheiden ſoll, ſchon zum voraus als entſchieden anzunehmen. Geſetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Geſetze des Willens abzuleiten, ſo würde dieſer Begriff von einem Gegenſtande (als einem guten) zugleich dieſen, als den einigen Beſtimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieſer Begriff kein practiſches Geſetz a priori zu ſeiner Richtſchnur hatte; ſo könnte der Probirſtein des Guten oder Böſen in nichts anders, als in der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes mit unſerem Gefühle der Luſt oder Unluſt geſetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt oder Unluſt im ganzen Zuſammenhange mit allen Empfindungen meines Daſeyns, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Da nun, was dem Gefühle der Luſt gemäß ſey, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das practiſche Geſetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden ſoll, ſo würde geradezu die Möglichkeit practiſcher Geſetze a priori ausgeſchloſſen; weil man vorher nöthig zu finden meynte, einen Gegenſtand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empiriſchen Beſtimmungsgrund des Willens ausmachen müſſe. Nun aber war doch vorher nöthig zu unterſuchen, ob es nicht auch einen Beſtimmungsgrund des Willens a priori gebe (welcher niemals

mals irgendwo anders, als an einem reinen practiſchen Geſetze, und zwar ſo fern dieſes die bloße geſetzliche Form, ohne Rückſicht auf einen Gegenſtand, den Maximen vorſchreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber ſchon einen Gegenſtand nach Begriffen des Guten und Böſen zum Grunde alles practiſchen Geſetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Geſetz nur nach empiriſchen Begriffen gedacht werden konnte, ſo hatte man ſich die Möglichkeit, ein reines practiſches Geſetz auch nur zu denken, ſchon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytiſch nachgeforſcht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenſtandes, das moraliſche Geſetz, ſondern umgekehrt das moraliſche Geſetz allererſt den Begriff des Guten, ſo fern es dieſen Namen ſchlechthin verdient, beſtimme und möglich mache.

Dieſe Anmerkung, welche blos die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, iſt von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlaſſenden Grund aller Verirrungen der Philoſophen in Anſehung des oberſten Princips der Moral. Denn ſie ſuchten einen Gegenſtand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Geſetzes zu machen, (welches alsdenn nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt jenes an das Gefühl der Luſt oder Unluſt gebrachten Gegenſtandes, der Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn ſollte, anſtatt daß ſie zuerſt nach einem Geſetze hätten forſchen ſollen, das a priori und unmittelbar den Willen, und dieſem gemäß allererſt den Gegenſtand beſtimmete). Nun mochten ſie dieſen Gegenſtand der Luſt, der den oberſten Begriff des Guten abgeben ſollte, in der Glückſeligkeit, in der Vollkommenheit, im moraliſchen Geſetze, oder im Willen Gottes ſetzen, ſo war ihr Grundſatz allemal Heteronomie, ſie mußten unvermeidlich auf empiriſche Bedingungen zu einem moraliſchen Geſetze ſtoßen; weil ſie ihren Gegenſtand, als unmittelbaren Beſtimmungsgrund des Willens, nur nach ſeinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empiriſch iſt, gut oder böſe nennen konnten. Nur ein formales Geſetz, d. i. ein ſolches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Geſetzgebung zur oberſten Bedingung der Maximen vorſchreibt, kann a priori ein Beſtimmungsgrund der practiſchen Vernunft ſeyn. Die Alten verriethen indeſſen dieſen Fehler dadurch unverholen, daß ſie ihre moraliſche Unterſuchung gänzlich auf die Beſtimmung des Begriffs vom **höchſten Gut**, mithin eines Gegenſtandes ſetzten, welchen ſie nachher zum Beſtimmungsgrunde des Willens im moraliſchen Geſetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moraliſche Geſetz allererſt für ſich bewährt und als unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens gerechtfertigt iſt, dem nunmehr ſeiner Form nach a priori beſtimmten Willen als Gegenſtand vorgeſtellt werden kann, welches wir in der Dialectik der reinen practiſchen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bey denen die Frage über das höchſte Gut außer Gebrauch gekommen, zum wenigſten nur Nebenſache geworden zu ſeyn ſcheint, verſtecken obigen Fehler (wie in vielen andern Fällen) hinter unbeſtimmten Worten, indeſſen, daß man ihn gleichwol aus ihren Syſtemen hervorblicken ſieht, da er alsdenn allenthalben Heteronomie der practiſchen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein a priori allgemein gebietendes moraliſches Geſetz entſpringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Böſen, als Folgen der Willensbeſtimmung a priori, auch ein reines practiſches Princip, mithin eine Cauſalität der reinen Vernunft vorausſetzen: ſo beziehen ſie ſich, urſprünglich, nicht (etwa als Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewußtſeyn) auf Objecte, wie die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien der theoretiſchgebrauchten Vernunft, ſie ſetzen dieſe vielmehr als gegeben voraus: ſondern ſie ſind insgeſamt modi einer einzigen Categorie, nemlich der der Cauſalität, ſo fern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunftvorſtellung eines Geſetzes derſelben beſteht, welches, als Geſetz der Freyheit, die Vernunft ſich ſelbſt giebt und dadurch ſich a priori als practiſch beweiſet. Da indeſſen

ſen die Handlungen, **einerſeits** zwar unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freyheit iſt, folglich zu dem Verhalten intelligibeler Weſen, **andererſeits** aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erſcheinungen gehören, ſo werden die Beſtimmungen einer practiſchen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Categorien des Verſtandes gemäß, aber nicht in der Abſicht eines theoretiſchen Gebrauchs deſſelben, um das Mannigfaltige der (ſinnlichen) **Anſchauung** unter ein Bewußtſeyn a priori zu bringen, ſondern nur um das Mannigfaltige der **Begehrungen**, der Einheit des Bewußtſeyns einer im moraliſchen Geſetze gebietenden practiſchen Vernunft, oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen, Statt haben können.

Dieſe **Categorien der Freyheit**, denn ſo wollen wir ſie, ſtatt jener theoretiſchen Begriffe, als Categorien der Natur benennen, haben einen augenſcheinlichen Vorzug vor den letzteren, daß, da dieſe nur Gedankenformen ſind, welche nur unbeſtimmt Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anſchauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, dieſe hingegen, da ſie auf die Beſtimmung einer **freyen Willkühr** gehen, (der zwar keine Anſchauung, völlig correſpondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bey keinen Begriffen des theoretiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntnißvermögens ſtattfindet, ein reines practiſches Geſetz a priori zum Grunde liegen hat,) als practiſche Elementarbegriffe ſtatt der Form der Anſchauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft ſelbſt liegt, ſondern anderwerts, nemlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muß, die **Form eines reinen Willens** in ihr, mithin dem Denkungsvermögen ſelbſt, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geſchieht, daß, da es in allen Vorſchriften der reinen practiſchen Vernunft nur um die **Willensbeſtimmung**, nicht um die Naturbedingungen (des practiſchen Vermögens) der **Ausführung ſeiner Abſicht** zu thun iſt, die practiſchen Begriffe a priori in Beziehung auf das oberſte Princip der Freyheit ſogleich Erkenntniſſe werden und nicht auf Anſchauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus dieſem merkwürdigen Grunde, weil ſie die Wirklichkeit deſſen, worauf ſie ſich beziehen, (die Willensgeſinnung) ſelbſt hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretiſcher Begriffe iſt. Nur muß man wohl bemerken, daß dieſe Categorien nur die practiſche Vernunft überhaupt angehen, und ſo in ihrer Ordnung, von den moraliſch noch unbeſtimmten, und ſinnlich-bedingten, zu denen, die, ſinnlich-unbedingt, blos durchs moraliſche Geſetz beſtimmt ſind, fortgehen.

Tafel
der Categorien der Freyheit
in Anſehung der Begriffe
des Guten und Böſen.

1.

Der Quantität

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeynungen des Individuum).

Objectiv, nach Principien (Vorſchriften).

A priori objective ſowol als ſubjective Principien der Freyheit (Geſetze).

2.

Der Qualität

practiſche Regeln des Begehens (praeceptiuae)

practiſche Regeln des Unterlaſſens (prohibitiuae)

practiſche Regeln der Ausnahmen (exceptiuae)

3.

Der Relation

Auf die Perſönlichkeit

Auf den Zuſtand der Perſon

Wechſelſeitig einer Perſon auf den Zuſtand der anderen.

4.

Modalität

Das Erlaubte und Unerlaubte

Die Pflicht und das Pflichtwidrige

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, daß, in dieſer Tafel, die Freyheit, als eine Art von Cauſalität, die aber empiriſchen Beſtimmungsgründen nicht unterworfen iſt, in Anſehung der durch ſie möglichen Handlungen, als Erſcheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich ſich auf die Categorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indeſſen daß doch jede Categorie ſo allgemein genommen wird, daß der Beſtimmungsgrund jener Cauſalität auch außer der Sinnenwelt in der Freyheit als Eigenſchaft eines intelligibelen Weſens angenommen werden kann, bis die Categorien der Modalität den Uebergang von practiſchen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur **problematiſch**, einleiten, welche nachher durchs moraliſche Geſetz allererſt **dogmatiſch** dargeſtellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bey, weil ſie für ſich verſtändlich genug iſt. Dergleichen nach Principien abgefaßte Eintheilung iſt aller Wiſſenſchaft, ihrer Gründlichkeit ſowol als Verſtändlichkeit halber, ſehr zuträglich. So weiß man, z. B., aus obiger Tafel und der erſten Nummer derſelben ſogleich, wovon man in practiſchen Erwägungen anfangen müſſe: von den Maximen, die jeder auf ſeine Neigung gründet, den Vorſchriften, die für eine Gattung vernünftiger Weſen, ſo fern ſie in gewiſſen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Geſetze, welches für alle, unangeſehen ihrer Neigungungen, gilt, u. ſ. w. Auf dieſe Weiſe überſieht man den ganzen Plan, von dem, was man zu leiſten hat, ſo gar jede Frage der practiſchen Philoſophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen iſt.

Von der Typik
der reinen practiſchen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Böſen beſtimmen dem Willen zuerſt ein Object. Sie ſtehen ſelbſt aber unter einer practiſchen Regel der Vernunft, welche, wenn ſie reine Vernunft iſt, den Willen a priori in Anſehung ſeines Gegenſtandes beſtimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall ſey, der unter der Regel ſtehe, oder nicht, dazu gehört practiſche Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abſtracto) geſagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird. Weil aber eine practiſche Regel der reinen Vernunft **erſtlich**, als **practiſch**, die Exiſtenz eines Objects betrifft, und **zweytens**, als **practiſche Regel** der reinen Vernunft, Nothwendigkeit in Anſehung des Daſeyns der Handlung bey ſich führt, mithin practiſches Geſetz iſt, und zwar nicht Naturgeſetz, durch empiriſche Beſtimmungsgründe, ſondern ein Geſetz der Freyheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empiriſchen, (blos durch die Vorſtellung eines Geſetzes überhaupt und deſſen

Form) beſtimmbar ſeyn ſoll, alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empiriſch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig ſeyn können: ſo ſcheint es widerſinniſch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer ſo fern nur unter dem Naturgeſetze ſteht, doch die Anwendung eines Geſetzes der Freyheit auf ſich verſtatte, und auf welchen die überſinnliche Idee des Sittlichguten, das darin in concreto dargeſtellt werden ſoll, angewandt werden könne. Alſo iſt die Urtheilskraft der reinen practiſchen Vernunft eben denſelben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretiſchen, welche letztere gleichwol, aus denſelben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nemlich, da es in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs auf Anſchauungen ankam, darauf reine Verſtandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anſchauungen (obzwar nur von Gegenſtänden der Sinne) doch a priori, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denſelben betrifft, den reinen Verſtandesbegriffen a priori gemäß (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen iſt das ſittlich-Gute etwas dem Objecte nach Ueberſinnliches, für das alſo in keiner ſinnlichen Anſchauung etwas Correſpondirendes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft ſcheint daher beſonderen Schwierigkeiten unterworfen zu ſeyn, die darauf beruhen, daß ein Geſetz der Freyheit auf Handlungen, als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geſchehen, und alſo ſo fern zur Natur gehören, angewandt werden ſoll.

Allein hier eröffnet ſich doch wieder eine günſtige Ausſicht für die reine practiſche Urtheilskraft. Es iſt bey der Subſumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem **reinen practiſchen Geſetze** nicht um die Möglichkeit der **Handlung**, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Geſetze der Cauſalität, eines reinen Verſtandesbegriffs, für den ſie ein **Schema** in der ſinnlichen Anſchauung hat. Die phyſiſche Cauſalität, oder die Bedingung, unter der ſie ſtattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transſcendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber iſt es nicht um das Schema eines Falles nach Geſetzen, ſondern um das Schema (wenn dieſes Wort hier ſchicklich iſt) eines Geſetzes ſelbſt zu thun, weil die **Willensbeſtimmung** (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Geſetz allein, ohne einen anderen Beſtimmungsgrund, den Begriff der Cauſalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenige ſind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgeſetze, als Geſetze, welchem die Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, als ſolche, unterworfen ſind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verſtandesbegriff, den das Geſetz beſtimmt, den Sinnen a priori darzuſtellen,) correſpondiren. Aber dem Geſetze der Freyheit, (als einer gar nicht ſinnlich bedingten Cauſalität,) mithin auch dem Begriffe des unbedingt-Guten, kann keine Anſchauung, mithin kein Schema zum Behuf ſeiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengeſetz kein anderes, die Anwendung deſſelben auf Gegenſtände der Natur vermittelndes Erkenntnißvermögen, als den Verſtand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein **Schema** der Sinnlichkeit, ſondern ein Geſetz, aber doch ein ſolches, das an Gegenſtänden der Sinne in concreto dargeſtellt werden kann, mithin ein Naturgeſetz, aber nur ſeiner Form nach, als Geſetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieſes können wir daher den **Typus** des Sittengeſetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft iſt dieſe: Frage dich ſelbſt, ob die Handlung, die du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetze der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wäreſt, geſchehen ſollte, ſie du wol, als durch deinen Willen möglich, anſehen könnteſt. Nach dieſer Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob ſie ſittlich-gut oder böſe ſind. So ſagt man: Wie, wenn ein jeder, wo er ſeinen Vortheil zu ſchaffen glaubt, ſich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, ſich das Leben abzukürzen, ſo bald ihn ein völliger Ueberdruß deſſelben befällt, oder anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit anſähe, und du gehörteſt mit zu einer ſolchen Ordnung der Dinge, würdeſt du darin wol mit Einſtimmung deines Willens ſeyn? Nun weiß ein jeder wol: daß, wenn er ſich in Geheim Betrug erlaubt, darum eben nicht jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos iſt, nicht ſofort jedermann auch gegen ihn es ſeyn würde; daher iſt dieſe Vergleichung der Maxime ſeiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgeſetze auch nicht der Beſtimmungsgrund ſeines Willens. Aber das letztere iſt doch ein **Typus** der Beurtheilung der erſteren nach ſittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht ſo beſchaffen iſt, daß ſie an der Form eines Naturgeſetzes überhaupt die Probe hält, ſo iſt ſie ſittlich-unmöglich. So urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand; denn das Naturgeſetz liegt allen ſeinen gewöhnlichſten, ſelbſt den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es alſo jederzeit bey der Hand, nur daß er in Fällen, wo die Cauſalität aus Freyheit beurtheilt werden ſoll, jenes **Naturgeſetz** blos zum Typus eines **Geſetzes der Freyheit** macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beyſpiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bey Hand zu haben, dem Geſetze einer reinen practiſchen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verſchaffen könnte.

Es iſt alſo auch erlaubt, die **Natur der Sinnenwelt** als **Typus** einer **intelligibelen Natur** zu brauchen, ſo lange ich nur nicht die Anſchauungen, und was davon abhängig iſt, auf dieſe übertrage, ſondern blos die **Form der Geſetzmäßigkeit** überhaupt (deren Begriff auch im reinſten Vernunftgebrauche ſtattfindet, aber in keiner anderen Abſicht, als blos zum reinen practiſchen Gebrauche der Vernunft, a priori beſtimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Geſetze, als ſolche, ſind ſo fern einerley, ſie mögen ihre Beſtimmungsgründe hernehmen, woher ſie wollen.

Uebrigens, da von allem Intelligibelen ſchlechterdings nichts als (vermittelſt des moraliſchen Geſetzes) die Freyheit, und auch dieſe nur ſo fern ſie eine von jenem unzertrennliche Vorausſetzung iſt, und ferner alle intelligibele Gegenſtände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Geſetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf deſſelben Geſetzes und des Gebrauches der reinen practiſchen Vernunft, dieſe aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verſtandesform derſelben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt iſt: ſo dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, daß, was blos zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen ſelbſt gezählt werde. Dieſe alſo, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt für dem **Empirism** der practiſchen Vernunft, der die practiſchen Begriffe, des Guten und Böſen, blos in Erfahrungsfolgen (der ſogenannten Glückſeligkeit) ſetzt, obzwar dieſe und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbſtliebe beſtimmten Willens, wenn dieſer ſich ſelbſt zugleich zum allgemeinen Naturgeſetze machte, allerdings zum ganz angemeſſenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit dieſem doch nicht einerley iſt. Eben dieſelbe Typik bewahrt auch vor dem **Myſticism** der practiſchen Vernunft, welche das, was nur zum **Symbol** dienete, zum **Schema** macht, d. i. wirkliche, und doch nicht ſinnliche, Anſchauungen (eines unſichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moraliſchen Begriffe unterlegt und ins Ueberſchwengliche hinausſchweift. Dem Gebrauche der moraliſchen Begriffe iſt blos der **Rationalism** der Urtheilskraft angemeſſen, der von der ſinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für ſich denken kann, d. i. die Geſetzmäßigkeit, und in die überſinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt ſich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgeſetzes überhaupt wirklich darſtellen läßt. Indeſſen iſt die Verwahrung vor dem **Empirism** der practiſchen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, womit der **Myſticism** ſich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moraliſchen Geſetzes zuſammen verträgt und außerdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemeſſen iſt, ſeine Einbildungskraft bis zu überſinnlichen Anſchauungen anzuſpannen, mithin auf dieſer Seite die Gefahr nicht ſo allgemein iſt; da hingegen der Empirism die Sittlichkeit in Geſinnungen (worin doch, und nicht blos in Handlungen, der hohe Werth beſteht, den ſich die Menſchheit durch ſie verſchaffen kann und ſoll,) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas anderes, nemlich ein empiriſches Intereſſe, womit die Neigungen überhaupt unter ſich Verkehr treiben, ſtatt der Pflicht unterſchiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen, die, (ſie mögen einen Zuſchnitt bekommen, welchen ſie wollen,) wenn ſie zur Würde eines oberſten practiſchen Princips erhoben werden, die Menſchheit degradiren, und da ſie gleichwol der Sinnesart aller ſo günſtig ſind, aus der Urſache weit gefährlicher iſt, als alle Schwärmerey, die niemals einen daurenden Zuſtand vieler Menſchen ausmachen kann.

Drittes Hauptſtück.

Von den Triebfedern der reinen practiſchen Vernunft.

Das Weſentliche alles ſittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, **daß das moraliſche Geſetz unmittelbar den Willen beſtimme.** Geſchieht die Willensbeſtimmung zwar **gemäß** dem moraliſchen Geſetze, aber nur vermittelſt eines Gefühls, welcher

Art es auch ſey, das vorausgeſetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Beſtimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht **um des Geſetzes willen**; ſo wird die Handlung zwar **Legalität**, aber nicht **Moralität** enthalten. Wenn nun unter **Triebfeder** (elater animi) der ſubjective Beſtimmungsgrund des Willens eines Weſens verſtanden wird, deſſen Vernunft nicht, ſchon vermöge ſeiner Natur, dem objectiven Geſetze nothwendig gemäß iſt, ſo wird erſtlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beylegen könne, die Triebfeder des menſchlichen Willens aber (und des von jedem erſchaffenen vernünftigen Weſen) niemals etwas anderes, als das moraliſche Geſetz seyn könne, mithin der objective Beſtimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der ſubjectiv-hinreichende Beſtimmungsgrund der Handlung ſeyn müſſe, wenn dieſe nicht blos den **Buchſtaben** des Geſetzes, ohne den **Geiſt** *) deſſelben zu enthalten, erfüllen ſoll.

Da man alſo zum Behuf des moraliſchen Geſetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verſchaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabey die des moraliſchen Geſetzes entbehrt werden könnte, ſuchen muß, weil das al-

---

*) Man kann von jeder geſetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Geſetzes willen geſchehen iſt, ſagen: ſie ſey blos dem Buchſtaben, aber nicht dem Geiſte (der Geſinnung) nach moraliſch gut.

alles lauter Gleißnerey, ohne Beſtand, bewirken würde, und ſo gar es **bedenklich** iſt, auch nur **neben** dem moraliſchen Geſetze noch einige andere Triebfedern (als, die des Vortheils,) mitwirken zu laſſen; ſo bleibt nichts übrig, als blos ſorgfältig zu beſtimmen, auf welche Art das moraliſche Geſetz Triebfeder werde, und was, indem ſie es iſt, mit dem menſchlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Beſtimmungsgrundes auf daſſelbe vorgehe. Denn wie ein Geſetz für ſich und unmittelbar Beſtimmungsgrund des Willens ſeyn könne, (welches doch das Weſentliche aller Moralität iſt,) das iſt ein für die menſchliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerley: wie ein freyer Wille möglich ſey. Alſo werden wir nicht den Grund, woher das moraliſche Geſetz in ſich eine Triebfeder abgebe, ſondern was, ſo fern es eine ſolche iſt, ſie im Gemüthe wirkt, (beſſer zu ſagen, wirken muß,) a priori anzuzeigen haben.

Das Weſentliche aller Beſtimmung des Willens durchs ſittliche Geſetz iſt: daß er als freyer Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung ſinnlicher Antriebe, ſondern ſelbſt mit Abweiſung aller derſelben, und mit Abbruch aller Neigungen, ſo fern ſie jenem Geſetze zuwider ſeyn könnten, blos durchs Geſetz beſtimmt werde. So weit iſt alſo die Wirkung des moraliſchen Geſetzes als Triebfeder nur negativ, und als ſolche kann dieſe Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung

gung und jeder ſinnliche Antrieb iſt auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geſchieht) iſt ſelbſt Gefühl. Folglich können wir a priori einſehen, daß das moraliſche Geſetz als Beſtimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unſeren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müſſe, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den erſten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntniſſes (hier iſt es einer reinen practiſchen Vernunft) zum Gefühl der Luſt oder Unluſt beſtimmen konnten. Alle Neigungen zuſammen, (die auch wol in ein erträgliches Syſtem gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn eigene Glückſeligkeit heißt) machen die **Selbſtſucht** (ſolipſiſmus) aus. Dieſe iſt entweder die der **Selbſtliebe**, eines über alles gehenden **Wohlwollens** gegen ſich ſelbſt (Philavtia), oder die des **Wohlgefallens** an ſich ſelbſt (Arrogantia). Jene heißt beſonders **Eigenliebe**, dieſe **Eigendünkel**. Die reine practiſche Vernunft thut der Eigenliebe blos **Abbruch**, indem ſie ſolche als natürlich, und noch vor dem moraliſchen Geſetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einſtimmung mit dieſem Geſetze einſchränkt; da ſie alsdenn **vernünftige Selbſtliebe** genannt wird. Aber den Eigendünkel **ſchlägt** ſie gar **nieder**, indem alle Anſprüche der Selbſtſchätzung, die vor der Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniß ſind, indem eben die Gewißheit einer Geſinnung, die mit dieſem Geſetze übereinſtimmt, die erſte Bedingung alles Werths der Perſon iſt (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmaaßung vor derſelben falſch und geſetzwidrig iſt. Nun gehört der Hang zur Selbſtſchätzung mit zu den Neigungen, denen das moraliſche Geſetz Abbruch thut, ſo fern jene blos auf der Sittlichkeit beruht. Alſo ſchlägt das moraliſche Geſetz den Eigendünkel nieder. Da dieſes Geſetz aber doch etwas an ſich Poſitives iſt, nemlich die Form einer intellectuellen Cauſalität, d. i. der Freyheit, ſo iſt es, indem es im Gegenſatze mit dem ſubjectiven Widerſpiele, nemlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel **ſchwächt**, zugleich ein Gegenſtand der **Achtung**, und indem es ihn ſogar **niederſchlägt**, d. i. demüthigt, ein Gegenſtand der größten **Achtung**, mithin auch der Grund eines poſitiven Gefühls des nicht empiriſchen Urſprungs iſt, und a priori erkannt wird. Alſo iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieſes Gefühl iſt das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und deſſen Nothwendigkeit wir einſehen können.

Wir haben im vorigen Hauptſtücke geſehen: daß alles, was ſich als Object des Willens **vor** dem moraliſchen Geſetze darbietet, von den Beſtimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des unbedingt-Guten, durch dieſes Geſetz ſelbſt, als die oberſte Bedingung der practiſchen Vernunft, ausgeſchloſſen werde, und daß die bloße practiſche Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung beſteht, zuerſt das, was an ſich und ſchlechterdings-gut iſt, beſtimme, und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Abſicht gut iſt. Nun finden wir aber unſere Natur, als ſinnlicher Weſen ſo beſchaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenſtände der Neigung, es ſey der Hoffnung, oder Furcht) ſich zuerſt aufdringt, und unſer pathologiſch beſtimmbares Selbſt, ob es gleich durch ſeine Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung ganz untauglich iſt, dennoch gleich, als ob es unſer ganzes Selbſt ausmachte, ſeine Anſprüche vorher und als die erſten und urſprünglichen geltend zu machen beſtrebt ſey. Man kann dieſen Hang, ſich ſelbſt nach den ſubjectiven Beſtimmungsgründen ſeiner Willkühr zum objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die **Selbſtliebe** nennen, welche, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten practiſchen Princip macht, **Eigendünkel** heißen kann. Nun ſchließt das moraliſche Geſetz, welches allein wahrhaftig (nemlich in aller Abſicht) objectiv iſt, den Einfluß der Selbſtliebe auf das oberſte practiſche Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die ſubjectiven Bedingungen des erſteren als Geſetze vorſchreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unſerem Eigendünkel in unſerem

ſerem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Dasjenige, deſſen Vorſtellung, **als Beſtimmungsgrund unſeres Willens**, uns in unſerem Selbſtbewußtſeyn demüthigt, erweckt, ſo fern als es poſitiv und Beſtimmungsgrund iſt, für ſich **Achtung**. Alſo iſt das moraliſche Geſetz auch ſubjectiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbſtliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgeſammt in der Selbſtliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluß hat, ſo begreifen wir, wie es möglich iſt, a priori einzuſehen, daß das moraliſche Geſetz, indem es die Neigungen und den Hang, ſie zur oberſten practiſchen Bedingung zu machen, d. i. die Selbſtliebe, von allem Beytritte zur oberſten Geſetzgebung ausſchließt, eine Würkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerſeits blos **negativ** iſt, andererſeits und zwar in Anſehung des einſchränkenden Grundes der reinen practiſchen Vernunft **poſitiv** iſt, und wozu gar keine beſondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines practiſchen, oder moraliſchen, als vor dem moraliſchen Geſetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) iſt, ſo wie aller Einfluß auf daſſelbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, **pathologiſch**. Als Wirkung aber vom Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Urſache, nemlich das Subject der reinen practiſchen Vernunft, als oberſten Geſetzgeberin, heißt dieſes Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects, zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den poſitiven Grund derſelben das Geſetz zugleich Achtung für daſſelbe, für welches Geſetz gar kein Gefühl ſtattfindet, ſondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerſtand aus dem Wege ſchafft, die Wegräumung eines Hinderniſſes einer poſitiven Beförderung der Cauſalität gleichgeſchätzt wird. Darum kann dieſes Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moraliſche Geſetz, aus beiden Gründen zuſammen aber ein **moraliſches Gefühl** genannt werden.

Das moraliſche Geſetz alſo, ſo wie es formaler Beſtimmungsgrund der Handlung iſt, durch practiſche reine Vernunft, ſo wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Beſtimmungsgrund der Gegenſtände der Handlung unter dem Namen des Guten und Böſen, iſt, ſo iſt es auch ſubjectiver Beſtimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieſer Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluß hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluſſe des Geſetzes auf den Willen beförderlich iſt. Hier geht kein Gefühl im Subject **vorher**, das auf Moralität geſtimmt wäre. Denn das iſt unmöglich, weil alles Gefühl ſinnlich iſt; die Triebfeder der ſittlichen Geſinnung aber muß von aller ſinnlichen Bedingung frey ſeyn. Vielmehr iſt das ſinnliche Gefühl, was allen unſeren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Urſache der Beſtimmung deſſelben liegt in der reinen practiſchen Vernunft, und dieſe Empfindung kann daher, ihres Urſprunges wegen, nicht pathologiſch, ſondern muß **practiſch gewirkt** heißen; indem dadurch, daß die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes der Selbſtliebe den Einfluß, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniß der reinen practiſchen Vernunft vermindert, und die Vorſtellung des Vorzuges ihres objectiven Geſetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des erſteren relativ (in Anſehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegſchaffung des Gegengewichts, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und ſo iſt die Achtung fürs Geſetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, ſondern ſie iſt die Sittlichkeit ſelbſt, ſubjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine practiſche Vernunft dadurch, daß ſie der Selbſtliebe, im Gegenſatze mit ihr, alle Anſprüche abſchlägt, dem Geſetze, das jetzt allein Einfluß hat, Anſehen verſchafft. Hiebey iſt nun zu bemerken: daß, ſo wie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Weſens iſt, es dieſe Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit ſolcher Weſen, denen das moraliſche Geſetz Achtung auferlegt, vorausſetze, und daß einem höchſten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freyen Weſen, welchem dieſe alſo auch kein Hinderniß der practiſchen Vernunft ſeyn kann, Achtung fürs Geſetz nicht beygelegt werden könne.

Dieſes Gefühl (unter dem Namen des moraliſchen) iſt alſo lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wol gar zur Gründung des objectiven Sittengeſetzes ſelbſt, ſondern blos zur Triebfeder, um dieſes in ſich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieſes ſonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologiſchen in Vergleichung gezogen werden kann, ſchicklicher belegen? Es iſt ſo eigenthümlicher Art, daß es lediglich der Vernunft, und zwar der practiſchen reinen Vernunft, zu Gebote zu ſtehen ſcheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Perſonen, niemals auf Sachen. Die letztere können **Neigung**, und wenn es Thiere ſind (z. B. Pferde, Hunde ꝛc.), ſo gar **Liebe**, oder auch **Furcht**, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber **Achtung** in uns erwecken. Etwas, was dieſem Gefühl ſchon näher tritt, iſt **Bewunderung**, und dieſe, als Affect, das Erſtaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Größe, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geſchwindigkeit mancher Thiere, u. ſ. w. Aber alles dieſes iſt nicht Achtung. Ein Menſch kann mir auch ein Gegenſtand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, ſo gar bis zum Erſtaunen und doch darum kein Gegenſtand der Achtung ſeyn. Seine ſcherzhafte Laune, ſein Muth und Stärke, ſeine Macht, durch ſeinen Rang, den er unter anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflößen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. **Fontenelle** ſagt: **vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geiſt bückt ſich nicht**. Ich kann hinzu ſetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtſchaffenheit des Characters in einem gewiſſen Maaße, als ich mir von mir ſelbſt nicht bewußt bin, wahrnehme, **bückt ſich mein Geiſt**, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch ſo hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht überſehen zu laſſen. Warum das? Sein Beyſpiel hält mir ein Geſetz vor, das meinen Eigendünkel niederſchlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und deſſen Befolgung, mithin die **Thunlichkeit** deſſelben, ich durch die That bewieſen vor mir ſehe. Nun mag ich mir ſogar eines gleichen Grades der Rechtſchaffenheit bewußt ſeyn, und die Achtung bleibt doch. Denn, da beym Menſchen immer alles Gute mangelhaft iſt, ſo ſchlägt das Geſetz, durch ein Beyſpiel anſchaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir ſehe, deſſen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht ſo, wie mir die meinige, bekannt iſt, der mir alſo in reinerem Lichte erſcheint, einen Maaßſtab abgiebt. **Achtung** iſt ein **Tribut**, den wir dem Verdienſte nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, ſo können wir doch nicht verhüten, ſie innerlich zu empfinden.

Die Achtung iſt ſo **wenig** ein Gefühl der **Luſt**, daß man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläßt. Man ſucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Laſt derſelben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein ſolches Beyſpiel widerfährt, ſchadlos zu halten. Selbſt Verſtorbene ſind, vornehmlich wenn ihr Beyſpiel unnachahmlich ſcheint, vor dieſer Critik nicht immer geſichert. So gar das moraliſche Geſetz ſelbſt, in ſeiner **feyerlichen Majeſtät**, iſt dieſem Beſtreben, ſich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgeſetzt. Meynt man wol, daß es einer anderen Urſache zuzuſchreiben ſey, weswegen man es gern zu unſerer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und ſich aus anderen Urſachen alles ſo bemühe, um es zur beliebten Vorſchrift unſeres eigenen wohlverſtandenen Vortheils zu machen, als daß man der abſchreckenden

Achtung, die uns unſere eigene Unwürdigkeit ſo ſtrenge vorhält, los werden möge? Gleichwol iſt darin doch auch wiederum ſo **wenig Unluſt**: daß wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung practiſchen Einfluß verſtattet hat, man ſich wiederum an der Herrlichkeit dieſes Geſetzes nicht ſatt ſehen kann, und die Seele ſich in dem Maaße ſelbſt zu erheben glaubt, als ſie das heilige Geſetz über ſich und ihre gebrechliche Natur erhaben ſieht. Zwar können große Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derſelben analogiſches Gefühl, bewirken, es iſt auch ganz anſtändig es ihnen zu widmen, und da ſcheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerley ſey. Allein, wenn man näher zuſieht, ſo wird man bemerken, daß, da es immer ungewiß bleibt, wie viel das angebohrne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiß an der Geſchicklichkeit Theil habe, ſo ſtellt uns die Vernunft die letztere muthmaßlich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienſt vor, welches unſeren Eigendünkel merklich herabſtimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines ſolchen Beyſpiels, in der Art, wie es uns angemeſſen iſt, auferlegt. Sie iſt alſo nicht bloße Bewunderung, dieſe Achtung, die wir einer ſolchen Perſon (eigentlich dem Geſetze, was uns ſein Beyſpiel vorhält,) beweiſen; welches ſich auch dadurch beſtätigt, daß der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Characters eines ſolchen Mannes (wie etwa Voltaire,) ſonſt woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber ſie noch immer wenigſtens im Geſichtspuncte ſeiner Talente fühlt, weil er ſelbſt in einem Geſchäfte und Berufe verwickelt iſt, welches die Nachahmung deſſelben ihm gewiſſermaaßen zum Geſetze macht.

Achtung fürs moraliſche Geſetz iſt alſo die einzige und zugleich unbezweifelte moraliſche Triebfeder, ſo wie dieſes Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus dieſem Grunde gerichtet iſt. Zuerſt beſtimmt das moraliſche Geſetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freyheit, deren Cauſalität blos durchs Geſetz beſtimmbar iſt, beſteht aber eben darin, daß ſie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Perſon ſelbſt auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Geſetzes einſchränkt. Dieſe Einſchränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unluſt hervor, die aus dem moraliſchen Geſetze a priori erkannt werden kann. Da ſie aber blos ſo fern eine **negative** Wirkung iſt, die, als aus dem Einfluſſe einer reinen practiſchen Vernunft entſprungen, vornemlich der Thätigkeit des Subjects, ſo fern Neigungen die Beſtimmungsgründe deſſelben ſind, mithin der Meynung ſeines perſönlichen Werths Abbruch thut, (der ohne Einſtimmung mit dem moraliſchen Geſetze auf nichts herabgeſetzt wird,) ſo iſt die Wirkung dieſes Geſetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir alſo zwar a priori einſehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen practiſchen Geſetzes als Triebfeder, ſondern nur den Widerſtand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber daſſelbe Geſetz doch objectiv, d. i. in der Vorſtellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Beſtimmungsgrund des Willens iſt, folglich dieſe Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Geſetzes ſtattfindet, ſo iſt die Herabſetzung der Anſprüche der moraliſchen Selbſtſchätzung, d. i. die Demüthigung auf der ſinnlichen Seite, eine Erhebung der moraliſchen, d. i. der practiſchen Schätzung des Geſetzes ſelbſt, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung für's Geſetz, alſo auch ein, ſeiner intellectuellen Urſache nach, poſitives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hinderniſſe einer Thätigkeit iſt Beförderung dieſer Thätigkeit ſelbſt. Die Anerkennung des moraliſchen Geſetzes aber iſt das Bewußtſeyn einer Thätigkeit der practiſchen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil ſubjective Urſachen (pathologiſche) ſie hindern. Alſo muß die Achtung fürs moraliſche Geſetz auch als poſitive aber indirecte Wirkung deſſelben aufs Gefühl, ſo fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels ſchwächt, mithin als ſubjectiver Grund der Thätigkeit

d. i. als **Triebfeder** zu Befolgung deſſelben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angeſehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entſpringt der eines **Intereſſe**; welches niemals einem Weſen, als was Vernunft hat, beygelegt wird, und eine **Triebfeder** des Willens bedeutet, ſo fern ſie **durch Vernunft vorgeſtellt** wird. Da das Geſetz ſelbſt in einem moraliſch-guten Willen die Triebfeder ſeyn muß, ſo iſt das **moraliſche Intereſſe** ein reines ſinnenfreyes Intereſſe der bloßen practiſchen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Intereſſe gründet ſich auch der einer **Maxime**. Dieſe iſt alſo nur alsdenn moraliſch ächt, wenn ſie auf dem bloßen Intereſſe, das man an der Befolgung des Geſetzes nimmt, braucht. Alle drey Begriffe aber, der einer **Triebfeder**, eines **Intereſſe** und einer **Maxime**, können nur auf endliche Weſen angewandt werden. Denn ſie ſetzen insgeſamt eine Eingeſchränktheit der Natur eines Weſens voraus, da die ſubjective Beſchaffenheit ſeiner Willkühr mit dem objectiven Geſetze einer practiſchen Vernunft nicht von ſelbſt übereinſtimmt; ein Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derſelben entgegenſteht. Auf den göttlichen Willen können ſie alſo nicht angewandt werden.

Es liegt ſo etwas beſonderes in der grenzenloſen Hochſchätzung des reinen, von allem Vortheil entblößten,

ten, moraliſchen Geſetzes, ſo wie es practiſche Vernunft uns zur Befolgung vorſtellt, deren Stimme auch den kühnſten Frevler zittern macht, und ihn nöthigt ſich vor ſeinem Anblicke zu verbergen: daß man ſich nicht wundern darf, dieſen Einfluß einer blos intellectuellen Idee aufs Gefühl für ſpeculative Vernunft unergründlich zu finden, und ſich damit begnügen zu müſſen, daß man a priori doch noch ſo viel einſehen kann; ein ſolches Gefühl ſey unzertrennlich mit der Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes in jedem endlichen vernünftigen Weſen verbunden. Wäre dieſes Gefühl der Achtung pathologiſch und alſo ein auf dem inneren **Sinne** gegründetes Gefühl der Luſt, ſo würde es vergeblich ſeyn, eine Verbindung derſelben mit irgend einer Idee a priori zu entdecken. Nun aber iſt ein Gefühl, was blos aufs Practiſche geht, und zwar der Vorſtellung eines Geſetzes lediglich ſeiner Form nach, nicht irgend eines Objects deſſelben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein **Intereſſe** an der Befolgung deſſelben hervorbringt, welches wir das **moraliſche** nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein ſolches Intereſſe am Geſetze zu nehmen (oder die Achtung für's moraliſche Geſetz ſelbſt) eigentlich **das moraliſche Gefühl** iſt.

Das Bewußtſeyn einer **freyen** Unterwerfung des Willens unter das Geſetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, iſt nun die Achtung für's Geſetz. Das Geſetz, was dieſe Achtung fodert und auch einflößt, iſt, wie man ſieht, kein anderes, als das moraliſche (denn kein anderes ſchließt alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einfluſſes auf den Willen aus). Die Handlung, die nach dieſem Geſetze, mit Ausſchließung aller Beſtimmungsgründe aus Neigung, objectiv practiſch iſt, heißt **Pflicht**, welche, um dieſer Ausſchließung willen, in ihrem Begriffe practiſche **Nöthigung**, d. i. Beſtimmung zu Handlungen, ſo **ungerne**, wie ſie auch geſchehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewußtſeyn dieſer Nöthigung entſpringt, iſt nicht pathologiſch, als ein ſolches, was von einem Gegenſtande der Sinne gewirkt würde, ſondern allein practiſch, d. i. durch eine vorhergehende (objective) Willensbeſtimmung und Cauſalität der Vernunft, möglich. Es enthält alſo, als **Unterwerfung** unter ein Geſetz, d. i. als Gebot, (welches für das ſinnlich-afficirte Subject Zwang ankündigt,) keine Luſt, ſondern, ſo fern, vielmehr Unluſt an der Handlung in ſich. Dagegen aber, da dieſer Zwang blos durch Geſetzgebung der **eigenen** Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch **Erhebung**, und die ſubjective Wirkung aufs Gefühl, ſo fern davon reine practiſche Vernunft die alleinige Urſache iſt, kann alſo blos **Selbſtbilligung** in Anſehung der letzteren heißen, indem man ſich dazu ohne alles Intereſſe, blos durchs Geſetz beſtimmt erkennt, und ſich nunmehro eines ganz anderen, dadurch ſubjectiv hervorgebrachten, Intereſſe, welches rein practiſch und **frey** iſt, bewußt wird, welches an einer pflichtmäßigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig iſt, ſondern die Vernunft durchs practiſche Geſetz ſchlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Namen, nemlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fodert alſo an der Handlung, **objectiv**, Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, an der Maxime derſelben aber, ſubjectiv, Achtung fürs Geſetz, als die alleinige Beſtimmungsart des Willens durch daſſelbe. Und darauf beruht der Unterſchied zwiſchen dem Bewußtſeyn, **pflichtmäßig** und **aus Pflicht**, d. i. aus Achtung für's Geſetz, gehandelt zu haben, davon das erſtere (die Legalität) auch möglich iſt, wenn Neigungen blos die Beſtimmungsgründe des Willens geweſen wären, das zweyte aber, (die **Moralität**,) der moraliſche Werth, lediglich darin geſetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Geſetzes willen geſchehe. *)

Es

---

*) Wenn man den Begriff der Achtung für Perſonen, ſo wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, ſo wird man gewahr, daß ſie immer auf dem Bewußtſeyn einer Pflicht beruhe, die

uns

Es iſt von der größten Wichtigkeit in allen moraliſchen Beurtheilungen auf das ſubjective Princip aller Maximen mit der äußerſten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derſelben **aus Pflicht** und aus Achtung fürs Geſetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen ſollen, geſetzt werde. Für Menſchen und alle erſchaffene vernünftige Weſen iſt die moraliſche Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von ſelbſt ſchon beliebte, oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzuſtellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, daß ohne Achtung fürs Geſetz, welche mit Furcht oder wenigſtens Beſorgniß vor Uebertretung verbunden iſt, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von ſelbſt, gleichſam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinſtimmung des Willens mit dem reinen Sittengeſetze, (welches alſo, da wir niemals verſucht werden können, ihm

untreu

---

uns ein Beyſpiel vorhält, und daß alſo Achtung niemals einen andern als moraliſchen Grund haben könne, und es ſehr gut, ſo gar in pſychologiſcher Abſicht zur Menſchenkenntniß ſehr nützlich ſey, allerwerts, wo wir dieſen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, daher aber oft vorkommende Rückſicht, die der Menſch in ſeinen Beurtheilungen aufs moraliſche Geſetz nimmt, Acht zu haben.

untreu zu werden, wol endlich gar aufhören könnte für uns Gebot zu ſeyn,) jemals in den Beſitz einer **Heiligkeit** des Willens kommen könnten.

Das moraliſche Geſetz iſt nemlich für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der **Heiligkeit**, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Weſens aber ein Geſetz der **Pflicht**, der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen deſſelben durch **Achtung** für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für ſeine Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muß zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn ſonſt kann zwar die Handlung, wie das Geſetz ſie vorſchreibt, ausfallen, aber, da ſie zwar pflichtmäßig iſt, aber nicht aus Pflicht geſchieht, ſo iſt die Geſinnung dazu nicht moraliſch, auf die es doch in dieſer Geſetzgebung eigentlich ankömmt.

Es iſt ſehr ſchön, aus Liebe zu Menſchen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu ſeyn, aber das iſt noch nicht die ächte moraliſche Maxime unſers Verhaltens, die unſerm Standpuncte, unter vernünftigen Weſen, **als Menſchen**, angemeſſen iſt, wenn wir uns anmaaßen, gleichſam als Volontaire, uns mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzuſetzen, und uns, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Luſt das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir ſtehen unter einer **Diſciplin** der Vernunft, und müſſen in allen unſeren Maximen der Unterwürfigkeit unter derſelben nicht vergeſſen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Anſehen des Geſetzes (ob es gleich unſere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Beſtimmungsgrund unſeres Willens, wenn gleich dem Geſetze gemäß, doch worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und in der Achtung für dieſes Geſetz ſetzten. Pflicht und Schuldigkeit ſind die Benennungen, die wir allein unſerem Verhältniſſe zum moraliſchen Geſetze geben müſſen. Wir ſind zwar Geſetzgebende Glieder eines durch Freyheit möglichen, durch practiſche Vernunft uns zur Achtung vorgeſtellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt deſſelben, und die Verkennung unſerer niederen Stufe, als Geſchöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Anſehen des heiligen Geſetzes, iſt ſchon eine Abtrünnigkeit von demſelben, dem Geiſte nach, wenn gleich der Buchſtabe deſſelben erfüllt würde.

Hiemit ſtimmt aber die Möglichkeit eines ſolchen Gebots, als: **Liebe Gott über alles und deinen Nächſten als dich ſelbſt** *), ganz wohl zuſammen. Denn

---

*) Mit dieſem Geſetze macht das Princip der eigenen Glückſeligkeit, welches einige zum oberſten Grundſatze der Sittlichkeit machen wol-

es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Geſetz, das **Liebe befiehlt**, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl, ſich dieſe zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologiſche Liebe) iſt unmöglich; denn er iſt kein Gegenſtand der Sinne. Eben dieſelbe gegen Menſchen iſt zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es ſteht in keines Menſchen Vermögen, jemanden blos auf Befehl zu lieben. Alſo iſt es blos die **practiſche Liebe**, die in jenem Kern aller Geſetze verſtanden wird. Gott lieben, heißt in dieſer Bedeutung, ſeine Gebote **gerne** thun; den Nächſten lieben, heißt, alle Pflicht gegen ihn **gerne** ausüben. Das Gebot aber, das dieſes zur Regel macht, kann auch nicht dieſe Geſinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu **haben**, ſondern blos darnach zu **ſtreben** gebieten. Denn ein Gebot, daß man etwas gerne thun ſoll, iſt in ſich widerſprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, ſchon von ſelbſt wiſſen, wenn wir uns überdem auch bewußt wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, ſondern nur aus Achtung fürs Geſetz, ein Gebot, welches dieſe Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Geſinnung zuwider

---

wollen, einen ſeltſamen Contraſt: Dieſes würde ſo lauten: Liebe dich ſelbſt über alles, Gott aber und deinen Nächſten um dein ſelbſt willen.

der wirken würde. Jenes Geſetz aller Geſetze ſtellt alſo, wie alle moraliſche Vorſchrift des Evangelii, die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, ſo wie ſie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geſchöpfe erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu näheren, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progreſſus, gleich zu werden ſtreben ſollen. Könnte nemlich ein vernünftig Geſchöpf jemals dahin kommen, alle moraliſche Geſetze völlig **gerne** zu thun, ſo würde das ſo viel bedeuten, als, es fände ſich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Ueberwindung einer ſolchen koſtet dem Subject immer Aufopferung, bedarf alſo Selbſtzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem was man nicht ganz gern thut. Zu dieſer Stufe der moraliſchen Geſinnung aber kann es ein Geſchöpf niemals bringen. Denn da es ein Geſchöpf, mithin in Anſehung deſſen, was er zur gänzlichen Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande fodert, immer abhängig iſt, ſo kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frey ſeyn, die, weil ſie auf phyſiſchen Urſachen beruhen, mit dem moraliſchen Geſetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von ſelbſt ſtimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rückſicht auf dieſelbe, die Geſinnung ſeiner Maximen auf moraliſche Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, ſondern auf Achtung, welche die Befolgung des Geſetzes, obgleich ſie ungerne geſchähe, **fodert**, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Geſetz beſorgt, zu gründen, gleichwol aber dieſe letztere, nemlich die bloße Liebe zum Geſetze (da es alsdenn aufhören würde **Gebot** zu ſeyn, und Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit übergienge, aufhören würde **Tugend** zu ſeyn) ſich zum beſtändigen, obgleich unerreichbaren Ziele ſeiner Beſtrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochſchätzen, aber doch (wegen des Bewußtſeyns unſerer Schwächen) ſcheuen, verwandelt ſich, durch die mehrere Leichtigkeit ihm Gnüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigſtens würde es die Vollendung einer dem Geſetze gewidmeten Geſinnung ſeyn, wenn es jemals einem Geſchöpfe möglich wäre ſie zu erreichen.

Dieſe Betrachtung iſt hier nicht ſo wohl dahin abgezweckt, das angeführte evangeliſche Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der **Religionsſchwärmerey** in Anſehung der Liebe Gottes, ſondern die ſittliche Geſinnung, auch unmittelbar in Anſehung der Pflichten gegen Menſchen, genau zu beſtimmen, und einer **blos moraliſchen** Schwärmerey, welche viel Köpfe anſteckt, zu ſteuren, oder, wo möglich, vorzubeugen. Die ſittliche Stufe, worauf der Menſch (aller unſerer Einſicht nach auch jedes vernünftige Geſchöpf) ſteht, iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Die Geſinnung, die ihm, dieſes zu befolgen, obliegt, iſt, es aus Pflicht, nicht aus freywilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von ſelbſt gern unternommener Beſtrebung zu befolgen, und ſein moraliſcher Zuſtand, darin er jedesmal ſeyn kann, iſt **Tugend**, d. i. moraliſche Geſinnung **im Kampfe**, und nicht **Heiligkeit im** vermeinten **Beſitze** einer völligen **Reinigkeit** der Geſinnungen des Willens. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerey und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und großmüthiger ſtimmt, dadurch man ſie in den Wahn verſetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Geſetz, deſſen Joch (das gleichwol, weil es uns Vernunft ſelbſt auferlegt, ſanft iſt,) ſie, wenn gleich ungern, tragen **müßten**, was den Beſtimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches ſie immer noch demüthigt, indem ſie es befolgen (ihm **gehorchen**), ſondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, ſondern als baarer Verdienſt von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, daß ſie durch Nachahmung ſolcher Thaten, nemlich aus ſolchem Princip, nicht im mindeſten dem Geiſte des Geſetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Geſetze ſich unterwerfenden Geſinnung, nicht in der Geſetzmäßigkeit der Handlung, (das Princip möge ſeyn, welches auch wolle,) beſteht, und die Triebfeder **pathologiſch** (in der Sympathie oder auch Philavtie), nicht moraliſch (im Geſetze) ſetzen, ſo bringen ſie auf dieſe Art eine windige, überfliegende, phantaſtiſche Denkungsart hervor, ſich mit einer freywilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig ſey, zu ſchmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche ſie doch eher denken ſollten, als an Verdienſt, zu vergeſſen. Es laſſen ſich wol Handlungen anderer, die mit großer Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geſchehen ſind, unter dem Namen **edler** und **erhabener** Thaten preiſen, und doch auch nur ſo fern Spuren da ſind, welche vermuthen laſſen, daß ſie ganz aus Achtung für ſeine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind. Will man jemanden aber ſie als Beyſpiele der Nachfolge vorſtellen, ſo muß durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moraliſche Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: dieſe ernſte, heilige Vorſchrift, die es nicht unſerer eitelen Selbſtliebe überläßt, mit pathologiſchen Antrieben (ſo fern ſie der Moralität analogiſch ſind) zu tändeln, und uns auf **verdienſtlichen** Werth was zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachſuchen, ſo werden wir zu allen Handlungen, die anpreiſungswürdig ſind, ſchon ein Geſetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unſer Belieben ankommen läßt, was unſerem Hange gefällig ſeyn möchte. Das iſt die einzige Darſtellungsart, welche die Seele moraliſch bildet, weil ſie allein feſter und genau beſtimmter Grundſätze fähig iſt.

Wenn **Schwärmerey** in der allergemeinſten Bedeutung eine nach Grundſätzen unternommene Ueberſchreitung der Grenzen der menſchlichen Vernunft iſt, **ſo iſt moraliſche Schwärmerey** dieſe Ueberſchreitung der Grenzen, die die practiſche reine Vernunft der Menſchheit ſetzt, dadurch ſie verbietet den ſubjectiven Beſtimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moraliſche Triebfeder derſelben, irgend worin anders, als im Geſetze ſelbſt, und die Geſinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwerts, als in der Achtung für dies Geſetz, zu ſetzen, mithin den alle **Arroganz** ſowol als eitele **Philavtie** niederſchlagenden Gedanken von Pflicht zum oberſten **Lebensprincip** aller Moralität im Menſchen zu machen gebietet.

Wenn dem alſo iſt, ſo haben nicht allein Romanſchreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob ſie gleich noch ſo ſehr wider Empfindeley eifern), ſondern bisweilen ſelbſt Philoſophen, ja die ſtrengſten unter allen, die Stoiker, **moraliſche Schwärmerey**, ſtatt nüchterner, aber weiſer Diſciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerey der letzteren mehr heroiſch, der erſteren von ſchaaler und ſchmelzender Beſchaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moraliſchen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachſagen: daß es zuerſt, durch die Reinigkeit des moraliſchen Princips, zugleich aber durch die Angemeſſenheit deſſelben

ben mit den Schranken endlicher Weſen, alles Wohlverhalten des Menſchen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die ſie nicht unter moraliſchen geträumten Vollkommenheiten ſchwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel ſowol als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbſterkenntniß) geſetzt habe.

Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einſchmeichelung bey ſich führt, in dir faſſeſt, ſondern Unterwerfung verlangſt, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und ſchreckte, um den Willen zu bewegen, ſondern blos ein Geſetz aufſtellſt, welches von ſelbſt im Gemüthe Eingang findet, und doch ſich ſelbſt wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verſtummen, wenn ſie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches iſt der deiner würdige Urſprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtſchaft mit Neigungen ſtolz ausſchlägt, und von welcher Wurzel abzuſtammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werths iſt, den ſich Menſchen allein ſelbſt geben können?

Es kann nichts Minderes ſeyn, als was den Menſchen über ſich ſelbſt (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch-beſtimmbare Daſeyn des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein ſolchen unbedingten practiſchen Geſetzen, als das moraliſche, angemeſſen iſt,) unter ſich hat. Es iſt nichts anders als die **Perſönlichkeit**, d. i. die Freyheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Weſens betrachtet, welches eigenthümlichen, nemlich von ſeiner eigenen Vernunft gegebenen reinen practiſchen Geſetzen die Perſon alſo, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Perſönlichkeit unterworfen iſt, ſo fern ſie zugleich zur intelligibelen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern iſt, wenn der Menſch, als zu beiden Welten gehörig, ſein eigenes Weſen, in Beziehung auf ſeine zweyte und höchſte Beſtimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Geſetze derſelben mit der höchſten Achtung betrachten muß.

Auf dieſen Urſprung gründen ſich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenſtände nach moraliſchen Ideen bezeichnen. Das moraliſche Geſetz iſt **heilig** (unverletzlich). Der Menſch iſt zwar unheilig genug, aber die **Menſchheit** in ſeiner Perſon muß ihm heilig ſeyn. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch **blos als Mittel** gebraucht werden; nur der Menſch, und mit ihm jedes vernünftige Geſchöpf, iſt

Zweck an ſich ſelbſt. Er iſt nemlich das Subject des moraliſchen Geſetzes, welches heilig iſt, vermöge der Avtonomie ſeiner Freyheit. Eben um dieſer willen, iſt jeder Wille, ſelbſt jeder Perſon ihr eigener, auf ſie ſelbſt gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einſtimmung mit der Avtonomie des vernünftigen Weſens eingeſchränkt, es nemlich keiner Abſicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Geſetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects ſelbſt entſpringen könnte, möglich iſt; alſo dieſes niemals blos als Mittel, ſondern zugleich ſelbſt als Zweck zu gebrauchen. Dieſe Bedingung legen wir mit Recht ſogar dem göttlichen Willen, in Anſehung der vernünftigen Weſen in der Welt, als ſeiner Geſchöpfe, bey, indem ſie auf der Perſönlichkeit derſelben beruht, dadurch allein ſie Zwecke an ſich ſelbſt ſind.

Dieſe Achtung erweckende Idee der Perſönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unſerer Natur (ihrer Beſtimmung nach) vor Augen ſtellt, indem ſie uns zugleich den Mangel der Angemeſſenheit unſeres Verhaltens in Anſehung derſelben bemerken läßt, und dadurch den Eigendünkel niederſchlägt, iſt ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, daß er eine ſonſt unſchädliche Lüge, dadurch er ſich entweder ſelbſt, aus einem verdrießlichen Handel ziehen, oder wol gar einem geliebten und verdienſtvollen Freunde Nutzen ſchaffen konnte, blos darum unterließ, um ſich in Geheim in ſeinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtſchaffenen Mann im größten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er ſich nur hätte über die Pflicht wegſetzen können, noch das Bewußtſeyn aufrecht, daß er die Menſchheit in ſeiner Perſon doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er ſich nicht vor ſich ſelbſt zu ſchämen und den inneren Anblick der Selbſtprüfung zu ſcheuen Urſache habe? Dieſer Troſt iſt nicht Glückſeligkeit, auch nicht der mindeſte Theil derſelben. Denn niemand wird ſich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in ſolchen Umſtänden wünſchen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in ſeinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu ſeyn. Dieſe innere Beruhigung iſt alſo blos negativ, in Anſehung alles deſſen, was das Leben angenehm machen mag; nemlich ſie iſt die Abhaltung der Gefahr, im perſönlichen Werthe zu ſinken, nachdem der ſeines Zuſtandes von ihm ſchon gänzlich aufgegeben worden. Sie iſt die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegenſetzung, das Leben vielmehr, mit aller ſeiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindeſten Geſchmack findet.

So iſt die ächte Triebfeder der reinen practiſchen Vernunft beſchaffen; ſie iſt keine andere, als das reine moraliſche Geſetz ſelber, ſo fern es uns die Erhabenheit unſerer eigenen überſinnlichen Exiſtenz ſpüren läßt, und ſubjectiv, in Menſchen, die ſich zugleich ihres ſinnlichen Daſeyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer ſo fern ſehr pathologiſch afficirten Natur bewußt ſind, Achtung für ihre höhere Beſtimmung wirkt. Nun laſſen ſich mit dieſer Triebfeder gar wohl ſo viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, daß auch um dieſer willen allein ſchon die klügſte Wahl eines vernünftigen und über das größte Wohl des Lebens nachdenkenden **Epicuräers** ſich für das ſittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathſam ſeyn, dieſe Ausſicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener oberſten und ſchon für ſich allein hinlänglich-beſtimmenden Bewegurſache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laſter auf der Gegenſeite vorzuſpiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindeſten Theile nach, zu ſetzen, wenn von Pflicht die Rede iſt. Denn das würde ſo viel ſeyn, als die moraliſche Geſinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu ſchaffen; ſie hat ihr eigenthümliches Geſetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beide noch ſo ſehr zuſammenſchütteln wollte, um ſie vermiſcht, gleichſam als Arzeneymittel, der kranken Seele zuzureichen, ſo ſcheiden ſie ſich doch alsbald von ſelbſt, und, thun ſie es nicht, ſo wirkt das erſte gar nicht, wenn aber auch das phyſiſche Leben hiebey einige Kraft gewönne, ſo würde doch das moraliſche ohne Rettung dahin ſchwinden.

Critiſche Beleuchtung
der Analytik
der reinen practiſchen Vernunft.

Ich verſtehe unter der critiſchen Beleuchtung einer Wiſſenſchaft, oder eines Abſchnitts derſelben, der für ſich ein Syſtem ausmacht, die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere ſyſtematiſche Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem anderen Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnißvermögen zum Grunde hat. Nun hat practiſche Vernunft mit der ſpeculativen ſo fern einerley Erkenntnißvermögen zum Grunde, als beide **reine Vernunft** ſind. Alſo wird der Unterſchied der ſyſtematiſchen Form der einen, von der anderen, durch Vergleichung beider beſtimmt und Grund davon angegeben werden müſſen.

Die Analytik der reinen theoretiſchen Vernunft hatte es mit dem Erkenntniſſe der Gegenſtände, die dem

Verſtande gegeben werden mögen, zu thun, und mußte alſo von der **Anſchauung**, mithin (weil dieſe jederzeit ſinnlich iſt,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererſt zu Begriffen (der Gegenſtände dieſer Anſchauung) fortſchreiten, und durfte, nur nach beider Voranſchickung, mit **Grundſätzen** endigen. Dagegen, weil practiſche Vernunft es nicht mit Gegenſtänden, ſie zu **erkennen**, ſondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniß derſelben gemäß) **wirklich zu machen**, d. i. es mit einem **Willen** zu thun hat, welcher eine Cauſalität iſt, ſo fern Vernunft den Beſtimmungsgrund derſelben enthält, da ſie folglich kein Object der Anſchauung, ſondern (weil der Begriff der Cauſalität jederzeit die Beziehung auf ein Geſetz enthält, welches die Exiſtenz des Mannigfaltigen im Verhältniſſe zu einander beſtimmt,) als practiſche Vernunft, **nur ein Geſetz** derſelben anzugeben hat: ſo muß eine Critik der Analytik derſelben, ſo fern ſie eine practiſche Vernunft ſeyn ſoll, (welches die eigentliche Aufgabe iſt,) von der **Möglichkeit practiſcher Grundſätze** *a priori* anfangen. Von da konnte ſie allein zu **Begriffen** der Gegenſtände einer practiſchen Vernunft, nemlich denen des ſchlechthin-Guten und Böſen fortgehen, um ſie jenen Grundſätzen gemäß allererſt zu geben, (denn dieſe ſind vor jenen Principien als Gutes und Böſes durch gar kein Erkenntnißvermögen zu geben möglich,) und nur alsdenn konnte allererſt das letzte Hauptſtück, nemlich das von dem Verhältniſſe der reinen practiſchen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einfluſſe auf dieſelbe, d. i. vom **moraliſchen Gefühle**, den Theil beſchließen. So theilete denn die Analytik der practiſchen reinen Vernunft ganz analogiſch mit der theoretiſchen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretiſchen reinen Vernunft wurde in transſcendentale Aeſthetik und transſcendentale Logik eingetheilt, die der practiſchen umgekehrt in Logik und Aeſthetik der reinen practiſchen Vernunft, (wenn es mir erlaubt iſt, dieſe ſonſt gar nicht angemeſſene Benennungen, blos der Analogie wegen, hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundſätze, hier in die der Grundſätze und Begriffe. Die Aeſthetik hatte dort noch zwey Theile, wegen der doppelten Art einer ſinnlichen Anſchauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anſchauungsfähigkeit, ſondern blos als Gefühl (das ein ſubjectiver Grund des Begehrens ſeyn kann,) betrachtet, und in Anſehung deſſen verſtattet die reine practiſche Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch, daß dieſe Eintheilung in zwey Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich (ſo wie man wol im Anfange durch das Beyſpiel der erſteren verleitet werden konnte, zu verſuchen) hier vorgenommen wurde, davon läßt ſich auch der Grund gar wohl einſehen.

Denn weil es **reine Vernunft** iſt, die hier in ihrem practiſchen Gebrauche, mithin von Grundſätzen a priori und nicht von empiriſchen Beſtimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: ſo wird die Eintheilung der Analytik der r. pr. V. der eines Vernunftſchluſſes ähnlich ausfallen müſſen, nemlich vom Allgemeinen im **Oberſatze** (dem moraliſchen Princip), durch eine im **Unterſatze** vorgenommene Subſumtion möglicher Handlungen (als guter oder böſer) unter jenen, zu dem **Schlußſatze**, nemlich der ſubjectiven Willensbeſtimmung (einem Intereſſe an dem practiſch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der ſich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden ſolche Vergleichungen Vergnügen machen; denn ſie veranlaſſen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinſt bis zur Einſicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretiſchen ſowol als practiſchen) bringen, und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniß der menſchlichen Vernunft iſt, die nur in einer vollſtändig ſyſtematiſchen Einheit ihrer Erkenntniſſe völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniß, die wir von einer reinen practiſchen Vernunft, und durch dieſelbe, haben können, ſo wie ihn die Analytik derſelben darlegt, ſo finden ſich, bey einer merkwürdigen Analogie zwiſchen ihr und der theoretiſchen, nicht weniger merkwürdige Unterſchiede. In Anſehung der theoretiſchen könnte das **Vermögen eines reinen Vernunfterkenntniſſes** *a priori* durch Beyſpiele aus Wiſſenſchaften, (bey denen man, da ſie ihre Principien auf ſo mancherley Art durch methodiſchen Gebrauch auf die Probe ſtellen, nicht ſo leicht, wie im gemeinen Erkenntniſſe, geheime Beymiſchung empiriſcher Erkenntnißgründe zu beſorgen hat) ganz leicht und evident bewieſen werden. Aber daß reine Vernunft, ohne Beymiſchung irgend eines empiriſchen Beſtimmungsgrundes, für ſich allein auch practiſch ſey; das mußte man aus dem **gemeinſten practiſchen Vernunftgebrauche** darthun können, indem man den oberſten practiſchen Grundſatz, als einen ſolchen, den jede natürliche Menſchenvernunft, als völlig a priori, von keinen ſinnlichen Datis abhängend, für das oberſte Geſetz ſeines Willens erkennt, beglaubigte. Man mußte ihn zuerſt, der Reinigkeit ſeines Urſprungs nach, ſelbſt **im Urtheile dieſer gemeinen Vernunft** bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wiſſenſchaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichſam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über ſeine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen ſeyn möchten, vorhergeht. Aber dieſer Umſtand läßt ſich auch aus dem kurz vorher angeführten gar wohl erklären; weil practiſche reine Vernunft nothwendig von Grundſätzen anfangen muß, die alſo aller Wiſſenſchaft, als erſte

Data, zum Grunde gelegt werden müſſen, und nicht allererſt aus ihr entſpringen können. Dieſe Rechtfertigung der moraliſchen Principien, als Grundſätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit gnugſamer Sicherheit, durch bloße Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menſchenverſtandes geführet werden, weil ſich alles Empiriſche, was ſich als Beſtimmungsgrund des Willens in unſere Maximen einſchleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm ſo fern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, ſofort **kenntlich macht**, dieſem aber jene reine practiſche Vernunft geradezu **widerſteht**, es in ihr Princip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Beſtimmungsgründe (der empiriſchen und rationalen) wird durch dieſe Widerſtrebung einer practiſch-geſetzgebenden Vernunft, wider alle ſich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von **Empfindung**, welche aber nicht vor der Geſetzgebung der practiſchen Vernunft vorhergeht, ſondern vielmehr durch dieſelbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nemlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Menſch für Neigungen hat, ſie mögen ſeyn, welcher Art ſie wollen, wohl aber fürs Geſetz, ſo kenntlich gemacht und ſo gehoben und hervorſtechend, daß keiner, auch der gemeinſte Menſchenverſtand, in einem vorgelegten Beyſpiele nicht den Augenblick inne werden ſollte, daß durch empiriſche Gründe de des Wollens ihm zwar ihren Anreitzen zu folgen, gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen practiſchen Vernunftgeſetze, zu **gehorchen**, zugemuthet werden könne.

Die Unterſcheidung der **Glückſeligkeitslehre** von der **Sittenlehre**, in derer erſteren empiriſche Principien das ganze Fundament, von der zweyten aber auch nicht den mindeſten Beyſatz derſelben ausmachen, iſt nun in der Analytik der reinen practiſchen Vernunft die erſte und wichtigſte ihr obliegende Beſchäftigung, in der ſie ſo **pünctlich**, ja, wenn es auch hieße, **peinlich**, verfahren muß, als je der Geometer in ſeinem Geſchäfte. Es kommt aber dem Philoſophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntniſſe durch bloße Begriffe, ohne Conſtruction derſelben) mit größerer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anſchauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu ſtatten: daß er, beynahe wie der Chemiſt, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menſchen practiſcher Vernunft anſtellen kann, um den moraliſchen (reinen) Beſtimmungsgrund vom empiriſchen zu unterſcheiden; wenn er nemlich zu dem empiriſch-afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er ſich dadurch was erwerben kann) das moraliſche Geſetz (als Beſtimmungsgrund) zuſetzt. Es iſt, als ob der Scheidekünſtler der Solution der Kalkerde in Salzgeiſt Alkali zuſetzt; der Salzgeiſt verläßt ſo fort den Kalk, vereinigt ſich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden geſtürzt. Eben ſo haltet dem, der ſonſt ein ehrlicher Mann iſt (oder ſich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes verſetzt) das moraliſche Geſetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, ſo fort verläßt ſeine practiſche Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geſchehen ſollte) den Vortheil, vereinigt ſich mit dem, was ihm die Achtung für ſeine eigene Perſon erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von jedermann, nachdem er von allem Anhängſel der Vernunft (welche nun gänzlich auf der Seite der Pflicht iſt) abgeſondert und gewaſchen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moraliſchen Geſetze, welches die Vernunft niemals verläßt, ſondern ſich innigſt damit vereinigt, zuwider ſeyn könnte.

Aber dieſe **Unterſcheidung** des Glückſeligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, iſt darum nicht ſo fort **Entgegenſetzung** beyder, und die reine practiſche Vernunft will nicht, man ſolle die Anſprüche auf Glückſeligkeit **aufgeben**, ſondern nur, ſo bald von Pflicht die Rede iſt, darauf gar **nicht Rückſicht** nehmen. Es kann ſogar in gewiſſem Betracht Pflicht ſeyn, für ſeine Glückſeligkeit zu ſorgen; theils weil ſie (wozu Geſchicklichkeit, Geſundheit, Reichthum gehört) Mittel zu Erfüllung ſeiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derſelben

(z. B. Armuth) Verſuchungen enthält, ſeine Pflicht zu übertreten. Nur, ſeine Glückſeligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht ſeyn. Da nun alle Beſtimmungsgründe des Willens, auſſer dem einigen reinen practiſchen Vernunftgeſetze, (dem moraliſchen) insgeſamt empiriſch ſind, als ſolche alſo zum Glückſeligkeitsprincip gehören, ſo müſſen ſie insgeſamt vom oberſten ſittlichen Grundſatze abgeſondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieſes eben ſo ſehr allen ſittlichen Werth, als empiriſche Beymiſchung zu geometriſchen Grundſätzen, alle mathematiſche Evidenz, das Vortreflichſte, was (nach Platos Urtheile) die Mathematik an ſich hat, und das ſelbſt allem Nutzen derſelben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des oberſten Princips der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniß a priori, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als, daß, wenn man die Möglichkeit der Freyheit einer wirkenden Urſache einſähe, man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, ſondern gar die Nothwendigkeit des moraliſchen Geſetzes, als oberſten practiſchen Geſetzes vernünftiger Weſen, denen man Freyheit der Cauſalität ihres Willens beylegt, einſehen würde; weil beide Begriffe ſo unzertrennlich verbunden ſind, daß man practiſche Freyheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen,

ren, auſſer allein dem moraliſchen Geſetze, definiren könnte. Allein die Freyheit einer wirkenden Urſache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingeſehen werden; glücklich! wenn wir nur, daß kein Beweis ihrer Unmöglichkeit ſtattfindet, hinreichend verſichert werden können, und nun, durchs moraliſche Geſetz, welches dieſelbe poſtulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, ſie anzunehmen. Weil es indeſſen noch viele giebt, welche dieſe Freyheit noch immer glauben nach empiriſchen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und ſie als **pſychologiſche** Eigenſchaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Unterſuchung der **Natur der Seele** und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als **transſcendentales** Prädicat der Cauſalität eines Weſens, das zur Sinnenwelt gehört, (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt) betrachten, und ſo die herrliche Eröffnung, die uns durch reine practiſche Vernunft vermittelſt des moraliſchen Geſetzes widerfährt, nemlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt, durch Realiſirung des ſonſt transſcendenten Begriffs der Freyheit und hiemit das moraliſche Geſetz ſelbſt, welches durchaus keinen empiriſchen Beſtimmungsgrund annimmt aufheben; ſo wird es nöthig ſeyn, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieſes Blendwerk, und der Darſtellung des **Empirismus** in der ganzen Blöße ſeiner Seichtigkeit anzuführen.

Der Begriff der Cauſalität, als **Naturnothwendigkeit**, zum Unterſchiede derſelben, als **Freyheit**, betrifft nur die Exiſtenz der Dinge, ſo fern ſie **in der Zeit beſtimmbar** iſt, folglich als Erſcheinungen, im Gegenſatze ihrer Cauſalität, als Dinge an ſich ſelbſt. Nimmt man nun die Beſtimmungen der Exiſtenz der Dinge in der Zeit für Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, (welches die gewöhnlichſte Vorſtellungsart iſt,) ſo läßt ſich die Nothwendigkeit in Cauſalverhältniſſe mit der Freyheit auf keinerley Weiſe vereinigen; ſondern ſie ſind einander contradictoriſch entgegengeſetzt. Denn aus der erſteren folgt: daß eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpuncte vorgeht, unter der Bedingung deſſen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig ſey. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt iſt, ſo muß jede Handlung, die ich ausübe, durch beſtimmende Gründe, **die nicht in meiner Gewalt ſeyn**, nothwendig ſeyn, d. i. ich bin in dem Zeitpüncte, darin ich handle, niemals frey. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Daſeyn als unabhängig von irgend einer fremden Urſache (etwa von Gott) annähme, ſo daß die Beſtimmungsgründe meiner Cauſalität, ſo gar meiner ganzen Exiſtenz, gar nicht außer mir wären: ſo würde dieſes jene Naturnothwendigkeit doch nicht im mindeſten in Freyheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpuncte ſtehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum handeln beſtimmt zu ſeyn, **was nicht in meiner Gewalt iſt**, und die a parte priori unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer ſchon vorherbeſtimmten Ordnung, fortſetzen, nirgend von ſelbſt anfangen würde, wäre eine ſtetige Naturkette, meine Cauſalität alſo niemals Freyheit.

Will man alſo einem Weſen, deſſen Daſeyn in der Zeit beſtimmt iſt, Freyheit beylegen: ſo kann man es, ſo fern wenigſtens, vom Geſetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in ſeiner Exiſtenz, mithin auch ſeiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre ſo viel, als es dem blinden Ungefehr übergeben. Da dieſes Geſetz aber unvermeidlich alle Cauſalität der Dinge, ſo fern ihr **Daſeyn in der Zeit** beſtimmbar iſt, betrifft, ſo würde, wenn dieſes die Art wäre, wornach man ſich auch das **Daſeyn dieſer Dinge an ſich ſelbſt** vorzuſtellen hätte, die Freyheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müſſen. Folglich, wenn man ſie noch retten will, ſo bleibt kein Weg übrig, als das Daſeyn eines Dinges, ſo fern es in der Zeit beſtimmbar iſt, folglich auch die Cauſalität nach dem Geſetze der **Naturnothwendigkeit, blos der Erſcheinung**, die **Freyheit** aber eben **demſelben Weſen, als Dinge an ſich ſelbſt**, beyzulegen. So iſt es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtige Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man ſie als in einer und derſelben Handlung vereinigt, und alſo dieſe Vereinigung ſelbſt erklären will, thun ſich doch große Schwierigkeiten hervor, die eine ſolche Vereinigung unthunlich zu machen ſcheinen.

Wenn ich von einem Menſchen, der einen Diebſtahl verübt, ſage: dieſe That ſey nach dem Naturgeſetze der Cauſalität aus den Beſtimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, ſo war es unmöglich, daß ſie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moraliſchen Geſetze hierin eine Aenderung machen, und vorausſetzen, daß ſie doch habe unterlaſſen werden können, weil das Geſetz ſagt, ſie hätte unterlaſſen werden ſollen, d. i. wie kann derjenige, in demſelben Zeitpuncte, in Abſicht auf dieſelbe Handlung, ganz frey heißen, in welchem, und in derſelben Abſicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit ſteht? Eine Ausflucht darin ſuchen, daß man blos die **Art** der Beſtimmungsgründe ſeiner Cauſalität nach dem Naturgeſetze einem **comparativen** Begriffe von Freyheit anpaßt, (nach welchem das bisweilen freye Wirkung heißt, davon der beſtimmende Naturgrund **innerlich** im wirkenden Weſen liegt, z. B. das was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freyer Bewegung iſt, da man das Wort Freyheit braucht, weil er, während, daß er im Fluge iſt, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freye Bewegung nennen, weil ſie ihren Zeiger ſelbſt treibt, der alſo nicht äußerlich geſchoben werden darf, eben ſo die Handlungen des Menſchen, ob ſie gleich, durch ihre Beſtimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig ſind, dennoch frey nennen, weil es doch innere durch unſere eigene Kräfte hervorgebrachte Vorſtellungen, dadurch nach veranlaſſenden Umſtänden erzeugte Begierden und mithin nach unſerem eigenen Belieben bewirkte Handlungen ſind,) iſt ein elender Behelf, womit ſich noch immer einige hinhalten laſſen, und ſo jenes ſchwere Problem mit einer kleinen Wortklauberey aufgelöſet zu haben meynen, an deſſen Auflöſung Jahrtauſende vergeblich gearbeitet haben, die daher wol ſchwerlich ſo ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nemlich bey der Frage nach derjenigen Freyheit, die allen moraliſchen Geſetzen und der ihnen gemäßen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muß, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgeſetze beſtimmte Cauſalität, durch Beſtimmungsgründe, die im Subjecte, oder außer ihm liegen, und im erſteren Fall, ob ſie durch Inſtinct oder mit Vernunft gedachte Beſtimmungsgründe nothwendig ſey, wenn dieſe beſtimmende Vorſtellungen nach dem Geſtändniſſe eben dieſer Männer ſelbſt, den Grund ihrer Exiſtenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zuſtande haben, dieſer aber wieder in einem vorhergehenden ꝛc. ſo mögen ſie dieſe Beſtimmungen, immer innerlich ſeyn, ſie mögen pſychologiſche und nicht mechaniſche Cauſalität haben,

d. i. durch Vorſtellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, ſo ſind es immer **Beſtimmungsgründe** der Cauſalität eines Weſens, ſo fern ſein Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die alſo, wenn das Subject handeln ſoll, **nicht mehr in ſeiner Gewalt ſind**, die alſo zwar pſychologiſche Freyheit, (wenn man ja dieſes Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorſtellungen der Seele brauchen will,) aber doch Naturnothwendigkeit bey ſich führen, mithin keine **transſcendentale Freyheit** übrig laſſen, welche als Unabhängigkeit von allem empiriſchen und alſo von der Natur überhaupt gedacht werden muß, ſie mag nun Gegenſtand des inneren Sinnes, blos in der Zeit, oder auch äußeren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freyheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein a priori practiſch iſt, kein moraliſch Geſetz, keine Zurechnung nach demſelben, möglich iſt. Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgeſetze der Cauſalität, den **Mechanismus** der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht verſteht, daß Dinge, die ihm unterworfen ſind, wirkliche materielle **Maſchinen** ſeyn müßten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, ſo wie ſie ſich nach dem Naturgeſetze entwickelt, geſehen, man mag nun das Subject, in welchem dieſer Ablauf geſchieht, Automaton materiale, da das Maſchinenweſen durch Materie, oder mit Leibnitzen ſpirituale, da es durch Vorſtellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freyheit unſeres Willens keine andere als die letztere (etwa die pſychologiſche und comparative, nicht tranſcendentale d. i. abſolute zugleich) wäre, ſo würde ſie im Grunde nichts beſſer, als die Freyheit eines Bratenwenders ſeyn, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von ſelbſt ſeine Bewegungen verrichtet.

Um nun den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen Naturmechanismus und Freyheit in ein und derſelben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man ſich an das erinnern, was in der Critik der reinen Vernunft geſagt war, oder daraus folgt: daß die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freyheit des Subjects nicht zuſammen beſtehen kann, blos den Beſtimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen ſteht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erſcheinung, daß alſo ſo fern die Beſtimmungsgründe einer jeden Handlung deſſelben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und **nicht mehr in ſeiner Gewalt iſt,** (wozu auch ſeine ſchon begangene Thaten, und der ihm dadurch beſtimmbare Character in ſeinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müſſen). Aber ebendaſſelbe Subject, das ſich anderſeits auch ſeiner, als Dinges an ſich ſelbſt, bewußt iſt, betrachtet auch ſein Daſeyn, **ſo fern es nicht unter Zeitbedingungen ſteht,** ſich ſelbſt aber nur als beſtimmbar durch Geſetze, die es ſich durch Vernunft ſelbſt giebt, und in dieſem ſeinem Daſeyn iſt ihm nichts vorhergehend vor ſeiner Willensbeſtimmung, ſondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäß wechſelnde Beſtimmung ſeines Daſeyns, ſelbſt die ganze Reihenfolge ſeiner Exiſtenz, als Sinnenweſen, iſt im Bewußtſeyn ſeiner intelligibelen Exiſtenz nichts als Folge, niemals aber als Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität, als **Noumens**, anzuſehen. In dieſem Betracht nun kann das vernünftige Weſen, von einer jeden geſetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob ſie gleich, als Erſcheinung, in dem Vergangenen hinreichend beſtimmt, und ſo fern unausbleiblich nothwendig iſt, mit Recht ſagen, daß er ſie hätte unterlaſſen können; denn ſie, mit allem Vergangenen, das ſie beſtimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen ſeines Characters, den er ſich ſelbſt verſchafft, und nach welchem er ſich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Urſache, die Cauſalität jener Erſcheinungen ſelbſt zurechnet.

Hiemit ſtimmen auch die Richterausſprüche desjenigen wunderſammen Vermögens in uns, welches wir Gewiſſen nennen, vollkommen überein. Ein Menſch mag künſteln, ſo viel als er will, um ein geſetzwidriges Betragen, deſſen er ſich erinnert, ſich als unvorſetzliches Verſehen, als bloße Unbehutſamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgeriſſen wäre, vorzumalen und ſich darüber für ſchuldfrey zu erklären, ſo findet er doch, daß der Advocat, der zu ſeinem Vortheil ſpricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verſtummen bringen könne, wenn er ſich bewußt iſt, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bey Sinnen, d. i. im Gebrauche ſeiner Freyheit war, und gleichwol **erklärt** er ſich ſein Vergehen, aus gewiſſer übeln, durch allmälige Vernachläſſigung der Achtſamkeit auf ſich ſelbſt zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derſelben anſehen kann, ohne daß dieſes ihn gleichwol wider den Selbſttadel und den Verweis ſichern kann, den er ſich ſelbſt macht. Darauf gründet ſich denn auch die Reue über eine längſt begangene That bey jeder Erinnerung derſelben; eine ſchmerzhafte, durch moraliſche Geſinnung gewirkte Empfindung, die ſo fern practiſch leer iſt, als ſie nicht dazu dienen kann, das Geſchehene ungeſchehen zu machen, und ſogar ungereimt ſeyn würde, (wie **Prieſtley**, als ein ächter, conſequent verfahrender **Fataliſt**, ſie auch dafür erklärt, und in Anſehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beyfall verdient, als diejenige, welche, indem ſie den Mechanism des Willens in der That, die

Freyheit deſſelben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten ſeyn wollen, daß ſie jene, ohne doch die Möglichkeit einer ſolchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem ſyncretiſtiſchen Syſtem mit einſchließen,) aber, als Schmerz, doch ganz rechtmäßig iſt, weil die Vernunft, wenn es auf das Geſetz unſerer intelligibelen Exiſtenz (das moraliſche) ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt, und nur frägt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdenn aber immer dieſelbe Empfindung damit moraliſch verknüpft, ſie mag jetzt geſchehen, oder vorlängſt geſchehen ſeyn. Denn das Sinnenleben hat in Anſehung des intelligibelen Bewußtſeyns ſeines Daſeyns (der Freyheit) abſolute Einheit eines Phänomens, welches, ſo fern es blos Erſcheinungen von der Geſinnung, die das moraliſche Geſetz angeht, (von dem Character) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erſcheinung zukommt, ſondern nach der abſoluten Spontaneität der Freyheit beurtheilt werden muß. Man kann alſo einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menſchen Denkungsart, ſo wie ſie ſich durch innere ſowol als äußere Handlungen zeigt, ſo tiefe Einſicht zu haben, daß jede, auch die mindeſte Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf dieſe wirkende äußere Veranlaſſungen, man eines Menſchen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, ſo wie eine Mond- oder Sonnenfinſterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabey behaupten, daß der Menſch frey ſey. Wenn wir nemlich noch eines andern Blicks, (der uns aber freylich gar nicht verliehen iſt, ſondern an deſſen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben,) nemlich einer intellectuellen Anſchauung deſſelben Subjects fähig wären, ſo würden wir doch inne werden, daß dieſe ganze Kette von Erſcheinungen in Anſehung deſſen, was nur immer das moraliſche Geſetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an ſich ſelbſt, abhängt, von deren Beſtimmung ſich gar keine phyſiſche Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieſer Anſchauung verſichert uns das moraliſche Geſetz dieſen Unterſchied der Beziehung unſerer Handlungen, als Erſcheinungen, auf das Sinnenweſen unſers Subjects, von derjenigen, dadurch dieſes Sinnenweſen ſelbſt auf das intelligibele Subſtrat in uns bezogen wird. — In dieſer Rückſicht, die unſerer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich iſt, laſſen ſich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewiſſenhaftigkeit gefället, dennoch dem erſten Anſcheine nach aller Billigkeit ganz zu widerſtreiten ſcheinen. Es giebt Fälle, wo Menſchen von Kindheit auf, ſelbſt unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, andern erſprießlich war, dennoch ſo frühe Bosheit zeigen, und ſo bis in ihre Mannesjahre zu ſteigen fortfahren, daß man ſie für gebohrne Böſewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbeſſerlich hält, gleichwol aber ſie wegen ihres Thuns und Laſſens eben ſo richtet, ihnen ihre Verbrechen eben ſo als Schuld verweiſet, ja ſie (die Kinder) ſelbſt dieſe Verweiſe ſo ganz gegründet finden, als ob ſie, ungeachtet der ihnen beygemeſſenen hoffnungsloſen Naturbeſchaffenheit ihres Gemüths, eben ſo verantwortlich blieben, als jeder andere Menſch. Dieſes würde nicht geſchehen können, wenn wir nicht vorausſetzten, daß alles, was aus ſeiner Willkühr entſpringt (wie ohne Zweifel jede vorſetzlich verübte Handlung) eine freye Cauſalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Character in ihren Erſcheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzuſammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beſchaffenheit des Willens nothwendig macht, ſondern vielmehr die Folge der freywillig angenommenen böſen und unwandelbaren Grundſätze iſt, welche ihn nur noch um deſto verwerflicher und ſtrafwürdiger machen.

Aber noch ſteht eine Schwierigkeit der Freyheit bevor, ſo fern ſie mit dem Naturmechanism, in einem Weſen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden ſoll. Eine Schwierigkeit, die, ſelbſt nachdem alles bisherige eingewilligt worden, der Freyheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bey dieſer Gefahr giebt ein Umſtand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freyheit noch glücklichen Ausgange, nemlich daß dieſelbe Schwierigkeit viel ſtärker (in der That, wie wir bald ſehen werden, allein,) das Syſtem drückt, in welchem die in Zeit und Raum beſtimmbare Exiſtenz für die Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt gehalten wird, ſie uns alſo nicht nöthigt, unſere vornehmſte Vorausſetzung von der Idealität der Zeit, als bloßer Form ſinnlicher Anſchauung, folglich als bloßer Vorſtellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen iſt, abzugehen, und alſo nur erfodert ſie mit dieſer Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nemlich auch einräumt, daß das intelligibele Subject in Anſehung einer gegebenen Handlung noch frey ſeyn kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Anſehung derſelben mechaniſch bedingt iſt, ſo ſcheint es doch, man müſſe, ſo bald man annimmt, **Gott**, als allgemeines Urweſen, ſey **die Urſache** auch **der Exiſtenz der Subſtanz** (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Weſen aller Weſen, und hiemit ſeine Allgenugſamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), auch einräumen. Die Handlungen des Menſchen haben in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, **was gänzlich außer ihrer Gewalt iſt**, nemlich in der Cauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten Weſens, von welchem das Daſeyn des erſtern, und die ganze Beſtimmung ſeiner Cauſalität ganz und gar abhängt. In der That: wären die Handlungen des Menſchen, ſo wie ſie zu ſeinen Beſtimmungen in der Zeit gehören, nicht bloße Beſtimmungen deſſelben als Erſcheinung, ſondern als Dinges an ſich ſelbſt, ſo würde die Freyheit nicht zu retten ſeyn. Der Menſch wäre Marionette, oder ein Vaucanſonſches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem oberſten Meiſter aller Kunſtwerke, und das Selbſtbewußtſeyn würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewußtſeyn ſeiner Spontaneität, wenn ſie für Freyheit gehalten wird, bloße Täuſchung wäre, indem ſie nur comparativ ſo genannt zu werden verdient, weil die nächſten beſtimmenden Urſachen ſeiner Bewegung, und eine lange Reihe derſelben zu ihren beſtimmenden Urſachen hinauf, zwar innerlich ſind, die letzte und höchſte aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher ſehe ich nicht ab, wie diejenige, welche noch immer dabey beharren, Zeit und Raum für zum Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt gehörige Beſtimmungen anzuſehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder, wenn ſie ſo geradezu (wie der ſonſt ſcharfſinnige Mendelsſohn that,) beide nur als zur Exiſtenz endlicher und abgeleiteter Weſen, aber nicht zu der des unendlichen Urweſens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, ſich rechtfertigen wollen, woher ſie dieſe Befugniß nehmen, einen ſolchen Unterſchied zu machen, ſogar wie ſie auch nur dem Widerſpruche ausweichen wollen, den ſie begehen, wenn ſie das Daſeyn in der Zeit als den endlichen Dingen an ſich nothwendig anhängende Beſtimmung anſehen, da Gott die Urſache dieſes Daſeyns iſt, er aber doch nicht die Urſache der Zeit (oder des Raums) ſelbſt ſeyn kann, (weil dieſe als nothwendige Bedingung a priori dem Daſeyn der Dinge vorausgeſetzt ſeyn muß,) ſeine Cauſalität folglich in Anſehung der Exiſtenz dieſer Dinge, ſelbſt der Zeit nach, bedingt ſeyn muß, wobey nun alle die Widerſprüche gegen die Begriffe ſeiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müſſen. Hingegen iſt es uns ganz leicht, die Beſtimmung der göttlichen Exiſtenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterſchiede von der eines Weſens der Sinnenwelt, als die **Exiſtenz eines Weſens an ſich ſelbſt**, von der eines **Dinges in der Erſcheinung** zu unterſcheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der **Spinozism** übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit weſentliche Beſtimmungen des Urweſens ſelbſt ſind, die von ihm abhängige Dinge aber (alſo auch wir ſelbſt) nicht Subſtanzen, ſondern blos ihm inhärirende Accidenzen ſind; weil, wenn dieſe Dinge blos, als ſeine Wirkungen, **in der Zeit** exiſtiren, welche die Bedingung ihrer Exiſtenz an ſich wäre, auch die Handlungen dieſer Weſen blos ſeine Handlungen ſeyn müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher ſchließt der Spinozism, unerachtet der Ungereimtheit ſeiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geſchehen kann, wenn die für Subſtanzen angenommene und an ſich **in der Zeit exiſtirende Weſen** Wirkungen einer oberſten Urſache, und doch nicht zugleich zu ihm und ſeiner Handlung, ſondern für ſich als Subſtanzen angeſehen werden.

Die Auflöſung obgedachter Schwierigkeit geſchicht, kurz und einleuchtend, auf folgende Art: Wenn die Exiſtenz **in der Zeit** eine bloße ſinnliche Vorſtellungsart der denkenden Weſen in der Welt iſt, folglich ſie, als Dinge an ſich ſelbſt, nicht angeht: ſo iſt die Schöpfung dieſer Weſen eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart der Exiſtenz und zur Cauſalität gehört, ſondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Weſen in der Sinnenwelt ſage: ſie ſind erſchaffen; ſo betrachte ich ſie ſo fern als Noumenen. So, wie es alſo ein Widerſpruch wäre, zu ſagen, Gott ſey ein Schöpfer von Erſcheinungen, ſo iſt es auch ein Widerſpruch, zu ſagen, er ſey, als Schöpfer, Urſache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erſcheinungen, wenn er gleich Urſache des Daſeyns der handelnden Weſen (als Noumenen) iſt. Iſt es nun möglich, (wenn wir nur das Daſeyn in der Zeit für etwas, was blos von Erſcheinungen, nicht von Dingen an ſich ſelbſt gilt, annehmen,) die Freyheit, unbeſchadet dem Naturmechanism der Handlungen als Erſcheinungen, zu behaupten, ſo kann, daß die handelnden Weſen Geſchöpfe ſind, nicht die mindeſte Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht ſenſibele Exiſtenz betrifft, und alſo nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltweſen als Dinge an ſich ſelbſt **in der Zeit** exiſtirten, da der Schöpfer der Subſtanz, zugleich der Urheber des ganzen Maſchinenweſens an dieſer Subſtanz ſeyn würde.

Von ſo großer Wichtigkeit iſt die in der Crit. der r. ſpec. V. verrichtete Abſonderung der Zeit (ſo wie des Raums) von der Exiſtenz der Dinge an ſich ſelbſt.

Die hier vorgetragene Auflöſung der Schwierigkeit hat aber, wird man ſagen, doch viel Schweres in ſich, und iſt einer hellen Darſtellung kaum empfänglich. Allein, iſt denn jede andere, die man verſucht hat, oder verſuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man ſagen, die dogmatiſchen Lehrer der Metaphyſik hätten mehr ihre Verſchmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewieſen, daß ſie dieſen ſchwierigen Punct, ſo weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn ſie davon gar nicht ſprächen, auch wol niemand leichtlich an ihn denken wurde. Wenn einer Wiſſenſchaft geholfen werden ſoll, ſo müſſen alle Schwierigkeiten **aufgedecket** und ſogar diejenigen **aufgeſucht** werden, die ihr noch ſo in geheim im Wege liegen; denn jede derſelben ruft ein Hülfsmittel auf, welches, ohne der Wiſſenſchaft einen Zuwachs, es ſey an Umfang, oder an Beſtimmtheit, zu verſchaffen nicht gefunden werden kann, wodurch alſo ſelbſt die Hinderniſſe Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wiſſenſchaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten abſichtlich verdeckt, oder blos durch Palliativmittel gehoben, ſo brechen ſie, über kurz oder lang, in unheilbare Uebel aus, welche die Wiſſenſchaft in einem gänzlichen Scepticism zu Grunde richten.

* * *

Da es eigentlich der Begriff der Freyheit iſt, der unter allen Ideen der reinen ſpeculativen Vernunft, allein ſo große Erweiterung im Felde des Ueberſinnlichen, wenn gleich nur in Anſehung des practiſchen Erkenntniſſes verſchafft, ſo frage ich mich: **woher denn ihm ausſchließungsweiſe eine ſo große Fruchtbarkeit zu Theil geworden ſey,** indeſſen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verſtandesweſen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts beſtimmen können. Ich begreife bald, daß, da ich nichts ohne Categorie denken kann, dieſe auch in der Idee der Vernunft, von der Freyheit, mit der ich mich beſchäftige, zuerſt müſſe aufgeſucht werden, welche hier die Categorie der **Cauſalität** iſt, und daß ich, wenn gleich dem **Vernunftbegriffe** der Freyheit, als überſchwenglichem Begriffe, keine correſpondirende Anſchauung untergelegt werden kann dennoch dem **Verſtandesbegriffe** (der Cauſalität), für deſſen Syntheſis jener das Unbedingte fodert, zuvor eine ſinnliche Anſchauung gegeben werden müſſe, dadurch ihm zuerſt die objective Realität geſichert wird. Nun ſind alle Categorien in zwey Claſſen, die **mathematiſche**, welche blos auf die Einheit der Syntheſis in der Vorſtellung der Objecte, und die **dynamiſche**, welche auf die in der Vorſtellung der Exiſtenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die erſtere (die der Größe und der Qualität) enthalten jederzeit eine Syntheſis des **Gleichartigen**, in welcher das Unbedingte, zu dem in der ſinnlichen Anſchauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es ſelbſt wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und alſo immer wieder unbedingt ſeyn mußte, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialectik der reinen theoretiſchen Vernunft die einander entgegengeſetzte Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für ſie zu finden, beide falſch waren. Die Categorien der zweyten Claſſe (die der Cauſalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten dieſe Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Syntheſis) gar nicht, weil hier nicht die Anſchauung, wie ſie aus einem Mannigfaltigen in ihr zuſammengeſetzt, ſondern nur wie die Exiſtenz des ihr correſpondirenden bedingten Gegenſtandes zu der Exiſtenz der Bedingung, (im Verſtande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgeſtellt werden ſolle, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (ſo wohl in Anſehung der Cauſalität als des zufälligen Daſeyns der Dinge ſelbſt) das Unbedingte, obzwar übrigens unbeſtimmt, in der intelligibelen Welt zu ſetzen, und die Syntheſis transſcendent zu machen; daher denn auch in der Dialectik der r. ſpec. V. ſich fand, daß beide, dem Scheine nach, einander entgegengeſetzte Arten das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Syntheſis der Cauſalität zum Bedingten, in der Reihe der Urſachen und Wirkungen der Sinnenwelt, die Cauſalität, die weiter nicht ſinnlich bedingt iſt, zu denken, ſich in der That nicht widerſpreche, und daß dieſelbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit ſinnlich bedingt, d. i. mechaniſch-nothwendig iſt, doch zugleich auch, als zur Cauſalität des handelnden Weſens, ſo fern es zur intelligibelen Welt gehörig iſt, eine ſinnlich unbedingte Cauſalität zum Grunde haben, mithin als frey gedacht werden könne. Nun kam es blos darauf an, daß dieſes **Können** in ein **Seyn** verwandelt würde, d. i., daß man in einem wirklichen Falle, gleichſam durch ein Factum, beweiſen könne: daß gewiſſe Handlungen eine ſolche Cauſalität (die intellectuelle, ſinnlich unbedingte) vorausſetzen, ſie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv practiſch nothwendig ſeyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir dieſe Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Cauſalität durch Freyheit immer außer der Sinnenwelt im Intelligibelen geſucht werden muß. Andere Dinge, außer den Sinnenweſen, ſind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Alſo blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwiderſprechlicher und zwar objectiver Grundſatz der Cauſalität, welcher alle ſinnliche Bedingung von ihrer Beſtimmung ausſchließt, d. i. ein Grundſatz, in welchem die Vernunft ſich nicht weiter auf etwas **Anderes** als Beſtimmungsgrund in Anſehung der Cauſalität beruft, ſondern den ſie durch jenen Grundſatz ſchon ſelbſt enthält, und wo ſie alſo, als **reine Vernunft**, ſelbſt practiſch iſt, gefunden werde. Dieſer Grundſatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er iſt längſt in aller Menſchen Vernunft geweſen und ihrem Weſen einverleibt, und iſt der Grundſatz der **Sittlichkeit**. Alſo iſt jene unbedingte Cauſalität und das Vermögen derſelben, die Freyheit, mit dieſer aber ein Weſen (ich ſelber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligibelen gehörig nicht blos unbeſtimmt und problematiſch **gedacht**, (welches ſchon die ſpeculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte) ſondern ſogar **in Anſehung des Geſetzes** ihrer Cauſalität **beſtimmt** und aſſertoriſch **erkannt**, und ſo uns die Wirklichkeit der intelligibelen Welt, und zwar in practiſcher Rückſicht **beſtimmt**, gegeben worden,

den, und dieſe Beſtimmung, die in theoretiſcher Abſicht **transſcendent** (überſchwenglich) ſeyn würde, iſt in practiſcher **immanent**. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Anſehung der zweyten dynamiſchen Idee, nemlich der eines **nothwendigen Weſens** nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittelung der erſteren dyn. Idee, nicht hinauf kommen. Denn, wollten wir es verſuchen, ſo müßten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben iſt, zu verlaſſen, und uns zu dem hinzuſchwingen, wovon uns auch nichts gegeben iſt, wodurch wir die Verknüpfung eines ſolchen intelligibelen Weſens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Weſen als **außer uns** gegeben erkannt werden ſollte); welches dagegen in Anſehung **unſeres eignen** Subjects, ſo fern es ſich durchs moraliſche Geſetz **einerſeits** als intelligibeles Weſen (vermöge der Freyheit) beſtimmt, **andererſeits** als nach dieſer Beſtimmung in der Sinnenwelt thätig, ſelbſt erkennt, wie jetzt der Augenſchein darthut, ganz wohl möglich iſt. Der einzige Begriff der Freyheit verſtattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligibele zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es iſt unſere Vernunft ſelber, die ſich durchs höchſte und unbedingte practiſche Geſetz, und das Weſen, das ſich dieſes Geſetzes bewußt iſt, (unſere eigene Perſon) als zur reinen Verſtandeswelt gehörig, und zwar ſogar mit Beſtimmung

mung der Art, wie es als ein ſolches thätig ſeyn könne, erkennt. So läßt ſich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen **nur das Practiſche** dasjenige ſeyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntniſſe von einer überſinnlichen Ordnung und Verknüpfung verſchaffe, die aber eben darum freylich nur ſo weit, als es gerade für die reine practiſche Abſicht nöthig iſt, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines ſey es mir erlaubt bey dieſer Gelegenheit noch aufmerkſam zu machen, nemlich daß jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, ſogar im practiſchen Felde, wo man auf ſubtile Speculation gar nicht Rückſicht nimmt, dennoch ſich ſo genau und zwar von ſelbſt an alle Momente der Critik der theoretiſchen Vernunft anſchließe, als ob jeder mit überlegter Vorſicht, blos um dieſer Beſtätigung zu verſchaffen, ausgedacht wäre. Eine ſolche auf keinerley Weiſe geſuchte, ſondern (wie man ſich ſelbſt davon überzeugen kann, wenn man nur die moraliſchen Nachforſchungen bis zu ihren Principien fortſetzen will) ſich von ſelbſt findende, genaue Eintreffung der wichtigſten Sätze der practiſchen Vernunft, mit denen oft zu ſubtil und unnöthig ſcheinenden Bemerkungen der Critik der ſpeculativen, überraſcht und ſetzt in Verwunderung, und beſtärkt die ſchon von andern erkannte und geprieſene Maxime in jeder wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit ſeinen Gang ungeſtört fortzuſetzen,

tzen, ohne ſich an das zu kehren, wowider ſie außer ihrem Felde etwa verſtoßen möchte, ſondern ſie für ſich allein, ſo viel man kann, wahr und vollſtändig zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, wenn man dieſe Geſchäffte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte deſſelben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, mir bisweilen ſehr bedenklich ſchien, wenn ich dieſe Bedenklichkeit nur ſo lange aus den Augen ließ, und blos auf mein Geſchäfft Acht hatte, bis es vollendet ſey, endlich auf unerwartete Weiſe mit demjenigen vollkommen zuſammenſtimmte, was ſich ohne die mindeſte Rückſicht auf jene Lehren, ohne Parteylichkeit und Vorliebe für dieſelbe, von ſelbſt gefunden hatte. Schriftſteller würden ſich manche Irrthümer, manche verlohrne Mühe (weil ſie auf Blendwerk geſtellt war) erſparen, wenn ſie ſich nur entſchließen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweytes Buch.

Dialectik

der

reinen practiſchen Vernunft.

Erſtes Hauptſtück.

Von einer Dialectik

der

reinen practiſchen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialectik, man mag ſie in ihrem ſpeculativen oder practiſchen Gebrauche betrachten; denn ſie verlangt die abſolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und dieſe kann ſchlechterdings nur in Dingen an ſich ſelbſt angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anſchauungen bezogen werden müſſen, welche, bey uns Menſchen, niemals anders als ſinnlich ſeyn können, mithin die Gegenſtände, nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern blos als Erſcheinungen erkennen laſſen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, ſo entſpringt ein unvermeidlicher Schein aus der

Anwendung dieſer Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erſcheinungen, als wären ſie Sachen an ſich ſelbſt (denn dafür werden ſie, in Ermangelung einer warnenden Critik, jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er ſich nicht durch einen **Widerſtreit** der Vernunft mit ſich ſelbſt, in der Anwendung ihres Grundſatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszuſetzen, auf Erſcheinungen, ſelbſt verriethen. Hiedurch wird aber die Vernunft genöthigt, dieſem Scheine nachzuſpüren, woraus er entſpringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollſtändige Critik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geſchehen kann; ſo daß die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialectik offenbar wird, in der That die wohlthätigſte Verirrung iſt, in die die menſchliche Vernunft je hat gerathen können, indem ſie uns zuletzt antreibt, den Schlüſſel zu ſuchen, aus dieſem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht ſuchte und doch bedarf, nemlich eine Ausſicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir ſchon jetzt ſind, und in der unſer Daſeyn der höchſten Vernunftbeſtimmung gemäß fortzuſetzen, wir durch beſtimmte Vorſchriften nunmehr angewieſen werden können.

Wie im ſpeculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialectik aufzulöſen, und der Irrthum, aus einem übrigens natürlichen Scheine, zu verhüten ſey, kann man in der Critik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem practiſchen Gebrauche geht es um nichts beſſer. Sie ſucht, als reine practiſche Vernunft, zu dem practiſch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Beſtimmungsgrund des Willens, ſondern, wenn dieſer auch (im moraliſchen Geſetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des **Gegenſtandes** der reinen practiſchen Vernunft, unter dem Namen des **höchſten Guts**.

Dieſe Idee practiſch-, d. i. für die Maxime unſeres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu beſtimmen, iſt die **Weisheitslehre**, und dieſe wiederum als **Wiſſenſchaft**, iſt **Philoſophie**, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verſtanden, bey denen ſie eine Anweiſung zu dem Begriffe war, worin das höchſte Gut zu ſetzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben ſey. Es wäre gut, wenn wir dieſes Wort bey ſeiner alten Bedeutung ließen, als eine **Lehre vom höchſten Gut**, ſo fern die Vernunft beſtrebt iſt, es darin zur **Wiſſenſchaft** zu bringen. Denn einestheils würde die angehängte einſchränkende Bedingung dem griechiſchen Ausdrucke (welcher Liebe zur **Weisheit** bedeutet) angemeſſen und doch zugleich hinreichend ſeyn, die Liebe zur **Wiſſenſchaft**, mithin aller ſpeculativen Erkenntniß der Vernunft, ſo fern ſie ihr, ſowol zu jenem Begriffe, als auch dem practiſchen Beſtimmungsgrunde dienlich iſt, unter dem Namen der Philoſophie, mit zu befaſſen, und doch den Hauptzweck, um deſſentwillen ſie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren laſſen. Anderen Theils würde es auch nicht übel ſeyn, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte ſich des Titels eines Philoſophen ſelbſt anzumaaßen, abzuſchrecken, wenn man ihm ſchon durch die Definition den Maaßſtab der Selbſtſchätzung vorhielte, der ſeine Anſprüche ſehr herabſtimmen wird; denn ein **Weisheitslehrer** zu ſeyn, möchte wol etwas mehr, als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen iſt, um ſich ſelbſt, vielweniger um andere, mit ſicherer Erwartung eines ſo hohen Zwecks, zu leiten; es würde einen **Meiſter in Kenntniß der Weisheit** bedeuten, welches mehr ſagen will, als ein beſcheidener Mann ſich ſelber anmaaßen wird, und Philoſophie würde, ſo wie die Weisheit, ſelbſt noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollſtändig vorgeſtellt wird, ſubjectiv aber, für die Perſon, nur das Ziel ſeiner unaufhörlichen Beſtrebung iſt, und in deſſen Beſitz, unter dem angemaaßten Namen eines Philoſophen, zu ſeyn, nur der vorzugeben berechtigt iſt, der auch die unfehlbare Wirkung derſelben (in Beherrſchung ſeiner ſelbſt, und dem ungezweifelten Intereſſe, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an ſeiner Perſon, als Beyſpiele, aufſtellen kann, welches die Alten auch foderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Anſehung der Dialectik der reinen practiſchen Vernunft, im Puncte der Beſtimmung des Begriffs **vom höchſten Gute**, (welche, wenn ihre Auflöſung gelingt, eben ſowol, als die der theoretiſchen, die wohlthätigſte Wirkung erwarten läßt, dadurch daß die aufrichtig angeſtellte und nicht verheelte Widerſprüche der reinen practiſchen Vernunft mit ihr ſelbſt, zur vollſtändigen Critik ihres eigenen Vermögens nöthigen,) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuſchicken.

Das moraliſche Geſetz iſt der alleinige Beſtimmungsgrund des reinen Willens. Da dieſes aber blos formal iſt, (nemlich, allein die Form der Maxime, als allgemein geſetzgebend, fodert,) ſo abſtrahirt es, als Beſtimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte, des Wollens. Mithin mag das höchſte Gut immer der ganze **Gegenſtand** einer reinen practiſchen Vernunft, d. i. eines reinen Willens ſeyn, ſo iſt es darum doch nicht für den **Beſtimmungsgrund** deſſelben zu halten, und das moraliſche Geſetz muß allein als der Grund angeſehen werden, jenes, und deſſen Bewirkung oder Beförderung, ſich zum Objecte zu machen. Dieſe Erinnerung iſt in einem ſo delicaten

Falle, als die Beſtimmung ſittlicher Principien iſt, wo auch die kleinſte Mißdeutung Geſinnungen verfälſcht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik erſehen haben, daß, wenn man vor dem moraliſchen Geſetze irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Beſtimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm denn das oberſte practiſche Princip ableitet, dieſes alsdenn jederzeit Heteronomie herbeybringen und das moraliſche Princip verdrängen würde.

Es verſteht ſich aber von ſelbſt, daß, wenn im Begriffe des höchſten Guts das moraliſche Geſetz, als oberſte Bedingung, ſchon mit eingeſchloſſen iſt, alsdenn das höchſte Gut nicht blos **Object**, ſondern auch ſein Begriff, und die Vorſtellung der durch unſere practiſche Vernunft möglichen Exiſtenz deſſelben zugleich der **Beſtimmungsgrund** des reinen Willens ſey; weil alsdenn in der That das in dieſem Begriffe ſchon eingeſchloſſene und mitgedachte moraliſche Geſetz und kein anderer Gegenſtand, nach dem Princip der Avtonomie, den Willen beſtimmt. Dieſe Ordnung der Begriffe von der Willensbeſtimmung darf nicht aus den Augen gelaſſen werden; weil man ſonſt ſich ſelbſt mißverſteht und ſich zu widerſprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommenſten Harmonie neben einander ſteht.

Zweytes Hauptſtück.

Von der Dialectik der reinen Vernunft in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gut.

Der Begriff des **Höchſten** enthält ſchon eine Zweydeutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlaſſen kann. Das Höchſte kann das Oberſte (ſupremum) oder auch das Vollendete (conſummatum) bedeuten. Das erſtere iſt diejenige Bedingung, die ſelbſt unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet iſt (originarium); das zweyte, dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch größeren Ganzen von derſelben Art iſt (perfectiſſimum). Daß **Tugend** (als die Würdigkeit glücklich zu ſeyn) die **oberſte Bedingung** alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag, mithin auch aller unſerer Bewerbung um Glückſeligkeit, mithin das **oberſte** Gut ſey, iſt in der Analytik bewieſen worden. Darum iſt ſie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenſtand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Weſen; denn, um das zu ſeyn, wird auch **Glückſeligkeit** dazu erfodert, und zwar nicht blos in den parteyiſchen Augen der Perſon, die ſich ſelbſt zum Zwecke macht, ſondern ſelbſt im Urtheile einer unparteyiſchen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an ſich betrachtet. Denn der Glückſeligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſeyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Weſens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein ſolches zum Verſuche denken, gar nicht zuſammen beſtehen. So fern nun Tugend und Glückſeligkeit zuſammen den Beſitz des höchſten Guts in einer Perſon, hiebey aber auch Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſeyn) ausgetheilt, das **höchſte Gut** einer möglichen Welt ausmachen: ſo bedeutet dieſes das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt, weil es weiter keine Bedingung über ſich hat, Glückſeligkeit immer etwas, was dem, der ſie beſitzt, zwar angenehm, aber nicht für ſich allein ſchlechterdings und in aller Rückſicht gut iſt, ſondern jederzeit das moraliſche geſetzmäßige Verhalten als Bedingung vorausſetzt.

Zwey in einem Begriffe **nothwendig** verbundene Beſtimmungen müſſen als Grund und Folge verknüpft ſeyn, und zwar entweder ſo, daß dieſe **Einheit** als **analytiſch** (logiſche Verknüpfung) oder als **ſynthetiſch** (reale Verbindung), jene nach dem Geſetze der

Identität, dieſe der Cauſalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückſeligkeit kann alſo entweder ſo verſtanden werden, daß die Beſtrebung tugendhaft zu ſeyn und die vernünftige Bewerbung um Glückſeligkeit nicht zwey verſchiedene, ſondern ganz identiſche Handlungen wären, da denn der erſteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgeſetzt, daß Tugend die Glückſeligkeit als etwas von dem Bewußtſeyn der erſteren unterſchiedenes, wie die Urſache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten griechiſchen Schulen waren eigentlich nur zwey, die in Beſtimmung des Begriffs vom höchſten Gute ſo fern zwar einerley Methode befolgten, daß ſie Tugend und Glückſeligkeit nicht als zwey verſchiedene Elemente des höchſten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität ſuchten; aber darin ſchieden ſie ſich wiederum, daß ſie unter beiden den Grundbegriff verſchiedentlich wählten. Der **Epicuräer** ſagte: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewußt ſeyn, das iſt Tugend; der **Stoiker**: ſich ſeiner Tugend bewußt ſeyn, iſt Glückſeligkeit. Dem erſtern war **Klugheit** ſo viel als Sittlichkeit; dem zweyten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählete, war **Sittlichkeit** allein wahre Weisheit.

Man muß bedauren, daß die Scharfſinnigkeit dieſer Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß ſie in ſo frühen Zeiten ſchon alle erdenkliche Wege philoſophiſcher Eroberungen verſuchten) unglücklich angewandt war, zwiſchen äußerſt ungleichartigen Begriffen, dem der Glückſeligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialectiſchen Geiſte ihrer Zeiten angemeſſen, was auch jetzt bisweilen ſubtile Köpfe verleitet, weſentliche und nie zu vereinigende Unterſchiede in Principien dadurch aufzuheben, daß man ſie in Wortſtreit zu verwandeln ſucht, und ſo, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs blos unter verſchiedenen Benennungen erkünſtelt, und dieſes trifft gemeiniglich ſolche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe ſo tief oder hoch liegt, oder eine ſo gänzliche Umänderung der ſonſt im philoſophiſchen Syſtem angenommenen Lehren erfodern würde, daß man Scheu trägt ſich in den realen Unterſchied tief einzulaſſen, und ihn lieber als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleyheit der practiſchen Principien der Tugend und Glückſeligkeit zu ergrübeln ſuchten, ſo waren ſie darum nicht unter ſich einhellig, wie ſie dieſe Identität herauszwingen wollten, ſondern ſchieden ſich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der äſthetiſchen, die andere auf der logiſchen Seite, jene im Bewußtſeyn der ſinnlichen Bedürfniß, die andere in der Unabhängigkeit der practiſchen Vernunft von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen ſetzte. Der Begriff der Tugend lag, nach dem **Epicuräer**, ſchon in der Maxime ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückſeligkeit war dagegen nach dem **Stoiker** ſchon im Bewußtſeyn ſeiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten iſt, iſt zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerley und zween Ganze können überdem ſpecifiſch von einander unterſchieden ſeyn, ob ſie zwar aus eben demſelben Stoffe beſtehen, wenn nemlich die Theile in beiden auf ganz verſchiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend ſey das **ganze höchſte Gut**, und Glückſeligkeit nur das Bewußtſeyn des Beſitzes derſelben, als zum Zuſtand des Subjects gehörig. Der Epicuräer behauptete, Glückſeligkeit ſey das **ganze höchſte Gut**, und Tugend nur die Form der Maxime ſich um ſie zu bewerben, nemlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derſelben.

Nun iſt aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückſeligkeit in Anſehung ihres oberſten practiſchen Princips ganz ungleichartig ſind, und, weit gefehlt, einhellig zu ſeyn, ob ſie gleich zu einem höchſten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demſelben Subjecte gar ſehr einſchränken und Abbruch thun. Alſo bleibt die Frage: **wie iſt das höchſte Gut practiſch möglich**, noch immer, unerachtet aller bisherigen **Coalitionsverſuche**, eine unaufgelöſete Aufgabe. Das aber, was ſie zu einer ſchwer zu löſenden Aufgabe macht, iſt in der Analytik gegeben, nemlich daß Glückſeligkeit und Sittlichkeit zwey ſpecifiſch ganz **verſchiedene Elemente** des höchſten Guts ſind, und ihre Verbindung alſo **nicht analytiſch** erkannt werden könne, (daß etwa der, ſo ſeine Glückſeligkeit ſucht, in dieſem ſeinem Verhalten ſich durch bloße Auflöſung ſeiner Begriffe tugendhaft, oder der, ſo der Tugend folgt, ſich im Bewußtſeyn eines ſolchen Verhaltens ſchon ipſo facto glücklich finden werde,) ſondern eine **Syntheſis** der Begriffe ſey. Weil aber dieſe Verbindung als a priori, mithin practiſch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchſten Guts alſo auf keinen empiriſchen Principien beruht, ſo wird die **Deduction** dieſes Begriffs **transſcendental** ſeyn müſſen. Es iſt a priori (moraliſch) nothwendig, **das höchſte Gut durch Freyheit des Willens hervorzubringen**; es muß alſo auch die Bedingung der Möglichkeit deſſelben lediglich auf Erkenntnißgründen a priori beruhen.

I.

Die Antinomie
der practiſchen Vernunft.

In dem höchſten für uns practiſchen, d. i. durch unſern Willen wirklich zu machenden, Gute, werden Tugend und Glückſeligkeit als nothwendig verbunden gedacht, ſo, daß das eine durch reine practiſche Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne daß das andere auch zu ihm gehöre. Nun iſt dieſe Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder **analytiſch**, oder **ſynthetiſch**. Da dieſe gegebene aber nicht analytiſch ſeyn kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, ſo muß ſie ſynthetiſch, und zwar als Verknüpfung der Urſache mit der Wirkung gedacht werden; weil ſie ein practiſches Gut, d. i. was durch Handlung möglich iſt, betrifft. Es muß alſo entweder die Begierde nach Glückſeligkeit die Bewegurſache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn. Das erſte iſt **ſchlechterdings** unmöglich; weil (wie in der Analytik bewieſen worden) Maximen, die den Beſtimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach ſeiner Glückſeligkeit ſetzen, gar nicht moraliſch ſind, und keine Tugend gründen können. Das zweyte iſt aber **auch unmöglich**, weil alle practiſche Verknüpfung der Urſachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbeſtimmung ſich nicht nach moraliſchen Geſinnungen des Willens, ſondern der Kenntniß der Naturgeſetze und dem phyſiſchen Vermögen, ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchſten Gut zureichende Verknüpfung der Glückſeligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichſte Beobachtung der moraliſchen Geſetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchſten Guts, welches dieſe Verknüpfung in ſeinem Begriffe enthält, ein a priori nothwendiges Object unſeres Willens iſt, und mit dem moraliſchen Geſetze unzertrennlich zuſammenhängt, ſo muß die Unmöglichkeit des erſteren auch die Falſchheit des zweyten beweiſen. Iſt alſo das höchſte Gut nach practiſchen Regeln unmöglich, ſo muß auch das moraliſche Geſetz, welches gebietet daſſelbe zu befördern, phantaſtiſch und auf leere eingebildete Zwecke geſtellt, mithin an ſich falſch ſeyn.

II.

Critiſche Aufhebung

der Antinomie der practiſchen Vernunft.

In der Antinomie der reinen ſpeculativen Vernunft findet ſich ein ähnlicher Widerſtreit zwiſchen Naturnothwendigkeit und Freyheit, in der Cauſalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, daß bewieſen wurde, es ſey kein wahrer Widerſtreit, wenn man die Begebenheiten, und ſelbſt die Welt, darin ſie ſich ereignen, (wie man auch ſoll) nur als Erſcheinungen betrachtet; da ein und daſſelbe handelnde Weſen, **als Erſcheinung** (ſelbſt vor ſeinem eignen innern Sinne) eine Cauſalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäß iſt, in Anſehung derſelben Begebenheit aber, ſo fern ſich die handelnde Perſon zugleich als **Noumenon** betrachtet (als reine Intelligenz, in ſeinem nicht der Zeit nach beſtimmbaren Daſeyn), einen Beſtimmungsgrund jener Cauſalität nach Naturgeſetzen, der ſelbſt von allem Naturgeſetze frey iſt, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen practiſchen Vernunft iſt es nun eben ſo bewandt. Der erſte von den zwey Sätzen, daß das Beſtreben nach Glückſeligkeit einen Grund tugendhafter Geſinnung hervorbringe, iſt **ſchlechterdings falſch**; der zweyte aber, daß Tugendgeſinnung nothwendig Glückſeligkeit hervorbringe, iſt **nicht ſchlechterdings**, ſondern nur ſo fern ſie als die Form der Cauſalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und, mithin, wenn ich das Daſeyn in derſelben für die einzige Art der Exiſtenz des vernünftigen Weſens annehme, alſo nur **bedingter Weiſe** falſch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daſeyn auch als Noumenon in einer Verſtandeswelt zu denken, ſondern ſogar am moraliſchen Geſetze einen rein intellectuellen Beſtimmungsgrund meiner Cauſalität (in der Sinnenwelt) habe, ſo iſt es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Geſinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelſt eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zuſammenhang, als Urſache, mit der Glückſeligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinne iſt, niemals anders als zufällig ſtattfinden, und zum höchſten Gute nicht zulangen kann.

Alſo iſt, unerachtet dieſes ſcheinbaren Widerſtreits einer practiſchen Vernunft mit ſich ſelbſt, das höchſte Gut der nothwendige höchſte Zweck eines moraliſch beſtimmten Willens, ein wahres Object derſelben; denn es iſt practiſch möglich, und die Maximen des letzteren, die ſich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückſeligkeit nach einem allgemeinen Geſetze getroffen wurde, aber aus bloßem Mißverſtande, weil man das Verhältniß zwiſchen Erſcheinungen für ein Verhältniß der Dinge an ſich ſelbſt zu dieſen Erſcheinungen hielte.

Wenn wir uns genöthigt ſehen, die Möglichkeit des höchſten Guts, dieſes durch die Vernunft allen vernünftigen Weſen ausgeſteckten Ziels aller ihrer moraliſchen Wünſche, in ſolcher Weite, nemlich in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt, zu ſuchen, ſo muß es befremden, daß gleichwol die Philoſophen, alter ſo wol, als neuer Zeiten, die Glückſeligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion ſchon **in dieſem Leben** (in der Sinnenwelt) haben finden, oder ſich ihrer bewußt zu ſeyn haben überreden können. Denn Epikur ſowol, als die Stoiker, erhoben die Glückſeligkeit, die aus dem Bewußtſeyn der Tugend im Leben entſpringe, über alles, und der erſtere war in ſeinen practiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, ſchließen möchte, oder, wie ſie viele, durch den Ausdruck Wolluſt, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten, ſondern rechnete die uneigennützigſte Ausübung des Guten mit zu den Genußarten der innigſten Freude, und die Gnügſamkeit und Bändigung der Neigungen, ſo wie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fodern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane eines Vergnügens (er verſtand darunter das ſtets fröhliche Herz); wobey er von den Stoikern vornemlich nur darin abwich, daß er in dieſem Vergnügen den Bewegungsgrund ſetzte, welches die letztern, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einestheils fiel der tugendhafte Epicur, ſo wie noch jetzt viele moraliſch wohlgeſinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte **Geſinnung** in denen Perſonen ſchon vorauszuſetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerſt angeben

geben wollte (und in der That kann der Rechtſchaffene ſich nicht glücklich finden, wenn er ſich nicht zuvor ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt iſt; weil, bey jener Geſinnung, die Verweiſe, die er bey Uebertretungen ſich ſelbſt zu machen durch ſeine eigene Denkungsart genöthigt ſeyn würde, und die moraliſche Selbſtverdammung ihn alles Genuſſes der Annehmlichkeit, die ſonſt ſein Zuſtand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage iſt: wodurch wird eine ſolche Geſinnung und Denkungsart, den Werth ſeines Daſeyns zu ſchätzen, zuerſt möglich; da vor derſelben noch gar kein Gefühl für einen moraliſchen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde. Der Menſch wird, wenn er tugendhaft iſt, freylich, ohne ſich in jeder Handlung ſeiner Rechtſchaffenheit bewußt zu ſeyn, des Lebens nicht froh werden, ſo günſtig ihm auch das Glück im phyſiſchen Zuſtande deſſelben ſeyn mag; aber um ihn allererſt tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moraliſchen Werth ſeiner Exiſtenz ſo hoch anſchlägt, kann man ihm da wol die Seelenruhe anpreiſen, die aus dem Bewußtſeyn einer Rechtſchaffenheit entſpringen werde, für die er doch keinen Sinn hat?

Andrerſeits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erſchleichens (vitium ſubreptionis) und gleichſam einer optiſchen Jlluſion in dem Selbſtbewußtſeyn deſſen, was man **thut**, zum Unterſchiede deſſen was man **empfindet**, die auch der verſuchteſte nicht völlig vermeiden kann. Die moraliſche Geſinnung iſt mit einem Bewußtſeyn der Beſtimmung des Willens **unmittelbar durchs Geſetz** nothwendig verbunden. Nun iſt das Bewußtſeyn einer Beſtimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber dieſe Luſt, dieſes Wohlgefallen an ſich ſelbſt, iſt nicht der Beſtimmungsgrund der Handlung, ſondern die Beſtimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, iſt der Grund des Gefühls der Luſt, und jene bleibt eine reine practiſche nicht äſthetiſche Beſtimmung des Begehrungsvermögens. Da dieſe Beſtimmung nun innerlich gerade dieſelbe Wirkung eines Antriebs zur Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, ſo ſehen wir das, was wir ſelbſt thun, leichtlich für etwas an, was wir blos leidentlich fühlen, und nehmen die moraliſche Triebfeder für ſinnlichen Antrieb, wie das allemal in der ſogenannten Täuſchung der Sinne (hier des innern) zu geſchehen pflegt. Es iſt etwas ſehr Erhabenes in der menſchlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgeſetz zu Handlungen beſtimmt zu werden, und ſogar die Täuſchung, das Subjective dieſer intellectuellen Beſtimmbarkeit des Willens für etwas äſthetiſches und Wirkung eines beſondern ſinnlichen Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Widerſpruch) zu halten. Es iſt auch von großer Wichtigkeit, auf dieſe Eigenſchaft unſerer Perſönlichkeit aufmerkſam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieſes Gefühl beſtmöglichſt zu cultiviren. Aber man muß ſich auch in Acht nehmen, durch unächte Hochpreiſungen dieſes moraliſchen Beſtimmungsgrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle beſonderer Freuden, als Gründe (die doch nur Folgen ſind) unterlegt, die eigentliche ächte Triebfeder, das Geſetz ſelbſt, gleichſam wie durch eine falſche Folie, herabzuſetzen und zu verunſtalten. Achtung und nicht Vergnügen, oder Genuß der Glückſeligkeit, iſt alſo etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, **vorhergehendes** Gefühl (weil dieſes jederzeit äſthetiſch und pathologiſch ſeyn würde) möglich iſt, als Bewußtſeyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Geſetz, iſt kaum ein Analogon des Gefühls der Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen gerade eben daſſelbe, aber aus andern Quellen, thut; durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nemlich daß Handlungen nicht blos pflichtmäßig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen, welches der wahre Zweck aller moraliſchen Bildung ſeyn muß.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuß, wie das der Glückſeligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an ſeiner Exiſtenz, ein Analogon der Glückſeligkeit, welche das Bewußtſeyn der Tugend nothwendig begleiten muß, anzeigete? Ja! dieſes Wort iſt **Selbſtzufriedenheit**, welches in ſeiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an ſeiner Exiſtenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen ſich bewußt iſt. Freyheit und das Bewußtſeyn derſelben, als eines Vermögens, mit überwiegender Geſinnung das moraliſche Geſetz zu befolgen, iſt **Unabhängigkeit von Neigungen**, wenigſtens als beſtimmenden (wenn gleich nicht als **afficirenden**) Bewegurſachen unſeres Begehrens, und, ſo fern, als ich mir derſelben in der Befolgung meiner moraliſchen Maximen bewußt bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem beſonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und dieſe kann intellectuel heißen. Die äſthetiſche (die uneigentlich ſo genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, ſo fein ſie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man ſich darüber denkt, adäquat ſeyn. Denn die Neigungen wechſeln, wachſen mit der Begünſtigung, die man ihnen widerfahren läßt, und laſſen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher ſind ſie einem vernünftigen Weſen jederzeit läſtig, und wenn es ſie gleich nicht abzulegen vermag, ſo nöthigen ſie ihm doch den Wunſch ab, ihrer entledigt zu ſeyn. Selbſt eine Neigung zum Pflichtmäßigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirkſamkeit der moraliſchen Maximen

ximen ſehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieſer auf der Vorſtellung des Geſetzes, als Beſtimmungsgrunde, angelegt ſeyn, wenn die Handlung nicht blos **Legalität**, ſondern auch **Moralität** enthalten ſoll. Neigung iſt blind und knechtiſch, ſie mag nun gutartig ſeyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos den Vormund derſelben vorſtellen, ſondern, ohne auf ſie Rückſicht zu nehmen, als reine practiſche Vernunft ihr eigenes Intereſſe ganz allein beſorgen. Selbſt dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht ſey, vorhergeht und Beſtimmungsgrund wird, iſt wohldenkenden Perſonen ſelbſt läſtig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunſch, ihrer entledigt und allein der geſetzgebenden Vernunft unterworfen zu ſeyn.

Hieraus läßt ſich verſtehen: wie das Bewußtſeyn dieſes Vermögens einer reinen practiſchen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewußtſeyn der Obermacht über ſeine Neigungen, hiemit alſo der Unabhängigkeit von denſelben, folglich auch der Unzufriedenheit, die dieſe immer begleitet, und alſo ein negatives Wohlgefallen mit ſeinem Zuſtande, d. i. **Zufriedenheit**, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit ſeiner Perſon iſt. Die Freyheit ſelbſt wird auf ſolche Weiſe (nemlich indirect) eines Genuſſes fähig,

welcher

welcher nicht Glückſeligkeit heißen kann, weil er nicht vom poſitiven Beytritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht **Seligkeit**, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfniſſen enthält, der aber doch der letztern ähnlich iſt, ſo fern nemlich wenigſtens ſeine Willensbeſtimmung ſich von ihrem Einfluſſe frey halten kann, und alſo, wenigſtens ſeinem Urſprunge nach, der Selbſtgenügſamkeit analogiſch iſt, die man nur dem höchſten Weſen beylegen kann.

Aus dieſer Auflöſung der Antinomie der practiſchen reinen Vernunft folgt, daß ſich in practiſchen Grundſätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwiſchen dem Bewußtſeyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückſeligkeit, als Folge derſelben, wenigſtens als möglich denken (darum aber freylich noch eben nicht erkennen und einſehen) laſſe: dagegen, daß Grundſätze der Bewerbung um Glückſeligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: daß alſo das **oberſte** Gut (als die erſte Bedingung des höchſten Guts) Sittlichkeit, Glückſeligkeit dagegen zwar das zweyte Element deſſelben ausmache, doch ſo, daß dieſe nur die moraliſch-bedingte, aber doch nothwendige Folge der erſteren ſey. In dieſer Unterordnung allein iſt das **höchſte Gut** das ganze Object der reinen practiſchen Vernunft, die es ſich nothwendig als möglich vorſtellen muß, weil es ein Gebot derſelben iſt, zu deſſen Hervorbringung alles Mögliche beyzutragen. Weil aber die Möglichkeit einer ſolchen Verbindung des Bedingten mit ſeiner Bedingung gänzlich zum überſinnlichen Verhältniſſe der Dinge gehört, und nach Geſetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die practiſche Folge dieſer Idee, nemlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchſte Gut wirklichzumachen, zur Sinnenwelt gehören; ſo werden wir die Gründe jener Möglichkeit erſtlich in Anſehung deſſen, was unmittelbar in unſerer Gewalt iſt, und dann zweytens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unſeres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchſten Guts (nach practiſchen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unſerer Gewalt iſt, darzuſtellen ſuchen.

III.

Von dem

Primat der reinen practiſchen Vernunft in ihrer Verbindung mit der ſpeculativen.

Unter dem Primate zwiſchen zweyen oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verſtehe ich den Vorzug des einen, der erſte Beſtimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu ſeyn. In engerer, practiſchen Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Intereſſe des einen, ſo fern ihm (welches keinem andern nachgeſetzt werden kann) das Intereſſe der andern untergeordnet iſt. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein **Intereſſe** beylegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung deſſelben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, beſtimmt das Intereſſe aller Gemüthskräfte, das ihrige aber ſich ſelbſt. Das Intereſſe ihres ſpeculativen Gebrauchs beſteht in der **Erkenntniß** des Objects bis zu den höchſten Principien a priori, das des practiſchen Gebrauchs in der Beſtimmung des **Willens**, in Anſehung des letzten und vollſtändigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erfoderlich iſt, nemlich daß die Principien und Behauptungen derſelben einander nicht widerſprechen müſſen, macht keinen Theil ihres Intereſſe aus, ſondern iſt die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die bloße Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wird zum Intereſſe derſelben gezählt.

Wenn practiſche Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was **ſpeculative** Vernunft für ſich, ihr aus ihrer Einſicht darreichen konnte, ſo führt dieſe das Primat. Geſetzt aber, ſie hätte für ſich urſprüngliche Principien a priori mit denen gewiſſe theoretiſche Poſitionen unzertrennlich verbunden wären, die ſich gleichwol aller möglichen Einſicht der ſpeculativen Vernunft entzögen, (ob ſie zwar derſelben auch nicht widerſprechen müßten) ſo iſt die Frage, welches

Intereſſe das oberſte ſey, (nicht, welches weichen müßte, denn eines widerſtreitet dem andern nicht nothwendig); ob ſpeculative Vernunft, die nicht von allem dem weiß, was practiſche ihr anzunehmen darbietet, dieſe Sätze aufnehmen, und ſie, ob ſie gleich für ſie überſchwenglich ſind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf ſie übertragenen Beſitz, zu vereinigen ſuchen müſſe, oder ob ſie berechtigt ſey, ihrem eigenen abgeſonderten Intereſſe hartnäckig zu folgen, und, nach der Canonik des Epicurs, alles als leere Vernünfteley auszuſchlagen, was ſeine objective Realität nicht durch augenſcheinliche in der Erfahrung aufzuſtellende Beyſpiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch ſo ſehr mit dem Intereſſe des practiſchen (reinen) Gebrauchs verwebt, an ſich auch der theoretiſchen nicht widerſprechend wäre, blos weil es wirklich ſo fern dem Intereſſe der ſpeculativen Vernunft Abbruch thut, daß es die Grenzen, die dieſe ſich ſelbſt geſetzt, aufhebt, und ſie allem Unſinn oder Wahnſinn der Einbildungskraft preisgiebt.

In der That, ſo fern practiſche Vernunft als pathologiſch bedingt, d. i. das Intereſſe der Neigungen unter dem ſinnlichen Princip der Glückſeligkeit blos verwaltend, zum Grunde gelegt würde, ſo ließe ſich dieſe Zumuthung an die ſpeculative Vernunft gar nicht thun. **Mahomets** Paradies, oder der **Theoſophen** und **Myſtiker** ſchmelzende Vereinigung mit der Gottheit, ſo wie jedem ſein Sinn ſteht, würden der Vernunft ihre

Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben ſo gut, gar keine zu haben, als ſie auf ſolche Weiſe allen Träumereyen preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für ſich practiſch ſeyn kann und es wirklich iſt, wie das Bewußtſeyn des moraliſchen Geſetzes es ausweiſet, ſo iſt es doch immer nur eine und dieſelbe Vernunft, die, es ſey in theoretiſcher oder practiſcher Abſicht, nach Principien a priori urtheilt, und da iſt es klar, daß, wenn ihr Vermögen in der erſteren gleich nicht zulangt, gewiſſe Sätze behauptend feſtzuſetzen, indeſſen daß ſie ihr auch eben nicht widerſprechen, eben dieſe Sätze, ſo bald ſie unabtrennlich zum practiſchen Intereſſe der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachſen, aber doch hinreichend beglaubigt iſt, annehmen, und ſie, mit allem was ſie als ſpeculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen ſuchen müſſe; doch ſich beſcheidend, daß dieſes nicht ihre Einſichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nemlich practiſchen, Abſicht ſind, welches ihrem Intereſſe, das in der Einſchränkung des ſpeculativen Frevels beſteht, ganz und gar nicht zuwider iſt.

In der Verbindung alſo der reinen ſpeculativen mit der reinen practiſchen Vernunft zu einem Erkenntniſſe führt die letztere das Primat, vorausgeſetzt nemlich, daß dieſe Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig,

liebig, ſondern a priori auf der Vernunft ſelbſt gegründet, mithin **nothwendig** ſey. Denn es würde ohne dieſe Unterordnung ein Widerſtreit der Vernunft mit ihr ſelbſt entſtehen; weil, wenn ſie einander blos beygeordnet (coordinirt) wären, die erſtere für ſich ihre Grenze enge verſchließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, dieſe aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniß erheiſcht, jene innerhalb der ihrigen mit zu befaſſen ſuchen würde. Der ſpeculativen Vernunft aber untergeordnet zu ſeyn, und alſo die Ordnung umzukehren, kann man der reinen practiſchen gar nicht zumuthen, weil alles Intereſſe zuletzt practiſch iſt, und ſelbſt das der ſpeculativen Vernunft nur bedingt und im practiſchen Gebrauche allein vollſtändig iſt.

IV.

Die Unſterblichkeit der Seele, als ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

Die Bewirkung des höchſten Guts in der Welt iſt das nothwendige Object eines durchs moraliſche Geſetz beſtimmbaren Willens. In dieſem aber iſt die **völlige Angemeſſenheit** der Geſinnungen zum moraliſchen Geſetze die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Sie muß alſo eben ſowol möglich ſeyn, als ihr Object, weil ſie in demſelben Gebote dieſes zu befördern enthalten iſt. Die völlige Angemeſſenheit des Willens aber zum moraliſchen Geſetze iſt **Heiligkeit**, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte ſeines Daſeyns, fähig iſt. Da ſie indeſſen gleichwol als practiſch nothwendig gefodert wird, ſo kann ſie nur in einem ins **Unendliche** gehenden **Progreſſus** zu jener völligen Angemeſſenheit angetroffen werden, und es iſt, nach Principien der reinen practiſchen Vernunft, nothwendig, eine ſolche practiſche Fortſchreitung als das reale Object unſeres Willens anzunehmen.

Dieſer unendliche Progreſſus iſt aber nur unter Vorausſetzung einer ins **Unendliche** fortdaurenden **Exiſtenz** und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens (welche man die Unſterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Alſo iſt das höchſte Gut, practiſch, nur unter der Vorausſetzung der Unſterblichkeit der Seele möglich; mithin dieſe, als unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, ein **Poſtulat** der reinen practiſchen Vernunft (worunter ich einen **theoretiſchen**, als ſolchen aber nicht erweislichen Satz verſtehe, ſo fern er einem a priori unbedingt geltenden **practiſchen** Geſetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moraliſchen Beſtimmung unſerer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zur völligen Angemeſſenheit mit dem

Sittengeſetze gelangen zu können, iſt von dem größten Nutzen, nicht blos in Rückſicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der ſpeculativen Vernunft, ſondern auch in Anſehung der Religion. In Ermangelung deſſelben wird entweder das moraliſche Geſetz von ſeiner **Heiligkeit** gänzlich abgewürdigt, indem man es ſich als **nachſichtlich**, (indulgent) und ſo unſerer Behaglichkeit angemeſſen, verkünſtelt, oder auch ſeinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Beſtimmung, nemlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, ſpannt, und ſich in ſchwärmende, dem Selbſterkenntniß ganz widerſprechende **theoſophiſche** Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche **Streben** zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines ſtrengen unnachſichtlichen, dennoch aber nicht idealiſchen, ſondern wahren Vernunftgebots, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Weſen iſt nur der Progreſſus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moraliſchen Vollkommenheit, möglich. Der **Unendliche**, dem die Zeitbedingung Nichts iſt, ſieht, in dieſer für uns endloſen Reihe, das Ganze der Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze, und die Heiligkeit, die ſein Gebot unnachlaßlich fodert, um ſeiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchſten Gute beſtimmt, gemäß zu ſeyn, iſt in einer einzigen intellectuellen Anſchauung des Daſeyns vernünftiger Weſen ganz anzutreffen. Was dem Geſchöpfe allein in Anſehung der Hoffnung dieſes Antheils zukommen kann, wäre das Bewußtſeyn ſeiner erprüften Geſinnung, um aus ſeinem bisherigen Fortſchritte vom Schlechteren zum Moraliſchbeſſeren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorſatze eine fernere ununterbrochene Fortſetzung deſſelben, wie weit ſeine Exiſtenz auch immer reichen mag, ſelbſt über dieſes Leben hinaus zu hoffen, *) und ſo, zwar niemals hier, oder

in

---

*) Die Ueberzeugung von der Unwandelbarkeit ſeiner Geſinnung im Fortſchritte zum Guten, ſcheint gleichwol auch einem Geſchöpfe für ſich unmöglich zu ſeyn. Um deswillen läßt die chriſtliche Religionslehre ſie auch von demſelben Geiſte, der die Heiligung, d. i. dieſen feſten Vorſatz und mit ihm das Bewußtſeyn der Beharrlichkeit im moraliſchen Progreſſus, wirkt, allein abſtammen. Aber auch natürlicher Weiſe darf derjenige, der ſich bewußt iſt, einen langen Theil ſeines Lebens bis zu Ende deſſelben, im Fortſchritte zum Beſſern, und zwar aus ächten moraliſchen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, ſich wol die tröſtende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er, auch in einer über dieſes Leben hinaus fortgeſetzten Exiſtenz, bey dieſen Grundſätzen beharren werde, und, wiewol er in ſeinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt iſt, noch, bey dem verhofften künftigen Anwachs ſeiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch ſeiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in dieſem Fortſchritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Beſitz gilt, eine Ausſicht in eine ſelige Zukunft haben; denn dieſes iſt der Ausdruck, deſſen ſich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Urſachen der Welt unabhängiges vollſtändiges Wohl zu bezeichnen, welches eben ſo,

wie

in irgend einem abſehlichen künftigen Zeitpuncte ſeines Daſeyns, ſondern nur in der (Gott allein überſehbaren) Unendlichkeit ſeiner Fortdauer dem Willen deſſelben (ohne Nachſicht oder Erlaſſung, welche ſich mit der Gerechtigkeit nicht zuſammenreimt) völlig adäquat zu ſeyn.

V.

Das Daſeyn Gottes, als ein Poſtulat der reinen practiſchen Vernunft.

Das moraliſche Geſetz führete in der vorhergehenden Zergliederung zur practiſchen Aufgabe, welche, ohne allen Beytritt ſinnlicher Triebfedern, blos durch reine Vernunft vorgeſchrieben wird, nemlich der nothwendigen Vollſtändigkeit des erſten und vornehmſten Theils des höchſten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da dieſe nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöſet werden kann, zum Poſtulat der **Unſterblichkeit**. Eben dieſes Geſetz muß auch zur Möglichkeit des zweyten Elements des höchſten Guts, nemlich der jener Sittlichkeit angemeſſenen **Glückſeligkeit**, eben ſo uneigennützig, wie

---

wie Heiligkeit eine Idee iſt, welche nur in einem unendlichen Progreſſus und deſſen Totalität enthalten ſeyn kann, mithin vom Geſchöpfe niemals völlig erreicht wird.

wie vorher, aus bloßer unparteyiſcher Vernunft, nemlich auf die Vorausſetzung des Daſeyns einer dieſer Wirkung adäquaten Urſache führen, d. i. die **Exiſtenz Gottes**, als zur Möglichkeit des höchſten Guts (welches Object unſeres Willens mit der moraliſchen Geſetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden iſt) nothwendig gehörig, poſtuliren. Wir wollen dieſen Zuſammenhang überzeugend darſtellen.

Glückſeligkeit iſt der Zuſtand eines vernünftigen Weſens in der Welt, dem es, im Ganzen ſeiner Exiſtenz, **alles nach Wunſch und Willen geht**, und beruhet alſo auf der Uebereinſtimmung der Natur zu ſeinem ganzen Zwecke, imgleichen zum weſentlichen Beſtimmungsgrunde ſeines Willens. Nun gebietet das moraliſche Geſetz, als ein Geſetz der Freyheit, durch Beſtimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinſtimmung derſelben zu unſerem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig ſeyn ſollen; das handelnde vernünftige Weſen in der Welt aber iſt doch nicht zugleich Urſache der Welt und der Natur ſelbſt. Alſo iſt in dem moraliſchen Geſetze nicht der mindeſte Grund zu einem nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückſeligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Weſens, welches eben darum durch ſeinen Willen nicht Urſache dieſer Natur ſeyn, und ſie, was ſeine Glückſeligkeit betrifft, mit ſeinen practiſchen Grundſätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einſtimmig machen kann. Gleichwol wird in der practiſchen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchſten Gute, ein ſolcher Zuſammenhang als nothwendig poſtulirt: wir **ſollen** das höchſte Gut (welches alſo doch möglich ſeyn muß) zu befördern ſuchen. Alſo wird auch das Daſeyn einer von der Natur unterſchiedenen Urſache der geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhanges, nemlich der genauen Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, **poſtulirt**. Dieſe oberſte Urſache aber ſoll den Grund der Uebereinſtimmung der Natur nicht blos mit einem Geſetze des Willens der vernünftigen Weſen, ſondern mit der Vorſtellung dieſes **Geſetzes**, ſo fern dieſe es ſich zum **oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens** ſetzen, alſo nicht blos mit den Sitten der Form nach, ſondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derſelben, d. i. mit ihrer moraliſchen Geſinnung enthalten. Alſo iſt das höchſte Gut in der Welt nur möglich, ſo fern eine oberſte der Natur angenommen wird, die eine der moraliſchen Geſinnung gemäße Cauſalität hat. Nun iſt ein Weſen, das der Handlungen nach der Vorſtellung von Geſetzen fähig iſt, eine **Intelligenz** (vernünftig Weſen) und die Cauſalität eines ſolchen Weſens nach dieſer Vorſtellung der Geſetze ein **Wille** deſſelben. Alſo iſt die oberſte Urſache der Natur, ſo fern ſie zum höchſten Gute vorausgeſetzt werden muß, ein Weſen, das durch **Verſtand** und **Willen** die Urſache (folglich der Urheber) der Natur iſt, d. i. **Gott**. Folglich iſt das Poſtulat der Möglichkeit des **höchſten abgeleiteten Guts** (der beſten Welt) zugleich das Poſtulat der Wirklichkeit eines **höchſten urſprünglichen Guts**, nemlich der Exiſtenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchſte Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniß, ſondern auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daſeyns Gottes ſtattfindet, die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es iſt moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen.

Hier iſt nun wohl zu merken, daß dieſe moraliſche Nothwendigkeit **ſubjectiv**, d. i. Bedürfniß, und nicht **objectiv**, d. i. ſelbſt Pflicht ſey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen (weil dieſes blos den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verſtanden, daß die Annehmung des Daſeyns Gottes, **als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt**, nothwendig ſey (denn dieſer beruht, wie hinreichend bewieſen worden, lediglich anf der Avtonomie der Vernunft ſelbſt). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchſten Guts in der Welt, deſſen Möglichkeit alſo poſtulirt werden kann, die aber unſere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Vorausſetzung einer höchſten Intelligenz, deren Daſeyn anzunehmen alſo mit dem Bewußtſeyn unſerer Pflicht verbunden iſt, obzwar dieſe Annehmung ſelbſt für die theoretiſche Vernunft gehört, in Anſehung deren allein ſie als Erklärungsgrund betrachtet, **Hypotheſe**, in Beziehung aber auf die Verſtändlichkeit eines uns doch durchs moraliſche Geſetz aufgegebenen Objects (des höchſten Guts), mithin eines Bedürfniſſes in practiſcher Abſicht, **Glaube**, und zwar reiner **Vernunftglaube**, heißen kann, weil blos reine Vernunft (ſowol ihrem theoretiſchen als practiſchen Gebrauche nach) die Quelle iſt, daraus er entſpringt.

Aus dieſer **Deduction** wird es nunmehr begreiflich, warum die **griechiſchen** Schulen zur Auflöſung ihres Problems von der practiſchen Möglichkeit des höchſten Guts niemals gelangen konnten; weil ſie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menſchen von ſeiner Freyheit macht, zum einzigen und für ſich allein zureichenden Grunde derſelben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Daſeyn Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten ſie daran recht, daß ſie das Princip der Sitten unabhängig von dieſem Poſtulat, für ſich ſelbſt, aus dem Verhältniß der Vernunft allein zum Willen, feſtſetzten, und es mithin zur **oberſten** practiſchen Bedingung des höchſten Guts machten; es war aber darum nicht die **ganze** Bedingung der Möglichkeit deſſelben. Die **Epikuräer** hatten nun zwar ein ganz falſches Princip der Sitten zum oberſten angenommen, nemlich das der Glückſeligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach jedes ſeiner Neigung, für ein Geſetz untergeſchoben: aber darin verfuhren ſie doch **conſequent** genug, daß ſie ihr höchſtes Gut eben ſo, nemlich der Niedrigkeit ihres Grundſatzes proportionirlich, abwürdigten, und keine größere Glückſeligkeit erwarteten, als die ſich durch menſchliche Klugheit (wozu auch Enthaltſamkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umſtänden ſehr verſchiedentlich, ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten, und die ſie zu Geſetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die **Stoiker** hatten dagegen ihr oberſtes practiſches Princip, nemlich die Tugend, als Bedingung des höchſten Guts ganz richtig gewählt, aber indem ſie den Grad derſelben, der für das reine Geſetz derſelben erforderlich iſt, als in dieſem Leben völlig erreichbar vorſtelleten, nicht allein das moraliſche Vermögen des **Menſchen**, unter dem Namen eines **Weiſen**, über alle Schranken ſeiner Natur hoch geſpannt, und etwas, das aller Menſchenkenntniß widerſpricht, angenommen, ſondern auch, vornemlich das zweyte zum höchſten Gut gehörige **Beſtandſtück**, nemlich die Glückſeligkeit, gar nicht für einen beſonderen Gegenſtand des menſchlichen Begehrungsvermögens wollen gelten laſſen, ſondern ihren Weiſen, gleich einer Gottheit, im Bewußtſeyn der Vortrefflichkeit ſeiner Perſon, von der Natur (in Abſicht auf ſeine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem ſie ihn zwar Uebeln des Lebens ausſetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frey vom Böſen darſtelleten) und ſo wirklich das zweyte Element des höchſten Guts, eigene Glückſeligkeit wegließen, indem ſie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit ſeinem perſönlichen Werthe ſetzten, und alſo im Bewußtſeyn der ſittlichen Denkungsart mit einſchloſſen, worin ſie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Chriſtenthums *), wenn man ſie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in die-

---

*) Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterſchied beider iſt doch ſehr ſichtbar. Das ſtoiſche Syſtem machte das Bewußtſeyn der Seelenſtärke zum Angel, um den ſich alle ſittliche Geſinnungen wenden ſollten, und, ob die Anhänger deſſen zwar von Pflichten redeten, auch ſie ganz wohl beſtimmeten, ſo ſetzten ſie doch die Triebfeder und den eigentlichen Beſtimmungsgrund des Willens, in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrige und nur durch Seelenſchwäche machthabende Triebfedern der Sinne. Tugend war alſo bey ihnen ein gewiſſer Heroism des über thieriſche Natur des Menſchen ſich erhebenden Weiſen, der ihm ſelbſt genug iſt, andern zwar Pflichten vorträgt, ſelbſt aber über ſie erhoben, und keiner Verſuchung zu Ueber-

dieſem Stücke einen Begriff des höchſten Guts (des Reichs Gottes), der allein der ſtrengſten Foderung der practi-

---

Uebertretung des ſittlichen Geſetzes unterworfen iſt. Dieſes alles aber konnten ſie nicht thun, wenn ſie ſich dieſes Geſetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorſchrift des Evangelii thut, vorgeſtellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verſtehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, ſo ſind die moraliſchen Ideen darum nichts Ueberſchwengliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend beſtimmen könnten, oder von dem es ungewiß iſt, ob ihm überall ein Gegenſtand correſpondire, wie die Ideen der ſpeculativen Vernunft, ſondern dienen, als Urbilder der practiſchen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtſchnur des ſittlichen Verhaltens, und zugleich zum Maaßſtabe der Vergleichung. Wenn ich nun die chriſtliche Moral von ihrer philoſophiſchen Seite betrachte, ſo würde ſie, mit den Ideen der griechiſchen Schulen verglichen, ſo erſcheinen: Die Ideen der Cyniker, der Epicuräer, der Stoiker und des Chriſten, ſind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Anſehung des Weges, dazu zu gelangen, unterſchieden ſich die griechiſchen Philoſophen ſo von einander, daß die Cyniker dazu den gemeinen Menſchenverſtand, die andern nur den Weg der Wiſſenſchaft, beide alſo doch bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die chriſtliche Moral, weil ſie ihre Vorſchrift (wie es auch ſeyn muß) ſo rein und unnachſichtlich einrichtet, benimmt dem Menſchen das Zutrauen, wenigſtens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu ſeyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, daß, wenn wir ſo gut handeln, als in unſerem Vermögen iſt, wir hoffen können, daß, was nicht in unſerm Vermögen iſt, uns anderweitig werde zu ſtatten kommen, wir mögen nun wiſſen, auf welche Art, oder nicht. Ariſtoteles und Plato unterſchieden ſich nur in Anſehung des Urſprungs unſerer ſittlichen Begriffe.

practiſchen Vernunft ein Gnüge thut. Das moraliſche Geſetz iſt heilig (unnachſichtlich) und fodert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moraliſche Vollkommenheit, zu welcher der Menſch gelangen kann, immer nur Tugend iſt, d. i. geſetzmäßige Geſinnung aus **Achtung** fürs Geſetz, folglich Bewußtſeyn eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung, wenigſtens Unlauterkeit d. i. Beymiſchung vieler unächter (nicht moraliſcher) Bewegungsgründe zur Befolgung des Geſetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbſtſchätzung, und alſo in Anſehung der Heiligkeit, welche das chriſtliche Geſetz fodert, nichts als Fortſchritt ins Unendliche dem Geſchöpfe übrig läßt, eben daher aber auch daſſelbe zur Hoffnung ſeiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der **Werth** einer dem moraliſchen Geſetze **völlig** angemeſſenen Geſinnung iſt unendlich; weil alle mögliche Glückſeligkeit, im Urtheile eines weiſen und alles vermögenden Austheilers derſelben, keine andere Einſchränkung hat, als den Mangel der Angemeſſenheit vernünftiger Weſen an ihrer Pflicht. Aber das moraliſche Geſetz für ſich **verheißt** doch keine Glückſeligkeit; denn dieſe iſt, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung deſſelben nicht nothwendig verbunden. Die chriſtliche Sittenlehre ergänzt nun dieſen Mangel (des zweyten unentbehrlichen Beſtandſtücks des höchſten Guts) durch die Darſtellung der Welt, darin vernünftige Weſen ſich dem ſittlichen Geſetze von ganzer Seele weihen, als eines **Reichs Gottes**, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für ſich ſelbſt fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchſte Gut möglich macht. Die **Heiligkeit** der Sitten wird ihnen in dieſem Leben ſchon zur Richtſchnur angewieſen, das dieſer proportionirte Wohl aber, die **Seligkeit**, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgeſtellt; weil **jene** immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande ſeyn muß, und das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, **dieſe** aber in dieſer Welt, unter dem Namen der Glückſeligkeit, gar nicht erreicht werden kann, (ſo viel auf unſer Vermögen ankommt) und daher lediglich zum Gegenſtande der Hoffnung gemacht wird. Dieſem ungeachtet iſt das chriſtliche Princip der **Moral** ſelbſt doch nicht theologiſch (mithin Heteronomie) ſondern Autonomie der reinen practiſchen Vernunft für ſich ſelbſt, weil ſie die Erkenntniß Gottes und ſeines Willens nicht zum Grunde dieſer Geſetze, ſondern nur der Gelangung zum höchſten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derſelben macht, und ſelbſt die eigentliche **Triebfeder** zu Befolgung der erſteren nicht in den gewünſchten Folgen derſelben, ſondern in der Vorſtellung der Pflicht allein ſetzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein beſteht.

Auf ſolche Weiſe führt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen practiſchen Vernunft, zur **Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche für ſich ſelbſt zufällige Verordnungen, eines fremden Willens,** ſondern als weſentlicher **Geſetze** eines jeden freyen Willens für ſich ſelbſt, die aber dennoch als Gebote des höchſten Weſens angeſehen werden müſſen, weil wir nur von einem moraliſch-vollkommenen, (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchſte Gut, welches zum Gegenſtande unſerer Beſtrebung zu ſetzen uns das moraliſche Geſetz zur Pflicht macht, und alſo durch Uebereinſtimmung mit dieſem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn ſie zu Principien werden, den ganzen moraliſchen Werth der Handlungen vernichten. Das moraliſche Geſetz gebietet, das höchſte mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenſtande alles Verhaltens zu machen. Dieſes aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinſtimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchſten Guts, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückſeligkeit mit dem größten

Maaße ſittlicher (in Geſchöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauſten Proportion verbunden vorgeſtellt wird, **meine eigene Glückſeligkeit** mit enthalten iſt: ſo iſt doch nicht ſie, ſondern das moraliſche Geſetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen ſtrenge einſchränkt) der Beſtimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchſten Guts angewieſen wird.

Daher iſt auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich **machen**, ſondern wie wir der Glückſeligkeit **würdig** werden ſollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückſeligkeit dereinſt in dem Maaße theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht geweſen, ihrer nicht unwürdig zu ſeyn.

Würdig iſt jemand des Beſitzes einer Sache, oder eines Zuſtandes, wenn, daß er in dieſem Beſitze ſey, mit dem höchſten Gute zuſammenſtimmt. Man kann jetzt leicht einſehen, daß alle Würdigkeit auf das ſittliche Verhalten ankomme, weil dieſes im Begriffe des höchſten Guts die Bedingung des übrigen, (was zum Zuſtande gehört) nemlich des Antheils an Glückſeligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: daß man die **Moral** an ſich niemals als **Glückſeligkeitslehre** behandeln müſſe, d. i. als eine Anweiſung der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden; denn ſie hat es lediglich mit der

Vernunftbedingung (conditio ſine qua non) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derſelben zu thun. Wenn ſie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünſchen Maaßregeln an die Hand giebt,) vollſtändig vorgetragen worden: alsdenn allererſt kann, nachdem der ſich auf ein Geſetz gründende moraliſche Wunſch das höchſte Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennutzigen Seele aufſteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geſchehen iſt, dieſe Sittenlehre auch Glückſeligkeitslehre genannt werden, weil die **Hoffnung** dazu nur mit der Religion allererſt anhebt.

Auch kann man hieraus erſehen: daß, wenn man nach dem **letzten Zwecke Gottes** in Schöpfung der Welt frägt, man nicht die **Glückſeligkeit** der vernünftigen Weſen in ihr, ſondern **das höchſte Gut** nennen müſſe, welches jenem Wunſche dieſer Weſen noch eine Bedingung, nemlich die der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn, d. i. die **Sittlichkeit** eben derſelben vernünftigen Weſen, hinzufügt, die allein den Maaßſtab enthält, nach welchem ſie allein der erſteren, durch die Hand eines **weiſen** Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können. Denn, da **Weisheit**, theoretiſch betrachtet, die **Erkenntniß des höchſten Guts**, und practiſch, die **Angemeſſenheit des Willens zum höchſten Gute** bedeutet, ſo kann man einer höchſten ſelbſtſtändigen Weisheit nicht einen Zweck beylegen, der blos auf **Gütigkeit** gegründet wäre. Denn dieſer ihre Wirkung (in Anſehung der Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen) kann man nur unter den einſchränkenden Bedingungen der Uebereinſtimmung mit der **Heiligkeit** *) ſeines Willens, als dem höchſten urſprünglichen Gute angemeſſen, denken. Daher diejenige, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgeſetzt, daß man dieſe nicht anthropomorphiſtiſch, als Neigung geprieſen zu werden, denkt,) ſetzten, wol den beſten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, die Achtung für ſein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns ſein Geſetz auferlegt, wenn ſeine herrliche Anſtalt dazu kommt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menſchliche Art zu reden,) liebenswürdig macht, ſo iſt er durch das erſtere ein Gegenſtand der Anbetung (Adoration). Selbſt Menſchen können ſich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, ſo daß die größte Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, daß ſie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

---

*) Hiebey, und um das Eigenthümliche dieſer Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: daß, da man Gott verſchiedene Eigenſchaften beylegt, deren Qualität man auch den Geſchöpfen angemeſſen findet, nur daß ſie dort zum höchſten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wiſſenſchaft, Gegenwart, Güte ꝛc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwiſſenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit ꝛc. es doch drey giebt, die ausſchließungsweiſe, und doch ohne Beyſatz von Größe, Gott beygelegt werden, und die insgeſamt moraliſch ſind. Er iſt der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weiſe; weil dieſe Begriffe ſchon die Uneingeſchränktheit bey ſich führen. Nach der Ordnung derſelben iſt er denn alſo auch der heilige Geſetzgeber (und Schöpfer) der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drey Eigenſchaften, die alles in ſich enthalten, wodurch Gott der Gegenſtand der Religion wird, und denen angemeſſen die metaphyſiſchen Vollkommenheiten ſich von ſelbſt in der Vernunft hinzu fügen.

Daß, in der Ordnung der Zwecke, der Menſch (mit ihm jedes vernünftige Weſen) **Zweck an ſich ſelbſt** ſey, d. i. niemals blos als Mittel von jemanden (ſelbſt nicht von Gott) ohne zugleich hiebey ſelbſt Zweck zu ſeyn, könne gebraucht werden, daß alſo die **Menſchheit** in unſerer Perſon uns ſelbſt **heilig** ſeyn müſſe, folgt nunmehr von ſelbſt, weil er das **Subject des moraliſchen Geſetzes**, mithin deſſen iſt, was an ſich heilig iſt, um deſſen willen und in Einſtimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieſes moraliſche Geſetz gründet ſich auf der Autonomie ſeines Willens, als eines freyen Willens, der nach ſeinen allgemeinen Geſetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muß **einſtimmen** können, welchem er ſich **unterwerfen** ſoll.

VI.

Ueber die Poſtulate der reinen practiſchen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundſatze der Moralität aus, der kein Poſtulat, ſondern ein Geſetz iſt, durch welches Vernunft mittelbar den Willen beſtimmt, welcher Wille eben dadurch, daß er ſo beſtimmt iſt, als reiner Wille, dieſe nothwendige Bedingungen der Befolgung ſeiner Vorſchrift fodert. Dieſe Poſtulate ſind nicht theoretiſche Dogmata, ſondern **Vorausſetzungen** in nothwendig practiſcher Rückſicht, erweitern alſo zwar das ſpeculative Erkenntniß, geben aber den Ideen der ſpeculativen Vernunft **im Allgemeinen** (vermittelſt ihrer Beziehung aufs Practiſche) objective Realität, und berechtigen ſie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten ſie ſich ſonſt nicht anmaaßen könnte.

Dieſe Poſtulate ſind die der **Unſterblichkeit**, der **Freyheit**, poſitiv betrachtet, (als der Cauſalität eines Weſens, ſo fern es zur intelligibelen Welt gehört,) und des **Daſeyns Gottes**. Das **erſte** fließt aus der practiſch nothwendigen Bedingung der Angemeſſenheit der Dauer zur Vollſtändigkeit der Erfüllung des moraliſchen Geſetzes; das **zweyte** aus der nothwendigen Vorausſetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Beſtimmung ſeines Willens, nach dem

Geſetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freyheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer ſolchen intelligibelen Welt, um das höchſte Gut zu ſeyn, durch die Vorausſetzung des höchſten ſelbſtſtändigen Guts, d. i. des Daſeyns Gottes.

Die durch die Achtung fürs moraliſche Geſetz nothwendige Abſicht aufs höchſte Gut und daraus fließende Vorausſetzung der objectiven Realität deſſelben, führt alſo durch Poſtulate der practiſchen Vernunft zu Begriffen, welche die ſpeculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, ſie aber nicht auflöſen konnte. Alſo 1. zu derjenigen, in deren Auflöſung die letztere nichts, als **Paralogismen** begehen konnte, (nemlich der Unſterblichkeit) weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlete, um den pſychologiſchen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbſtbewußtſeyn nothwendig beygelegt wird, zur realen Vorſtellung einer Subſtanz zu ergänzen, welches die practiſche Vernunft, durch das Poſtulat, einer zur Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze im höchſten Gute, als dem ganzen Zwecke der practiſchen Vernunft, erforderlichen Dauer, ausrichtet. 2. Führt ſie zu dem, wovon die ſpeculative Vernunft nichts als **Antinomie** enthielt, deren Auflöſung ſie nur auf einem problematiſch zwar denkbaren, aber ſeiner objectiven Realität nach für ſie nicht erweislichen und beſtimmbaren Begriffe gründen konnte, nemlich die **coſmologiſche** Idee einer intelligibelen Welt und das Bewußtſeyn unſeres Daſeyns in derſelben, vermittelſt des Poſtulats der Freyheit, (deren Realität ſie durch das moraliſche Geſetz darlegt, und mit ihm zugleich das Geſetz einer intelligibelen Welt, worauf die ſpeculative nur hinweiſen, ihren Begriff aber nicht beſtimmen konnte). 3. Verſchafft ſie dem, was ſpeculative Vernunft zwar denken, aber als bloßes transſcendentales **Ideal** unbeſtimmt laſſen mußte, dem **theologiſchen** Begriffe des Urweſens, Bedeutung, (in practiſcher Abſicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Geſetz beſtimmten Willens,) als dem oberſten Princip des höchſten Guts in einer intelligibelen Welt, durch gewalthabende moraliſche Geſetzgebung in derſelben.

Wird nun aber unſer Erkenntniß auf ſolche Art durch reine practiſche Vernunft wirklich erweitert, und iſt das, was für die ſpeculative **transſcendent** war, in der practiſchen **immanent**? Allerdings, aber **nur in practiſcher Abſicht**. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unſerer Seele Natur, noch die intelligibele Welt, noch das höchſte Weſen, nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind, ſondern haben nur die Begriffe von ihnen im **practiſchen** Begriffe **des höchſten Guts** vereinigt, als dem Objecte unſeres Willens, und völlig a priori, durch reine Vernunft, aber nur vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, und auch blos in Beziehung auf daſſelbe, in Anſehung des Objects, das es gebietet.

Wie aber auch nur die Freyheit möglich ſey, und wie man ſich dieſe Art von Cauſalität theoretiſch und poſitiv vorzuſtellen habe, wird dadurch nicht eingeſehen, ſondern nur, daß eine ſolche ſey, durchs moraliſche Geſetz und zu deſſen Behuf poſtulirt. So iſt es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menſchlicher Verſtand jemals ergründen, aber auch, daß ſie nicht wahre Begriffe ſind, keine Sophiſterey der Ueberzeugung, ſelbſt des gemeinſten Menſchen, jemals entreißen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft, in practiſcher Abſicht, ohne damit ihr Erkenntniß, als ſpeculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich ſey?

Wir wollen dieſe Frage, um nicht zu abſtract zu werden, ſofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntniß practiſch zu erweitern, muß eine **Abſicht** a priori gegeben ſeyn, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches, unabhängig von allen theologiſchen Grundſätzen, durch einen den Willen unmittelbar beſtimmenden (categoriſchen) Imperativ, als practiſch-nothwendig vorgeſtellt wird, und das iſt hier das **höchſte Gut**. Dieſes iſt aber nicht möglich, ohne drey theoretiſche Begriffe (für die ſich, weil ſie bloße reine Vernunftbegriffe ſind, keine correſpondirende Anſchauung, mithin, auf dem theoretiſchen Wege, keine objective Realität finden läßt,) vorauszuſetzen: nemlich Freyheit, Unſterblichkeit, und Gott. Alſo wird durchs practiſche Geſetz, welches die Exiſtenz des höchſten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen ſpeculativen Vernunft, die objective Realität, welche dieſe ihnen nicht ſichern konnte, poſtulirt; wodurch denn die theoretiſche Erkenntniß der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin beſteht, daß jene für ſie ſonſt problematiſche (blos denkbare) Begriffe, jetzt aſſertoriſch für ſolche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil practiſche Vernunft die Exiſtenz derſelben zur Möglichkeit ihres, und zwar practiſch-ſchlechthin nothwendigen, Objects des höchſten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretiſche dadurch berechtigt wird, ſie vorauszuſetzen. Dieſe Erweiterung der theoretiſchen Vernunft iſt aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in **theoretiſcher Abſicht** nunmehr einen poſitiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch practiſche Vernunft hiebey geleiſtet worden, als daß jene Begriffe real ſind, und wirklich ihre (mögliche) Objecte haben, dabey aber uns nichts von Anſchauung derſelben gegeben wird, (welches auch nicht gefodert werden kann,) ſo iſt kein ſynthetiſcher Satz durch dieſe eingeräumte Realität derſelben möglich. Folglich hilft uns dieſe Eröffnung nicht im mindeſten in ſpeculativer Abſicht, wol aber in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieſes unſeres Erkenntniſſes. Die obige drey Ideen der ſpeculativen Vernunft ſind an ſich noch keine Erkenntniſſe; doch ſind es (transſcendente) **Gedanken**, in denen nichts Unmögliches iſt. Nun bekommen ſie durch ein apodictiſches practiſches Geſetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit deſſen, was dieſes ſich **zum Objecte zu machen** gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewieſen, **daß ſie Objecte haben**, ohne doch, wie ſich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das iſt auch noch nicht Erkenntniß **dieſer Objecte**; denn man kann dadurch gar nichts über ſie ſynthetiſch urtheilen, noch die Anwendung derſelben theoretiſch beſtimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretiſchen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle ſpeculative Erkenntniß derſelben beſteht. Aber dennoch ward das theoretiſche Erkenntniß, **zwar nicht dieſer Objecte**, aber der Vernunft überhaupt, dadurch ſo fern erweitert, daß durch die practiſchen Poſtulate jenen Ideen doch **Objecte gegeben** wurden, indem ein blos problematiſcher Gedanke dadurch allererſt objective Realität bekam. Alſo war es keine Erweiterung der Erkenntniß **von gegebenen überſinnlichen Gegenſtänden**, aber doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und der

der Erkenntniß derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſo fern als ſie genöthigt wurde, daß es **ſolche Gegenſtände gebe**, einzuräumen, ohne ſie doch näher beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniß von den Objecten (die ihr nunmehr aus practiſchem Grunde, und auch nur zum practiſchen Gebrauche, gegeben werden,) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen practiſchen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden ſie **immanent** und **conſtitutiv**, indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind. Das **nothwendige Object** der reinen practiſchen Vernunft (das höchſte Gut) **wirklich zu machen**, da ſie, ohne dies, **transſcendent** und blos **regulative** Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, ſondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu näheren, auferlegen. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft, (eigentlich nur zur Sicherung ihres practiſchen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, ſondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerſeits den **Anthropomorphism** als den Quell der **Superſtition**, oder ſcheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeynte Erfahrung, andererſeits den **Fanaticism**, der ſie durch überſinnliche Anſchauung oder dergleichen Gefühle verſpricht, abzuhalten; welches alles Hinderniſſe des practiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft ſind, deren Abwehrung alſo zu der Erweiterung unſerer Erkenntniß in practiſcher Abſicht allerdings gehört, oder daß es dieſer widerſpricht, zugleich zu geſtehen, daß die Vernunft in ſpeculativer Abſicht dadurch im mindeſten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden reine Verſtandesbegriffe (**Categorien**) erfodert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Dieſe können zum theoretiſchen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniß nur angewandt werden, ſo fern ihnen zugleich Anſchauung (die jederzeit ſinnlich iſt) untergelegt wird, und alſo blos, um durch ſie ein Object möglicher Erfahrung vorzuſtellen. Nun ſind hier aber **Jdeen** der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Categorien denken müßte, um es zu erkennen. Allein es iſt hier auch nicht um das theoretiſche Erkenntniß der Objecte dieſer Jdeen, ſondern nur darum, daß ſie überhaupt Objecte haben, zu thun. Dieſe Realität verſchafft reine practiſche Vernunft, und hiebey hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Categorien blos zu **denken**, welches, wie wir ſonſt deutlich gewieſen haben, ganz wohl, ohne Anſchauung (weder ſinnliche, noch überſinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Cate-

tego-

tegorien im reinen Verſtande unabhängig und vor aller Anſchauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Urſprung haben, und ſie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun iſt den Categorien, ſo fern ſie auf jene Ideen angewandt werden ſollen, zwar kein Object in der Anſchauung zu geben möglich; es iſt ihnen aber doch, daß ein ſolches wirklich ſey, mithin die Categorie, als eine bloße Gedankenform, hier nicht leer ſey, ſondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die practiſche Vernunft im Begriffe des höchſten Guts ungezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchſten Guts gehören, hinreichend geſichert, ohne gleichwol durch dieſen Zuwachs die mindeſte Erweiterung des Erkenntniſſes nach theoretiſchen Grundſätzen zu bewirken.

* * *

Wenn, nächſtdem, dieſe Ideen von Gott, einer intelligibelen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unſterblichkeit durch Prädicate beſtimmt werden, die von unſerer eigenen Natur hergenommen ſind, ſo darf man dieſe Beſtimmung weder als Verſinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überſchwengliches Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände anſehen; denn dieſe Prädicate ſind keine andere als

Verſtand und Wille, und zwar ſo im Verhältniſſe gegen einander betrachtet, als ſie im moraliſchen Geſetze gedacht werden müſſen, alſo nur, ſo weit von ihnen ein reiner practiſcher Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen, was dieſen Begriffen pſychologiſch anhängt, d. i. ſo fern wir dieſe unſere Vermögen **in ihrer Ausübung** empiriſch beobachten, (z. B., daß der Verſtand des Menſchen diſcurſiv iſt, ſeine Vorſtellungen alſo Gedanken, nicht Anſchauungen ſind, daß dieſe in der Zeit auf einander folgen, daß ſein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Exiſtenz ſeines Gegenſtandes behaftet iſt, u. ſ. w. welches im höchſten Weſen ſo nicht ſeyn kann,) wird alsdenn abſtrahirt, und ſo bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verſtandesweſen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erfoderlich iſt, ſich ein moraliſch Geſetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniß Gottes, aber nur in practiſcher Beziehung, wodurch, wenn wir den Verſuch machen, es zu einem theoretiſchen zu erweitern, wir einen Verſtand deſſelben bekommen, der nicht denkt, ſondern **anſchaut**, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Exiſtenz ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, (ich will nicht einmal der transſcendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Größe der Exiſtenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel uns Daſeyn als Größe vorzuſtellen,

len, ſtattfindet,) lauter Eigenſchaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum Erkenntniſſe des Gegenſtandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, daß ſie niemals zu einer Theorie von überſinnlichen Weſen gebraucht werden können, und alſo, auf dieſer Seite, ein ſpeculatives Erkenntniß zu gründen gar nicht vermögen, ſondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moraliſchen Geſetzes einſchränken.

Dieſes letztere iſt ſo augenſcheinlich, und kann ſo klar durch die That bewieſen werden, daß man getroſt alle vermeynte natürliche Gottesgelehrte (ein wunderlicher Name) *) auffodern kann, auch nur eine dieſen ihren Gegenſtand (über die blos ontologiſchen Prädicate hinaus) beſtimmende Eigenſchaft, etwa des Verſtandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwiderſprechlich darthun könnte, daß, wenn man alles

---

*) Gelehrſamkeit iſt eigentlich nur der Inbegriff hiſtoriſcher Wiſſenſchaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heißen. Wollte man aber auch den, der im Beſitze von Vernunftwiſſenſchaften (Mathematik und Philoſophie) iſt, einen Gelehrten nennen, obgleich dieſes ſchon der Wortbedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus gelehret werden muß, und was man alſo nicht von ſelbſt, durch Vernunft, erfinden kann, zur Gelehrſamkeit zählt,) widerſtreiten würde: ſo möchte wol der Philoſoph mit ſeiner Erkenntniß Gottes, als poſitiver Wiſſenſchaft, eine zu ſchlechte Figur machen, um ſich deshalb einen Gelehrten nennen zu laſſen.

alles Anthropomorphiſtiſche davon abſondert, uns nur das bloße Wort übrig bleibe, ohne damit den mindeſten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß gehofft werden dürfte. In Anſehung des Practiſchen aber bleibt uns von den Eigenſchaften eines Verſtandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältniſſes übrig, welchem das practiſche Geſetz (das gerade dieſes Verhältniß des Verſtandes zum Willen a priori beſtimmt) objective Realität verſchafft. Iſt dieſes nun einmal geſchehen, ſo wird dem Begriffe des Objects eines moraliſch beſtimmten Willens (dem des höchſten Guts) und mit ihm den Bedingungen ſeiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freyheit und Unſterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moraliſchen Geſetzes (zu keinem ſpeculativen Behuf), gegeben.

Nach dieſen Erinnerungen iſt nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: **Ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik** (mithin auch zur Metaphyſik, als die nur die reinen Principien a priori der erſteren in allgemeiner Bedeutung enthält) **oder ein zur Moral gehöriger Begriff ſey.** Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu **erklären**, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, ſeine Zuflucht nimmt, iſt wenigſtens keine phyſiſche Erklärung, und überall ein Geſtändniß, man ſey mit ſeiner Philoſophie zu Ende; weil man genöthigt iſt, etwas, wovon man ſonſt für ſich keinen Begriff hat, anzunehmen, um ſich von der Möglichkeit deſſen, was man vor Augen ſieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphyſik aber von der Kenntniß dieſer Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweiſe ſeiner Exiſtenz **durch ſichere Schlüſſe** zu gelangen, iſt darum unmöglich, weil wir dieſe Welt als das vollkommenſte mögliche Ganze, mithin, zu dieſem Behuf, alle mögliche Welten (um ſie mit dieſer vergleichen zu können) erkennen, mithin allwiſſend ſeyn müßten, um zu ſagen, daß ſie nur durch einen **Gott** (wie wir uns dieſen Begriff denken müſſen,) möglich war. Vollends aber die Exiſtenz dieſes Weſens aus bloßen Begriffen zu erkennen, iſt ſchlechterdings unmöglich, weil ein jeder Exiſtentialſatz, d. i. der, ſo von einem Weſen, von dem ich mir einen Begriff mache, ſagt, daß es exiſtire, ein ſynthetiſcher Satz iſt, d. i. ein ſolcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm ſage, als im Begriffe gedacht war: nemlich daß dieſem Begriffe **im Verſtande** noch ein Gegenſtand **außer dem Verſtande** correſpondirend geſetzt ſey, welches offenbar unmöglich iſt durch irgend einen Schluß herauszubringen. Alſo bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu dieſem Erkenntniſſe zu gelangen, da ſie nemlich, als reine Vernunft, von dem oberſten Princip ihres reinen practiſchen Gebrauchs ausgehend, (indem dieſer ohnedem blos auf die **Exiſtenz** von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet iſt,) ihr

Object beſtimmt. Und da zeigt ſich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nemlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchſte Gut, die Nothwendigkeit, ein ſolches Urweſen, in Beziehung auf die Möglichkeit dieſes Guten in der Welt, anzunehmen, ſondern, was das Merkwürdigſte iſt, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nemlich **ein genau beſtimmter Begriff dieſes Urweſens.** Da wir dieſe Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger ſie mit allen möglichen Welten vergleichen können, ſo können wir von ihrer Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wol auf einen **weiſen, gütigen, mächtigen** ꝛc. Urheber derſelben ſchließen, aber nicht auf ſeine **Allwiſſenheit, Allgütigkeit, Allmacht,** u. ſ. w. Man kann auch gar wohl einräumen: daß man dieſen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypotheſe zu ergänzen wohl befugt ſey; daß nemlich, wenn in ſo viel Stücken, als ſich unſerer näheren Kenntniß darbieten, Weisheit, Gütigkeit ꝛc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben ſo ſeyn werde, und es alſo vernünftig ſey, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beyzulegen; aber das ſind keine **Schlüſſe,** wodurch wir uns auf unſere Einſicht etwas dünken, ſondern nur Befugniſſe, die man uns nachſehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt alſo auf dem empiriſchen

Wege (der Phyſik) immer ein **nicht genau beſtimmter Begriff** von der Vollkommenheit des erſten Weſens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemeſſen zu halten (mit der Metaphyſik aber in ihrem transſcendentalen Theile iſt gar nichts auszurichten).

Ich verſuche nun dieſen Begriff an das Object der practiſchen Vernunft zu halten, und da finde ich, daß der moraliſche Grundſatz ihn nur als möglich, unter Vorausſetzung eines Welturhebers von **höchſter Vollkommenheit**, zulaſſe. Er muß **allwiſſend** ſeyn, um mein Verhalten bis zum Innerſten meiner Geſinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; **allmächtig**, um ihm die angemeſſenen Folgen zu ertheilen; eben ſo **allgegenwärtig**, **ewig**, u. ſ. w. Mithin beſtimmt das moraliſche Geſetz durch den Begriff des höchſten Guts, als Gegenſtandes einer reinen practiſchen Vernunft, den Begriff des Urweſens **als höchſten Weſens**, welches der phyſiſche (und höher fortgeſetzt der metaphyſiſche) mithin der ganze ſpeculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Alſo iſt der Begriff von Gott ein urſprünglich nicht zur Phyſik, d. i. für die ſpeculative Vernunft, ſondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen ſagen, von denen wir, als Poſtulaten derſelben in ihrem practiſchen Gebrauche, oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie über den **Anaxagoras** hinaus keine deutliche Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, ſo iſt der Grund nicht darin gelegen, daß es den älteren Philoſophen an Verſtande und Einſicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigſtens mit Beyhülfe einer ganz vernünftigen Hypotheſe, ſich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher ſeyn, als der ſich von ſelbſt jedermann darbietende Gedanke, ſtatt unbeſtimmter Grade der Vollkommenheit verſchiedener Welturſachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die **alle Vollkommenheit** hat? Aber die Uebel in der Welt ſchienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu ſeyn, um zu einer ſolchen Hypotheſe ſich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten ſie darin eben Verſtand und Einſicht, daß ſie ſich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Natururſachen herum ſuchten, ob ſie unter ihnen nicht die zu Urweſen erfoderliche Beſchaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieſes ſcharfſinnige Volk ſo weit in Nachforſchungen fortgerückt war, ſelbſt ſittliche Gegenſtände, darüber andere Völker niemals mehr als geſchwatzt haben, philoſophiſch zu behandeln: da fanden ſie allererſt ein neues Bedürfniß, nemlich ein practiſches, welches nicht ermangelte ihnen den Begriff des Urweſens beſtimmt anzugeben, wobey die ſpeculative Vernunft das Zuſehen hatte, höchſtens noch das Verdienſt, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachwachſen war, auszuſchmücken, und mit einem Gefolge von Beſtätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererſt hervortraten, wol nicht das Anſehen deſſelben, (welches ſchon gegründet war) ſondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeynter theoretiſcher Vernunfteinſicht zu befördern.

* * *

Aus dieſen Erinnerungen wird der Leſer der Crit. d. r. ſpec. Vernunft ſich vollkommen überzeugen: wie höchſtnöthig, wie erſprießlich für Theologie und Moral, jene mühſame **Deduction** der Categorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, ſie, wenn man ſie im reinen Verſtande ſetzt, mit **Plato**, für angebohren zu halten, und darauf überſchwengliche Anmaaßungen mit Theorien des Ueberſinnlichen, wovon man kein Ende abſieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngeſpenſtern zu machen; wenn man ſie aber für erworben hält, zu verhüten, daß man nicht, mit **Epicur**, allen und jeden Gebrauch derſelben, ſelbſt den in practiſcher Abſicht, blos auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne einſchränke. Nun aber, nachdem die Critik in jener Deduction **erſtlich** bewies, daß ſie nicht empiriſchen Urſprungs ſeyn, ſondern a priori im reinen Verſtande ihren Sitz und Quelle haben; **zweytens** auch, daß, da ſie **auf Gegenſtände überhaupt**, unabhängig von ihrer Anſchauung, bezogen werden,

den, ſie zwar nur in Anwendung auf **empiriſche** Gegenſtände **theoretiſches Erkenntniß** zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine practiſche Vernunft gegebenen Gegenſtand angewandt, zum **beſtimmten Denken** des **Ueberſinnlichen** dienen, jedoch nur, ſo fern dieſes blos durch ſolche Prädicate beſtimmt wird, die nothwendig zur reinen a priori gegebenen **practiſchen Abſicht** und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einſchränkung der reinen Vernunft und practiſche Erweiterung derſelben bringen dieſelbe allererſt in dasjenige **Verhältniß der Gleichheit**, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieſes Beyſpiel beweiſet beſſer, als ſonſt eines, daß der Weg zur **Weisheit**, wenn er geſichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden ſoll, bey uns Menſchen unvermeidlich durch die Wiſſenſchaft durchgehen müſſe, wovon man aber, daß dieſe zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derſelben überzeugt werden kann.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfniſſe der reinen Vernunft.

Ein Bedürfniß der reinen Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche führt nur auf **Hypotheſen**, das der reinen practiſchen Vernunft aber zu **Poſtulaten**; denn im erſteren Falle ſteige ich vom Abgeleiteten ſo hoch hinauf in der Reihe der Gründe, **wie ich will**, und bedarf eines Ungrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Cauſalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, ſondern nur um meine forſchende Vernunft in Anſehung deſſelben vollſtändig zu befriedigen. So ſehe ich Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren **Wirklichkeit** zu verſichern, zur Speculation zu ſchreiten, ſondern nur um ſie zu **erklären, eine Gottheit**, als deren Urſache, **voraus zu ſetzen**; da denn, weil von einer Wirkung der Schluß auf eine beſtimmte, vornemlich ſo genau und ſo vollſtändig beſtimmte Urſache, als wir an Gott zu denken haben, immer unſicher und mißlich iſt, eine ſolche Vorausſetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menſchen, allervernünftigſten Meinung *). Dagegen

---

*) Aber ſelbſt auch hier würden wir nicht ein Bedürfniß der Vernunft vorſchützen können, läge nicht ein problematiſcher, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nemlich der, eines ſchlechterdings nothwendigen Weſens. Dieſer Begriff will nun beſtimmt ſeyn, und das iſt, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfniſſes der ſpeculativen Vernunft, nemlich den Begriff eines nothwendigen Weſens, welches andern zum Urgrunde dienen ſoll, näher zu beſtimmen, und dieſes letzte alſo wodurch kenntlich zu machen. Ohne ſolche vorausgehende nothwendige Probleme

gegen iſt ein Bedürfniß der reinen **practiſchen** Vernunft, auf einer **Pflicht** gegründet, etwas (das höchſte Gut) zum Gegenſtande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobey ich aber die Möglichkeit deſſelben, mithin auch die Bedingungen dazu, nemlich Gott, Freyheit und Unſterblichkeit vorausſetzen muß, weil ich dieſe durch meine ſpeculative Vernunft nicht beweiſen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Dieſe Pflicht gründet ſich auf einem, freylich von dieſen letzteren Vorausſetzungen ganz unabhängigen, für ſich ſelbſt apodictiſch gewiſſen, nemlich dem moraliſchen, Geſetze, und iſt, ſo fern, keiner anderweitigen Unterſtützung durch theoretiſche Meynung von der innern Beſchaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorſtehenden Regierers, bedürftig, um uns auf das vollkommenſte zu unbedingt-geſetzmäßigen Handlungen zu verbinden. Aber der ſubjective Effect dieſes Geſetzes, nemlich die ihm angemeſſene und durch daſſelbe auch nothwendige **Geſinnung**, das practiſch mögliche höchſte Gut zu befördern, ſetzt doch wenigſtens voraus, daß das letztere **möglich** ſey, widrigenfalls es practiſch-unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzuſtreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Poſtu-

---

bleme giebt es keine Bedürfniſſe, wenigſtens nicht der reinen Vernunft; die übrigen ſind Bedürfniſſe der Neigung.

Poſtulate nur die phyſiſche oder metaphyſiſche, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegende Bedingungen der **Möglichkeit** des höchſten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen ſpeculativen Abſicht, ſondern eines practiſch nothwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht **wählt**, ſondern einem unnachlaßlichen Vernunftgebote **gehorcht**, welches ſeinen Grund, **objectiv**, in der Beſchaffenheit der Dinge hat, ſo wie ſie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müſſen, und gründet ſich nicht etwa auf **Neigung**, die zum Behuf deſſen, was wir aus blos **ſubjectiven** Gründen **wünſchen**, ſo fort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenſtand wol gar als wirklich, anzunehmen keinesweges berechtigt iſt. Alſo iſt dieſes ein **Bedürfniß in ſchlechterdings nothwendiger Abſicht**, und rechtfertigt ſeine Vorausſetzung nicht blos als erlaubte Hypotheſe, ſondern als Poſtulat in practiſcher Abſicht; und, zugeſtanden, daß das reine moraliſche Geſetz jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlaßlich verbinde, darf der Rechtſchaffene wol ſagen: ich **will**, daß ein Gott, daß mein Daſeyn in dieſer Welt, auch außer der Naturverknüpfung, noch ein Daſeyn in einer reinen Verſtandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos ſey, ich beharre darauf und laſſe mir dieſen Glauben nicht nehmen; denn dieſes iſt das einzige, wo mein Intereſſe, weil ich von demſelben nichts nachlaſſen **darf**, mein Urtheil unvermeidlich beſtimmt,

ſtimmt, ohne auf Vernünfteleyen zu achten, ſo wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen ſcheinbarere entgegen zu ſtellen im Stande ſeyn möchte *).

* * *

Um bey dem Gebrauche eines noch ſo ungewohnten Begriffs, als der eines reinen practiſchen Vernunft-

---

*) Im deutſchen Muſeum, Febr. 1787, findet ſich eine Abhandlung von einem ſehr feinen und hellen Kopfe, dem ſel. Wizenmann, deſſen früher Tod zu bedauren iſt, darin er die Befugniß, aus einem Bedürfniſſe auf die objective Realität des Gegenſtandes deſſelben zu ſchließen, beſtreitet, und ſeinen Gegenſtand durch das Beyſpiel eines Verliebten erläutert, der, indem er ſich in eine Idee von Schönheit, welche blos ſein Hirngeſpinſt iſt, vernarrt hätte, ſchließen wollte, daß ein ſolches Object wirklich wo exiſtire. Ich gebe ihm hierin vollkommen recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniß auf Neigung gegründet iſt, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten iſt, die Exiſtenz ihres Objects poſtuliren kann, vielweniger eine für jedermann gültige Foderung enthält, und daher ein blos ſubjectiver Grund der Wünſche iſt. Hier aber iſt es ein Vernunftbedürfniß, aus einem objectiven Beſtimmungsgrunde des Willens, nemlich dem moraliſchen Geſetze entſpringend, welches jedes vernünftige Weſen nothwendig verbindet, alſo zur Vorausſetzung der ihm angemeſſenen Bedingungen in der Natur a priori berechtigt, und die letztern von dem vollſtändigen practiſchen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es iſt Pflicht, das höchſte Gut nach unſerem größten Vermögen wirklichzumachen; daher muß es doch auch möglich ſeyn; mithin iſt es für jedes vernünftige Weſen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszuſetzen, was zu deſſen objectiver Möglichkeit nothwendig iſt. Die Vorausſetzung iſt ſo nothwendig, als das moraliſche Geſetz, in Beziehung auf welches ſie auch nur gültig iſt.

glaubens iſt, Mißdeutungen zu verhüten, ſey mir erlaubt noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es ſollte faſt ſcheinen, als ob dieſer Vernunftglaube hier ſelbſt als **Gebot** angekündigt werde, nemlich das höchſte Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, iſt ein Unding. Man erinnere ſich aber der obigen Auseinanderſetzung deſſen, was im Begriffe des höchſten Guts anzunehmen verlangt wird, und wird man inne werden, daß dieſe Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine practiſche Geſinnungen fodere, ſie **einzuräumen**, ſondern daß ſpeculative Vernunft ſie ohne Geſuch zugeben müſſe; denn daß eine, dem moraliſchen Geſetze angemeſſene, Würdigkeit der vernünftigen Weſen in der Welt, glücklich zu ſeyn, mit einem dieſer proportionirten Beſitze dieſer Glückſeligkeit in Verbindung, an ſich **unmöglich** ſey, kann doch niemand behaupten wollen. Nun giebt uns in Anſehung des erſten Stücks des höchſten Guts, nemlich was die Sittlichkeit betrifft, das moraliſche Geſetz blos ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Beſtandſtücks zu bezweifeln, wäre eben ſo viel, als das moraliſche Geſetz ſelbſt in Zweifel ziehen. Was aber das zweyte Stück jenes Objects, nemlich die jener Würdigkeit durchgängig angemeſſene Glückſeligkeit, betrifft, ſo iſt zwar die Möglichkeit derſelben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretiſche Vernunft hat ſelbſt nichts dawider: nur die Art, wie wir uns eine ſolche Harmonie der Naturgeſetze mit denen der Freyheit denken ſollen, hat etwas an ſich, in Anſehung deſſen uns eine Wahl zukommt, weil theoretiſche Vernunft hierüber nichts mit apodictiſcher Gewißheit entſcheidet, und, in Anſehung dieſer, kann es ein moraliſches Intereſſe geben, das den Ausſchlag giebt.

Oben hatte ich geſagt, daß, nach einem bloßen Naturgange in der Welt, die genau dem ſittlichen Werthe angemeſſene Glückſeligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten ſey, und daß alſo die Möglichkeit des höchſten Guts, von dieſer Seite, nur unter Vorausſetzung eines moraliſchen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einſchränkung dieſes Urtheils auf die ſubjectiven Bedingungen unſerer Vernunft zurück, um nur dann allererſt, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher beſtimmt werden ſollte, davon Gebrauch zu machen. In der That iſt die genannte Unmöglichkeit blos ſubjectiv, d. i. unſere Vernunft findet es ihr unmöglich, ſich einen ſo genau angemeſſenen und durchgängig zweckmäßigen Zuſammenhang, zwiſchen zwey nach ſo verſchiedenen Geſetzen ſich eräugnenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob ſie zwar, wie bey allem, was ſonſt in der Natur zweckmäßiges iſt, die Unmöglichkeit deſſelben nach all=

gemeinen Naturgeſetzen, doch auch nicht beweiſen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entſcheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der ſpeculativen Vernunft den Ausſchlag zu geben. Das Gebot, das höchſte Gut zu befördern, iſt objectiv (in der practiſchen Vernunft), die Möglichkeit deſſelben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretiſchen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns dieſe Möglichkeit vorſtellen ſollen, ob nach allgemeinen Naturgeſetzen, ohne einen der Natur vorſtehenden weiſen Urheber, oder nur unter deſſen Vorausſetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entſcheiden. Hier tritt nun eine **ſubjective** Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretiſch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem **objectiven** Geſetze der Vernunft ſteht,) allein zuträgliche Art, ſich die genaue Zuſammenſtimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchſten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung deſſelben, und alſo die Vorausſetzung ſeiner Möglichkeit, **objectiv** (aber nur der practiſchen Vernunft zu Folge,) nothwendig iſt, zugleich aber die Art, auf welche Weiſe wir es uns als möglich denken wollen, in unſerer Wahl ſteht, in welcher aber ein freyes Intereſſe der reinen practiſchen Vernunft für die Annehmung eines weiſen Welturhebers entſcheidet: ſo iſt das Princip, was unſer

Urtheil hierin beſtimmt, zwar **ſubjectiv**, als Bedürfniß, aber auch zugleich als Beförderungsmittel deſſen, was **objectiv** (practiſch) nothwendig iſt, der Grund einer **Maxime** des Fürwahrhaltens in moraliſcher Abſicht, d. i. ein **reiner practiſcher Vernunftglaube**. Dieſer iſt alſo nicht geboten, ſondern, als freywillige, zur moraliſchen (gebotenen) Abſicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretiſchen Bedürfniſſe der Vernunft einſtimmige Beſtimmung unſeres Urtheils, jene Exiſtenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, ſelbſt aus der moraliſchen Geſinnung entſprungen; kann alſo öfters ſelbſt bey wohlgeſinneten bisweilen in Schwanken niemals aber in Unglauben gerathen.

IX.

Von der

der practiſchen Beſtimmung des Menſchen weislich angemeſſenen Proportion ſeiner Erkenntnißvermögen.

Wenn die menſchliche Natur zum höchſten Gute zu ſtreben beſtimmt iſt, ſo muß auch das Maaß ihrer Erkenntnißvermögen, vornehmlich ihr Verhältniß unter einander, als zu dieſem Zwecke ſchicklich, angenommen werden. Nun beweiſet aber die Critik der reinen **ſpeculativen** Vernunft die größte Unzulänglichkeit derſelben,

ben, um die wichtigſten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemeſſen aufzulöſen, ob ſie zwar die natürlichen und nicht zu überſehenden Winke eben derſelben Vernunft, imgleichen die großen Schritte, die ſie thun kann, nicht verkennt, um ſich dieſem großen Ziele, das ihr ausgeſteckt iſt, zu näheren, aber doch, ohne es jemals für ſich ſelbſt, ſogar mit Beyhülfe der größten Naturkenntniß, zu erreichen. Alſo ſcheint die Natur hier uns nur **ſtiefmütterlich** mit einem zu unſerem Zwecke benöthigten Vermögen verſorgt zu haben.

Geſetzt nun, ſie wäre hierin unſerem Wunſche willfährig geweſen, und hätte uns diejenige Einſichtsfähigkeit, oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne beſitzen möchten, oder in deren Beſitz einige wol gar **wähnen** ſich wirklich zu befinden, was würde allem Anſehn nach wol die Folge hievon ſeyn? Wofern nicht zugleich unſere ganze Natur umgeändert wäre, ſo würden die **Neigungen**, die doch allemal das erſte Wort haben, zuerſt ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden, ihre größtmögliche und daurende Befriedigung, unter dem Namen der **Glückſeligkeit**, verlangen; das moraliſche Geſetz würde nachher ſprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und ſogar ſie alle insgeſamt einem höheren, auf keine Neigung Rückſicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. Aber, ſtatt des Streits, den jetzt die moraliſche Geſinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmälig moraliſche Stärke der Seele zu erwerben iſt, würden **Gott und Ewigkeit**, mit ihrer **furchtbaren Majeſtät**, uns unabläſſig **vor Augen** liegen, (denn, was wir vollkommen beweiſen können, gilt in Anſehung der Gewißheit, uns ſo viel, als wovon wir uns durch den Augenſchein verſichern). Die Uebertretung des Geſetzes würde freylich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die **Geſinnung**, aus welcher Handlungen geſchehen ſollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber ſogleich bey Hand, und **äußerlich** iſt, die Vernunft alſo ſich nicht allererſt empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerſtande gegen Neigungen durch lebendige Vorſtellung der Würde des Geſetzes zu ſammeln, ſo würden die mehreſten geſetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geſchehen, ein moraliſcher Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Perſon und ſelbſt der der Welt in den Augen der höchſten Weisheit, ankommt, würde gar nicht exiſtiren. Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur, wie ſie jetzt iſt, bliebe, würde alſo in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenſpiel, alles gut **geſticuliren**, aber in den Figuren doch **kein Leben** anzutreffen ſeyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beſchaffen iſt, da wir, mit aller Anſtrengung unſerer Vernunft, nur eine ſehr dunkele und zweydeutige Ausſicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns ſein Daſeyn und ſeine Herrlichkeit nur muthmaaßen, nicht erblicken, oder klar beweiſen läßt, dagegen das moraliſche Geſetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fodert, übrigens aber, wenn dieſe Achtung thätig und herrſchend geworden, allererſt alsdenn und nur dadurch, Ausſichten ins Reich des Ueberſinnlichen, aber auch nur mit ſchwachen Blicken erlaubt; ſo kann wahrhafte ſittliche, dem Geſetze unmittelbar geweihete Geſinnung ſtattfinden und das vernünftige Geſchöpf des Antheils am höchſten Gute würdig werden, das dem moraliſchen Werthe ſeiner Perſon und nicht blos ſeinen Handlungen angemeſſen iſt. Alſo möchte es auch hier wol damit ſeine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menſchen ſonſt hinreichend lehrt, daß die unerforſchliche Weisheit, durch die wir exiſtiren, nicht minder verehrungswürdig iſt, in dem, was ſie uns verſagte, als in dem, was ſie uns zu theil werden ließ.

Der
Critik der practiſchen Vernunft
Zweyter Theil.

Methodenlehre

der
reinen practiſchen Vernunft.

Unter der **Methodenlehre** der reinen **practiſchen** Vernunft kann man nicht die Art (ſowol im Nachdenken als im Vortrage) mit reinen practiſchen Grundſätzen in Abſicht auf ein **wiſſenſchaftliches** Erkenntniß derſelben zu verfahren, verſtehen, welches man ſonſt im **theoretiſchen** eigentlich allein Methode nennt, (denn populäres Erkenntniß bedarf einer **Manier**, Wiſſenſchaft aber einer **Methode**, d. i. eines Verfahrens **nach Principien** der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniß allein ein **Syſtem** werden kann). Vielmehr wird unter dieſer Methodenlehre die Art verſtanden, wie man den Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft **Eingang** in das menſchliche Gemüth, **Einfluß** auf die Maximen deſſelben verſchaffen, d. i. die objectiv-practiſche Vernunft auch **ſubjectiv** practiſch machen könne.

Nun iſt zwar klar, daß diejenigen Beſtimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moraliſch machen und ihnen einen ſittlichen Werth geben, die unmittelbare Vorſtellung des Geſetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung deſſelben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgeſtellt werden müſſen; weil ſonſt zwar **Legalität** der

Handlungen, aber nicht **Moralität** der Geſinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht ſo klar, vielmehr beym erſten Anblicke ganz unwahrſcheinlich, muß es jedermann vorkommen, daß auch ſubjectiv jene Darſtellung der reinen Tugend **mehr Macht** über das menſchliche Gemüth haben und eine weit ſtärkere Triebfeder abgeben könne, ſelbſt jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entſchließungen hervorzubringen, das Geſetz, aus reiner Achtung für daſſelbe, jeder anderer Rückſicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorſpiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückſeligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Uebeln jemals wirken können. Gleichwohl iſt es wirklich ſo bewandt, und wäre es nicht ſo mit der menſchlichen Natur beſchaffen, ſo würde auch keine Vorſtellungsart des Geſetzes durch Umſchweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Geſinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleißnerey, das Geſetz würde gehaßt, oder wol gar verachtet, indeſſen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchſtabe des Geſetzes (Legalität) würde in unſeren Handlungen anzutreffen ſeyn, der Geiſt derſelben aber in unſeren Geſinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unſerer Bemühung uns doch in unſerem Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, ſo würden wir unvermeidlich in unſeren eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menſchen erſcheinen müſſen, wenn wir uns gleich für dieſe Kränkung vor dem inneren Richterſtuhl dadurch ſchadlos zu halten verſuchten, daß wir uns an denen Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Geſetz, unſerem Wahne nach, mit dem Maſchinenweſen ihrer Policey, die ſich blos nach dem richtete, was man thut, ohne ſich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede ſeyn, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerſt ins Gleis des moraliſch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch ſeinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu ſchrecken; allein, ſo bald dieſes Maſchinenwerk, dieſes Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, ſo muß durchaus der reine moraliſche Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige iſt, welcher einen Character (practiſche conſequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, ſondern auch darum, weil er den Menſchen ſeine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm ſelbſt unerwartete Kraft giebt, ſich von aller ſinnlichen Anhänglichkeit, ſo fern ſie herrſchend werden will, loszureißen, und in der Unabhängigkeit ſeiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er ſich beſtimmt ſieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entſchädigung zu finden. Wir wollen alſo dieſe Eigenſchaft unſeres Gemüths, dieſe Empfänglichkeit eines reinen moraliſchen Intereſſe, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend, wenn ſie gehörig an's menſchliche Herz gebracht wird, als die mächtigſte, und, wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moraliſcher Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein jeder anſtellen kann, beweiſen; wobey doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn dieſe Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines ſolchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte ſittliche Beſſerung beweiſen, dieſes der einzigen Methode, die objectiv-practiſchen Geſetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorſtellung der Pflicht ſubjectiv-practiſch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob ſie eine leere Phantaſterey wäre. Denn, da dieſe Methode noch niemals in Gang gebracht worden, ſo kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, ſondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit ſolcher Triebfedern fodern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und darnach die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen, mit wenigem, entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Geſpräche in gemiſchten Geſellſchaften, die nicht blos aus Gelehrten und Vernünftlern, ſondern auch aus Leuten von Geſchäfften oder Frauenzimmer beſtehen, Acht hat, ſo bemerkt man, daß, außer dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nemlich das Räſonniren, darin Platz findet; weil das erſtere, wenn es Neuigkeit, und, mit ihr, Intereſſe bey ſich führen ſoll, bald erſchöpft, das zweyte aber leicht ſchaal wird. Unter allem Räſonniren iſt aber keines, was mehr den Beytritt der Perſonen, die ſonſt bey allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt, und eine gewiſſe Lebhaftigkeit in die Geſellſchaft bringt, als das über den **ſittlichen Werth** dieſer oder jener Handlung, dadurch der Character irgend einer Perſon ausgemacht werden ſoll. Diejenige, welchen ſonſt alles Subtile und Grübleriſche in theoretiſchen Fragen trocken und verdrießlich iſt, treten bald bey, wenn es darauf ankommt, den moraliſchen Gehalt einer erzählten guten oder böſen Handlung auszumachen, und ſind ſo genau, ſo grübleriſch, ſo ſubtil, alles, was die Reinigkeit der Abſicht, und mithin den Grad der Tugend in derſelben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszuſinnen, als man bey keinem Objecte der Speculation ſonſt von ihnen erwartet. Man kann in dieſen Beurtheilungen oft den Character der über andere urtheilenden Perſonen ſelbſt hervorſchimmern ſehen, deren einige vorzüglich geneigt ſcheinen, indem ſie ihr Richteramt, vornehmlich über Verſtorbene, ausüben, das Gute, was von dieſer oder jener That derſelben erzählt wird, wider alle kränkende Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen ſittlichen Werth der Perſon wider den Vorwurf der Verſtellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beſchuldigungen ſinnen, dieſen Werth anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Abſicht beymeſſen, Tugend aus allen Beyſpielen der Menſchen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um ſie dadurch zum leeren Namen zu machen, ſondern es iſt oft nur wohlgemeynte Strenge in Beſtimmung des ächten ſittlichen Gehalts, nach einem unnachſichtlichen Geſetze, mit welchem und nicht mit Beyſpielen verglichen der Eigendünkel im Moraliſchen ſehr ſinkt, und Demuth nicht etwa blos gelehrt, ſondern bey ſcharfer Selbſtprüfung von jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Abſicht in gegebenen Beyſpielen es mehrentheils anſehen, daß ſie ihr da, wo ſie die Vermuthung der Rechtſchaffenheit für ſich hat, auch den mindeſten Fleck gerne abwiſchen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen Beyſpielen ihre Wahrhaftigkeit geſtritten und aller menſchlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, dieſe nicht endlich gar für ein bloßes Hirngeſpinſt gehalten, und ſo alle Beſtrebung zu derſelben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringſchätzig gemacht werde.

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von dieſem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen practiſchen Fragen ſelbſt die ſubtilſte Prüfung mit Vergnügen einzuſchlagen, nicht ſchon längſt Gebrauch gemacht haben, und, nachdem ſie einen blos moraliſchen Catechiſm zum Grunde legten, ſie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Abſicht durchſuchten, um Beläge zu den vorgelegten Pflichten bey der Hand zu haben, an denen ſie, vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verſchiedenen Umſtänden, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit ſetzten, um den mindern oder größeren moraliſchen Gehalt derſelben zu bemerken, als worin ſie ſelbſt die frühe Jugend, die zu aller Speculation ſonſt noch unreif iſt, bald ſehr ſcharfſichtig, und dabey, weil ſie den Fortſchritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig intereſſirt finden werden, was aber das vornehmſte iſt, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Uebung, das Wohlverhalten in ſeiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beyfall zu geben, dagegen ſelbſt die kleinſte Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochſchätzung auf der einen und des Abſcheues auf der andern Seite zurücklaſſen werde, welche, durch bloße Gewohnheit ſolche Handlungen als Beyfalls- oder Tadelswürdig öfters anzuſehen, zur Rechtſchaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünſche ich ſie mit Beyſpielen ſogenannter **edler** (überverdienſtlicher) Handlungen, mit welchen unſere empfindſame Schriften ſo viel um ſich werfen, zu verſchonen, und alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Menſch ſich in ſeinen eigenen Augen durch das Bewußtſeyn, ſie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszuſetzen, weil, was auf leere Wünſche und Sehnſuchten nach unerſteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem ſie ſich auf ihr Gefühl für das überſchwenglich-Große viel zu Gute thun, ſich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdenn ihnen nur unbedeutend klein ſcheint, frey ſprechen. *)

Wenn

---

*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, theilnehmende Geſinnung und Menſchlichkeit hervorleuchtet, zu preiſen, iſt ganz rathſam. Aber man muß hier nicht ſowol auf die Seelenerhebung, die ſehr flüchtig und vorübergehend iſt, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil ſie Grundſätze (jene aber nur Aufwallungen) mit ſich führt, aufmerkſam machen. Man darf nur ein wenig nachſinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er ſich irgend wodurch in Anſehung des Menſchengeſchlechts aufgeladen hat, (ſollte es auch nur die ſeyn, daß man, durch die Ungleichheit der Menſchen in der bürgerlichen Verfaſſung, Vortheile genießt, um deren willen andere deſto mehr entbehren müſſen,) um durch die eigen-

lie-

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die **reine** Sittlichkeit iſt, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moraliſchen Gehalt prüfen müſſe, ſo muß ich geſtehen, daß nur Philoſophen die Entſcheidung dieſer Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menſchenvernunft iſt ſie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichſam als der Unterſchied zwiſchen der rechten und linken Hand, längſt entſchieden. Wir wollen alſo vorerſt das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beyſpiele zeigen, und indem wir uns vorſtellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, ſehen, ob er auch von ſelber, ohne durch den Lehrer dazu angewieſen zu ſeyn, nothwendig ſo urtheilen müßte. Man erzähle die Geſchichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unſchuldigen, übrigens nichts vermögenden Perſon (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beyzutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geſchenke oder hohen Rang an, er ſchlägt ſie aus. Dieſes wird bloßen Beyfall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn iſt. Nun fängt man es mit Androhung des Verluſts an. Es ſind unter dieſen

---

liebige Einbildung des Verdienſtlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

Verleumdern ſeine beſten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundſchaft aufſagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen iſt,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zuſtande verfolgen und kränken können, ein Landesfürſt, der ihn mit dem Verluſt der Freyheit, ja des Lebens ſelbſt bedroht. Um ihn aber, damit das Maaß des Leidens voll ſey, auch den Schmerz fühlen zu laſſen, den nur das ſittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man ſeine mit äußerſter Noth und Dürftigkeit bedrohete Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn ſelbſt, obzwar rechtſchaffen, doch eben nicht von feſten unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid ſowol als eigener Noth, in einem Augenblick, darin er wünſcht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem ſo unausſprechlichen Schmerz ausſetzte, dennoch ſeinem Vorſatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorſtellen: ſo wird mein jugendlicher Zuhörer ſtufenweiſe, von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erſtaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunſche, ſelbſt ein ſolcher Mann ſeyn zu können, (obzwar freylich nicht in ſeinem Zuſtande,) erhoben werden; und gleichwol iſt hier die Tugend nur darum ſo viel werth, weil ſie ſo viel koſtet, nicht weil ſie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und ſelbſt Beſtrebung zur Aehnlichkeit mit dieſem Character beruht hier gänzlich auf der Reinigkeit des ſittlichen Grundſatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgeſtellet werden kann, daß man alles, was Menſchen nur zur Glückſeligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Alſo muß die Sittlichkeit auf das menſchliche Herz deſto mehr Kraft haben, je reiner ſie dargeſtellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Geſetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unſere Seele überall einigen Einfluß ausüben ſoll, ſie dieſen nur ſo fern ausüben könne, als ſie rein, unvermengt von Abſichten auf ſein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil ſie ſich im Leiden am herrlichſten zeigt. Dasjenige aber, deſſen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verſtärkt, muß ein Hinderniß geweſen ſeyn. Folglich iſt alle Beymiſchung der Triebfedern, die von eigener Glückſeligkeit hergenommen werden, ein Hinderniß, dem moraliſchen Geſetze Einfluß aufs menſchliche Herz zu verſchaffen. — Ich behaupte ferner, daß ſelbſt in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus ſie geſchah, die Hochſchätzung ſeiner Pflicht war, alsdenn eben dieſe Achtung fürs Geſetz, nicht etwa ein Anſpruch auf die innere Meynung von Großmuth und edler verdienſtlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüth des Zuſchauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienſt, den nicht allein beſtimmteſten, ſondern, wenn ſie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgeſtellt wird, auch den eindringendſten Einfluß aufs Gemüth haben müſſe.

In unſern Zeiten, wo man mehr mit ſchmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als ſtark, machenden Anmaaßungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menſchlichen Unvollkommenheit und dem Fortſchritte im Guten angemeßnere trockne und ernſthafte Vorſtellung der Pflicht, iſt die Hinweiſung auf dieſe Methode nöthiger, als jemals. Kindern Handlungen als edele, großmüthige, verdienſtliche zum Muſter aufzuſtellen, in der Meynung, ſie durch Einflößung eines Enthuſiaſmus für dieſelbe einzunehmen, iſt vollends zweckwidrig. Denn da ſie noch in der Beobachtung der gemeinſten Pflicht und ſelbſt in der richtigen Beurtheilung derſelben ſo weit zurück ſind, ſo heißt das ſo viel, als ſie bey Zeiten zu Phantaſten zu machen. Aber auch bey dem belehrtern und erfahrnern Theil der Menſchen iſt dieſe vermeynte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigſtens von keiner ächten moraliſchen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwegebringen wollen.

Alle Gefühle, vornemlich die, ſo ungewohnte Anſtrengung bewirken ſollen, müſſen in dem Augenblicke, da ſie in ihrer Heftigkeit ſind, und ehe ſie verbrauſen, ihre Wirkung thun, ſonſt thun ſie nichts; indem das Herz natürlicherweiſe zu ſeiner natürlichen gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt, und ſonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es ſtärkte, an daſſelbe gebracht war. **Grundſätze** müſſen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandelungen zu Stande kommen, die der Perſon keinen moraliſchen Werth, ja nicht einmal eine Zuverſicht auf ſich ſelbſt verſchaffen können, ohne die das Bewußtſeyn ſeiner moraliſchen Geſinnung und eines ſolchen Characters, das höchſte Gut im Menſchen, gar nicht ſtattfinden kann. Dieſe Begriffe nun, wenn ſie ſubjectiv practiſch werden ſollen, müſſen nicht bey den objectiven Geſetzen der Sittlichkeit ſtehen bleiben, um ſie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menſchheit hochzuſchätzen, ſondern ihre Vorſtellung in Relation auf den Menſchen und auf ſein Individuum betrachten; da denn jenes Geſetz in einer zwar höchſt achtungswürdigen, aber nicht ſo gefälligen Geſtalt erſcheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicher Weiſe gewohnt iſt, ſondern wie es ihn nöthiget, dieſes oft, nicht ohne Selbſtverleugnung, zu verlaſſen, und ſich in ein höheres zu begeben, darin er ſich, mit unaufhörlicher Beſorgniß des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moraliſche Geſetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht vorausſetzen kann und ſoll.

Laßt uns nun im Beyſpiele ſehen, ob in der Vorſtellung einer Handlung als edler und großmüthiger Handlung mehr ſubjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als, wenn dieſe blos als Pflicht in Verhältniß auf das ernſte moraliſche Geſetz vorgeſtellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten ſucht, wenn er zuletzt dabey ſelbſt ſein Leben einbüßt, wird zwar einerſeits zur Pflicht, andererſeits aber und größtentheils auch für verdienſtliche Handlung angerechnet, aber unſere Hochſchätzung derſelben wird gar ſehr durch den Begriff von **Pflicht gegen ſich ſelbſt**, welche hier etwas Abbruch zu leiden ſcheint, geſchwächt. Entſcheidender iſt die großmüthige Aufopferung ſeines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch ſo vollkommen Pflicht ſey, ſich von ſelbſt und unbefohlen dieſer Abſicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Muſters und Antriebes zur Nachahmung in ſich. Iſt es aber unerlaßliche Pflicht, deren Uebertretung das moraliſche Geſetz an ſich und ohne Rückſicht auf Menſchenwohl verletzt, und deſſen Heiligkeit gleichſam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Subſtanz denken,) ſo widmen wir der Befolgung deſſelben, mit Aufopferung alles deſſen, was für die innigſte aller unſerer Neigungen nur immer einen

nen Werth haben mag, die allervollkommenſte Hochachtung, und wir finden unſere Seele durch ein ſolches Beyſpiel geſtärkt und erhoben, wenn wir an demſelben uns überzeugen können, daß die menſchliche Natur zu einer ſo großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig ſey. Juvenal ſtellt ein ſolches Beyſpiel in einer Steigerung vor, die den Leſer die Kraft der Triebfeder, die im reinen Geſetze der Pflicht, als Pflicht, ſteckt, lebhaft empfinden läßt:

Eſto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae ſi quando citabere teſtis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut ſis
Falſus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere cauſſas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienſtlichen in unſere Handlung bringen können, denn iſt die Triebfeder ſchon mit Eigenliebe etwas vermiſcht, hat alſo einige Beyhülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachſetzen, und ſich bewußt werden, daß man es könne, weil unſere eigene Vernunft dieſes als ihr Gebot anerkennt, und ſagt, daß man es thun ſolle, das heißt ſich gleichſam über die Sinnenwelt ſelbſt gänzlich erheben, und iſt in demſelben Bewußtſeyn des Geſetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrſchenden Vermögens unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beſchäfftigung mit derſelben, und die anfangs kleinern Verſuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu ſeiner Bewirkung giebt, um in uns nach und nach das größte, aber reine moraliſche Intereſſe daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt alſo folgenden Gang. **Zuerſt** iſt es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moraliſchen Geſetzen zu einer natürlichen, alle unſere eigene, ſowol als die Beobachtung fremder freyer Handlungen begleitenden Beſchäfftigung und gleichſam zur Gewohnheit zu machen, und ſie zu ſchärfen, indem man vorerſt frägt, ob die Handlung objectiv **dem moraliſchen Geſetze**, und welchem, **gemäß** ſey; wobey man denn die Aufmerkſamkeit auf dasjenige Geſetz, welches blos einen **Grund** zur Verbindlichkeit an die Hand giebt, von dem unterſcheidet, welches in der That **verbindend** iſt (**leges obligandi a legibus obligantibus**), (wie z. B. das Geſetz desjenigen, was das **Bedürfniß** der Menſchen im Gegenſatze deſſen, was das **Recht** derſelben von mir fordert, wovon das Letztere weſentliche, das Erſtere aber nur außerweſentliche Pflichten vorſchreibt,) und ſo verſchiedene Pflichten, die in einer Handlung zuſammenkommen, unterſcheiden lehrt. Der andere Punct, worauf die Aufmerkſamkeit gerichtet werden muß, iſt die Frage: ob die Handlung auch (ſubjectiv) **um des mo-**

raliſchen Geſetzes willen geſchehen, und alſo ſie nicht allein ſittliche Richtigkeit, als That, ſondern auch ſittlichen Werth, als Geſinnung, ihrer Maxime nach habe. Nun iſt kein Zweifel, daß dieſe Uebung, und das Bewußtſeyn einer daraus entſpringenden Cultur unſerer blos über das Practiſche urtheilenden Vernunft, ein gewiſſes Intereſſe, ſelbſt am Geſetze derſelben, mithin an ſittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müſſe. Denn wir gewinnen endlich das lieb, deſſen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unſerer Erkenntnißkräfte empfinden läßt, welchen vornemlich dasjenige befördert, worin wir moraliſche Richtigkeit antreffen; weil ſich die Vernunft in einer ſolchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Principien zu beſtimmen was geſchehen ſoll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenſtände, die ſeinen Sinnen anfangs anſtößig ſind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organiſation daran entdeckt, und ſo ſeine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibnitz brachte ein Inſect, welches er durchs Microſcop ſorgfältig betrachtet hatte, ſchonend wiederum auf ſein Blatt zurück, weil er ſich durch ſeinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichſam eine Wohlthat genoſſen hatte.

Aber dieſe Beſchäfftigung der Urtheilskraft, welche uns unſere eigene Erkenntnißkräfte fühlen läßt, iſt noch nicht das Intereſſe an den Handlungen und ihrer Moralität ſelbſt. Sie macht blos, daß man ſich gerne mit einer ſolchen Beurtheilung unterhält, und giebt der Tugend, oder der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht geſucht wird (laudatur et alget); wie alles, deſſen Betrachtung ſubjectiv ein Bewußtſeyn der Harmonie unſerer Vorſtellungskräfte bewirkt, und wobey wir unſer ganzes Erkenntnißvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) geſtärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das ſich auch andern mittheilen läßt, wobey gleichwol die Exiſtenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlaſſung angeſehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweyte Uebung ihr Geſchäfft an, nemlich in der lebendigen Darſtellung der moraliſchen Geſinnung an Beyſpielen, die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerſt nur als negativer Vollkommenheit deſſelben, ſo fern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Beſtimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtſeyn ſeiner Freyheit aufmerkſam erhalten wird; und obgleich dieſe Entſagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß ſie jenen Lehrling dem Zwange ſelbſt wahrer Bedürfniſſe entzieht, ihm zugleich eine Befreyung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle dieſe Bedürfniſſe verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Laſt, die es jederzeit ingeheim drückt, befreyt und erleichtert, wenn an reinen moraliſchen Entſchließungen, davon Beyſpiele vorgelegt werden, dem Menſchen ein inneres, ihm ſelbſt ſonſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, **die innere Freyheit,** aufgedeckt wird, ſich von der ungeſtümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, ſelbſt die beliebteſte nicht, auf eine Entſchließung, zu der wir uns jetzt unſerer Vernunft bedienen ſollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo **ich nur allein** weiß, daß das Unrecht auf meiner Seite ſey, und obgleich das freye Geſtändniß deſſelben, und die Anerbietung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, ſelbſt dem ſonſt nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, deſſen Recht von mir geſchmälert iſt, ſo großen Widerſpruch findet, dennoch mich über alle dieſe Bedenklichkeiten wegſetzen kann, iſt doch ein Bewußtſeyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumſtänden, und der Möglichkeit ſich ſelbſt genug zu ſeyn, enthalten, welche mir überall auch in anderer Abſicht heilſam iſt. Und nun findet das Geſetz der Pflicht, durch den poſitiven Werth, den uns die Befolgung deſſelben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die **Achtung für uns ſelbſt** im Bewußtſeyn unſerer Freyheit. Auf dieſe, wenn ſie wohl

ge:

gegründet iſt, wenn der Menſch nichts ſtärker ſcheuet, als ſich in der inneren Selbſtprüfung in ſeinen eigenen Augen geringſchätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute ſittliche Geſinnung gepfropft werden; weil dieſes der beſte, ja der einzige Wächter iſt, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiemit nur auf die allgemeinſten Maximen der Methodenlehre einer moraliſchen Bildung und Uebung hinweiſen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derſelben noch beſondere Beſtimmungen erfoderte, und ſo ein weitläuftiges Geſchäffte ausmachen würde, ſo wird man mich für entſchuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie dieſe, die nur Vorübung iſt, es bey dieſen Grundzügen bewenden laſſe.

Beſchluß.

Zwey Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender ſich das Nachdenken damit beſchäfftigt: **Der beſtirnte Himmel über mir, und das moraliſche Geſetz in mir.** Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberſchwenglichen, außer meinem Geſichtskreiſe, ſuchen und blos vermuthen; ich ſehe he ſie vor mir und verknüpfe ſie unmittelbar mit dem Bewußtſeyn meiner Exiſtenz. Das erſte fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich ſtehe, ins unabſehlich-Große mit Welten über Welten und Syſtemen von Syſtemen, überdem noch in grenzenloſe Zeiten ihrer periodiſchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweyte fängt von meinem unſichtbaren Selbſt, meiner Perſönlichkeit, an, und ſtellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verſtande ſpürbar iſt, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen ſichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in blos zufälliger, ſondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erſtere Anblick einer zahlloſen Weltenmenge vernichtet gleichſam meine Wichtigkeit, als eines **thieriſchen Geſchöpfs**, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punct im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft verſehen geweſen. Der zweyte erhebt dagegen meinen Werth, als einer **Intelligenz**, unendlich, durch meine Perſönlichkeit, in welcher das moraliſche Geſetz mir ein von der Thierheit und ſelbſt von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigſtens ſo viel ſich aus der zweckmäßigen Beſtimmung meines Daſeyns durch dieſes Geſetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieſes Lebens eingeſchränkt iſt, ſondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein, Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforſchung reizen, aber den Mangel derſelben nicht erſetzen. Was iſt nun zu thun, um dieſe, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenſtandes angemeſſene Art, anzuſtellen? Beyſpiele mögen hiebey zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichſten Anblicke an, den menſchliche Sinne nur immer vorlegen, und unſer Verſtand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelſten Eigenſchaft in der menſchlichen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinausſieht, und endigte — mit der Schwärmerey, oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Verſuchen, in denen der vornehmſte Theil des Geſchäfftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, ſo wie der Gebrauch der Füße, ſich von ſelbſt, vermittelſt der öftern Ausübung, findet, vornemlich wenn er Eigenſchaften betrifft, die ſich nicht ſo unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darſtellen laſſen. Nachdem aber, wiewol ſpät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und ſie nicht anders, als im Gleiſe einer vorher wohl überdachten Methode, ihren Gang machen zu laſſen, ſo bekam

kam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieſer, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabey ſich äußernde Kräfte aufgelöſt, und mathematiſch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einſicht in den Weltbau hervor, die, bey fortgehender Beobachtung, hoffen kann, ſich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müſſen, fürchten darf.

Dieſen Weg nun in Behandlung der moraliſchen Anlagen unſerer Natur gleichfalls einzuſchlagen, kann uns jenes Beyſpiel anräthig ſeyn, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beyſpiele der moraliſch-urtheilenden Vernunft bey Hand. Dieſe nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der **Mathematik** aber ein der **Chemie** ähnliches Verfahren, der **Scheidung** des Empiriſchen vom Rationalen, das ſich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Verſuchen am gemeinen Menſchenverſtande vorzunehmen, kann uns Beydes **rein**, und, was Jedes für ſich allein leiſten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und ſo, theils der Verirrung einer noch **rohen** ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthiger iſt) den **Genieſchwüngen** vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weiſen zu geſchehen pflegt, ohne alle methodiſche Nachforſchung und Kenntniß der Natur, geträumte Schätze verſprochen und wahre verſchleudert werden. Mit einem Worte: Wiſſenſchaft (critiſch geſucht und methodiſch eingeleitet) iſt die enge Pforte, die zur **Weisheitslehre** führt, wenn unter dieſer nicht blos verſtanden wird, was man **thun**, ſondern was **Lehrern** zur Richtſchnur dienen ſoll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen ſoll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu ſichern; eine Wiſſenſchaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philoſophie bleiben muß, an deren ſubtiler Unterſuchung das Publicum keinen Antheil, wohl aber an den **Lehren** zu nehmen hat, die ihm, nach einer ſolchen Bearbeitung, allererſt recht hell einleuchten können.

3.

Ueber das
radikale Böſe
in der
menſchlichen Natur.

von Kant.

1792.

Daß die Welt im Argen liege: iſt eine Klage, die ſo alt iſt als die Geſchichte, ſelbſt als die noch ältere Dichtkunſt, ia gleich alt mit der älteſten unter allen Dichtungen, der Prieſterreligion. Alle laſſen gleichwol die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradieſe, oder von einem noch glüklichern, in Gemeinſchaft mit himmliſchen Weſen — Aber dieſes Glük laſſen ſie bald wie einen Traum verſchwinden; und nun den Verfall ins Böſe (das Moraliſche, mit welchem das Phyſiſche immer zu gleichen Paaren gieng) zum Aergeren mit accelerirtem Falle eilen *): ſo daß wir iezt (dieſes iezt aber iſt ſo alt, als die Geſchichte) in der lezten Zeit leben, der iüngſte Tag und der Welt Untergang vor der Thür iſt, und in einigen Gegenden von Hindoſtan der Weltrichter und Zerſtörer Ruttren (ſonſt auch Siba oder Siwen genannt) ſchon als der iezt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wiſchnu, ſeines Amts, das er vom Weltſchöpfer Brama übernahm, müde, es ſchon ſeit Jahrhunderten niedergelegt hat.

---

*) Aetas parentum peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitioſiorem. *Horat.*

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, iſt die entgegengeſezte heroiſche Meynung, die wohl allein unter Philoſophen, und in unſern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Plaz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nehmlich vom Schlechtern zum Beſſern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrüke, wenigſtens die Anlage dazu in der menſchlichen Natur anzutreffen ſey. Dieſe Meynung aber haben ſie ſicherlich nicht aus der Erfahrung geſchöpft, wenn vom Moraliſch-Guten oder Böſen (nicht von der Civiliſirung) die Rede iſt: denn da ſpricht die Geſchichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen ſie; ſondern es iſt vermuthlich blos eine gutmüthige Vorausſezung der Moraliſten von Seneka bis zu Rouſſeau, um zum unverdroſſenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menſchen rechnen könne. Hiezu kommt noch: daß, da man doch den Menſchen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich gebohren wird) als, dem Körper nach, geſund annehmen muß, keine Urſache ſey, ihn nicht auch der Seele nach eben ſowol von Natur für geſund und gut anzunehmen. Dieſe ſittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, ſey uns alſo die Natur ſelbſt beförderlich. Sanabilibus ægrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, ſi ſanari velimus, adjuvat: ſagt Seneka.

Weil es aber doch wohl geſchehen ſeyn könnte, daß man ſich in beider angeblichen Erfahrung geirret hätte; ſo iſt die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigſtens möglich ſey, nehmlich: daß der Menſch in ſeiner Gattung weder gut noch böſe; oder allenfalls auch eines ſowohl als das andere, zum Theil gut, zum Theil böſe ſeyn könne? — Man nennt aber einen Menſchen böſe, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böſe (geſetzwidrig) ſind; ſondern weil dieſe ſo beſchaffen ſind, daß ſie auf böſe Maximen in ihm ſchlieſſen laſſen. Nun kann man zwar geſetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigſtens an ſich ſelbſt), daß ſie mit Bewußtſeyn geſetzwidrig ſind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, ſogar nicht allemal in ſich ſelbſt, mithin das Urtheil, daß der Thäter ein böſer Menſch ſey, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Alſo müßte ſich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtſeyn böſen Handlung, a priori auf eine böſe zum Grunde liegende Maxime, und aus dieſer auf einen in dem Subiect allgemein liegenden Grund aller beſondern moraliſchböſen Maximen, der ſelbſt wiederum Maxime iſt, ſchlieſſen laſſen, um einen Menſchen böſe zu nennen.

Damit man ſich aber nicht ſofort am Ausdruke Natur ſtoſſe, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten ſollte, mit den Prädicaten moraliſch gut oder böſe, in geradem Widerſpruch ſtehen würde; ſo iſt zu merken: daß hier unter der Natur des Menſchen nur der ſubiective Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit überhaupt (unter obiectiven moraliſchen Geſezen) der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verſtanden werde; dieſer Grund mag nun liegen, worinn er wolle. Dieſer ſubiective Grund muß aber immer wiederum ſelbſt ein Actus der Freiheit ſeyn (denn ſonſt könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menſchen in Anſehung des ſittlichen Geſezes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böſe in ihm nicht moraliſch heiſſen). Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung beſtimmenden Obiecte, in keinem Naturtriebe, ſondern nur in einer Regel, die die Willkür ſich ſelbſt für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Böſen liegen. Von dieſer muß nun nicht weiter gefragt werden können, was der ſubiective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengeſezten Maxime, im Menſchen ſey. Denn wenn dieſer Grund zulezt ſelbſt keine Maxime mehr, ſondern ein bloſer Naturtrieb wäre; ſo würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Beſtimmung durch Natururſachen zurükgeführt werden können: welches ihr aber widerſpricht. Wenn wir alſo ſagen: der Menſch iſt von Natur gut, oder, er iſt von Natur böſe; ſo bedeutet dieſes nur ſo viel, als: er enthält einen (aus unerforſchlichen) erſten Grund *) der Annehmung böſer

---

*) Daß der erſte ſubjective Grund der Annehmung moraliſcher Maximen unerforſchlich ſey, iſt daraus ſchon vorläufig zu erſehen: daß, da dieſe Annehmung frei iſt, der Grund derſelben (warum ich z. B. eine böſe und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, ſondern

böſer (geſetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Menſch, mithin ſo, daß er durch dieſelbe zugleich den Charakter ſeiner Gattung ausdrükt.

Wir werden alſo von einem dieſer Charaktere (der Unterſcheidung des Menſchen von andern möglichen vernünftigen Weſen) ſagen: er iſt ihm angeboren; und doch dabei uns immer beſcheiden, daß nicht die Natur die Schuld derſelben (wenn er böſe iſt), oder das Verdienſt (wenn er gut iſt) trage, ſondern daß der Menſch ſelbſt Urheber deſſelben ſey. Weil aber der erſte Grund der Annehmung unſerer Maximen, der ſelbſt immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Faktum ſeyn kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; ſo heißt das Gute oder Böſe im Menſchen (als der ſubjektive erſte Grund der Annehmung dieſer oder jener Maxime, in Anſehung des moraliſchen Geſetzes) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der früheſten Jugend bis zur Geburt zurük) zum Grunde gelegt wird, und ſo als mit der Geburt zugleich im Menſchen vorhanden, vorgeſtellt wird: nicht daß die Geburt eben die Urſache davon ſey.

---

dern immer wiederum in einer Maxime geſucht werden muß; und da auch dieſe eben ſo wol ihren Grund haben muß, auſſer der Maxime aber kein Beſtimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden ſoll und kann, man in der Reihe der ſubjektiven Beſtimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurük gewieſen wird, ohne auf den erſten Grund kommen zu können.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgeſtellten Hypotheſen liegt ein disiunktiver Saz zum Grunde: der Menſch iſt (von Natur) entweder ſittlich gut, oder ſittlich böſe. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen; ob es auch mit dieſer Disiunktion ſeine Richtigkeit habe; und ob nicht Jemand behaupten könne, der Menſch ſey von Natur keines von beiden; ein Andrer aber: er ſey beides zugleich, nehmlich in einigen Stüken gut, in andern böſe. Die Erfahrung ſcheint ſogar dieſes Mittlere zwiſchen beiden Extremen zu beſtätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moraliſche Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menſchlichen Charakteren, ſo lange es möglich iſt, einzuräumen: weil bei einer ſolchen Doppelſinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Beſtimmtheit und Feſtigkeit einzubüßen.

Man nennt gemeiniglich die, welche dieſer ſtrengen Denkungsart zugethan ſind (mit einem Namen, der einen Tadel in ſich faſſen ſoll, in der That aber Lob iſt): **Rigoriſten**; und ſo kann man ihre Antipoden, **Latitudinarier** nennen. Dieſe ſind alſo entweder Latitudinarier der Neutralität, und mögen **Indifferentiſten**; oder der Koalition, und können **Synkretiſten** genannt werden *).

Die

---

*) Wenn das Gute = a iſt, ſo iſt ſein kontradiktoriſch Entgegengeſeztes, das Nichtgute. Dieſes iſt nun die Folge entweder eines bloſen

Man-

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoriſtiſchen Entſcheidungsart gründet ſich der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür iſt von der ganz eigenthümlichen Beſchaffenheit, daß ſie durch keine Triebfeder zu einer Handlung beſtimmt werden kann, als nur ſofern der Menſch ſie in ſeine Maxime aufgenommen hat (es ſich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er ſich verhalten will); ſo allein kann eine Triebfeder, welche ſie auch ſey, mit der abſoluten Spontanität der Willkür (der Freiheit) zuſammen beſtehen. Allein das moraliſche Geſez iſt für ſich ſelbſt im Urtheile der Vernunft, Triebfeder; und wer es zu ſeiner Maxime macht, iſt moraliſch gut. Wenn nun das Geſez jemandes Willkür, in Anſehung einer auf

---

Mangels eines Grundes des Guten = o, oder eines poſitiven Grundes des Widerſpiels deſſelben = a; Im leztern Falle kann das Nichtgute auch das poſitive Böſe heiſſen. (In Anſehung des Vergnügens und Schmerzens gibt es ein dergleichen Mittleres, ſo daß das Vergnügen = a, der Schmerz = a, — und der Zuſtand, worinn keines von beiden angetroffen wird, die Gleichgültigkeit = o iſt). Wäre nun das moraliſche Geſez in uns keine Triebfeder der Willkür; ſo würde Moraliſchgut (Zuſammenſtimmung der Willkür mit dem Geſetze) = a, Nichtgut = o, dieſes aber die bloſe Folge vom Mangel einer moraliſchen Triebfeder = a × o ſeyn. Nun iſt es aber in uns Triebfeder = a; folglich iſt der Mangel der Uebereinſtimmung der Willkür mit demſelben (= o) nur als Folge von einer realiter entgegengeſezten Beſtimmung der Willkür, d. i. einer Widerſtrebung derſelben = — a, d. i. nur durch eine böſe Willkür, möglich; und zwiſchen einer böſen und guten Geſinnung (innerem Prinzip der Maximen) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muß, gibt es alſo nichts Mittleres.

daſſelbe ſich beziehenden Handlung, doch nicht beſtimmt; ſo muß eine ihm entgegengeſezte Triebfeder auf die Willkür Einfluß haben; und, da dieſes vermöge der Vorausſezung nur dadurch geſchehen kann, daß der Menſch dieſe (mithin auch die Abweichung vom moraliſchen Geſeze) in ſeine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böſer Menſch iſt), ſo iſt ſeine Geſinnung in Anſehung des moraliſchen Geſezes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böſe.

Er kann aber auch nicht in einigen Stüken ſittlich gut, in andern zugleich böſe ſeyn. Denn iſt er in einem gut, ſo hat er das moraliſche Geſez in ſeine Maxime aufgenommen; ſollte er alſo in einem andern Stüke zugleich böſe ſeyn, ſo würde, weil das moraliſche Geſez der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein iſt, die auf daſſelbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine beſondere Maxime ſeyn: welches ſich widerſpricht *).

Die

---

*) Die alten Moralphiloſophen, die ſo ziemlich Alles erſchöpften, was über die Tugend, geſagt werden kann, haben obige zwey Fragen auch nicht unberührt gelaſſen. Die erſte drükten ſie ſo aus: Ob die Tugend erlernt werden müſſe (der Menſch alſo von Natur gegen ſie und das Laſter indifferent ſey)? Die zweite war: Ob es mehr als eine Tugend gebe (mithin es nicht etwa ſtatt finde, daß der Menſch in einigen Stükken tugendhaft, in anderen laſterhaft ſey)? Beides wurde von ihnen mit rigoriſtiſcher Beſtimmtheit verneint, und das mit Recht: denn ſie betrachteten die Tugend an ſich in der Idee der Vernunft (wie der Menſch ſeyn ſoll). Wenn man

dieſes

Die eine oder die andere Geſinnung als angeborne Beſchaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, daß ſie von dem Menſchen, der ſie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber ſey; ſondern daß ſie nur nicht in der Zeit erworben ſey (daß er eines oder das andere von Jugend auf ſei immerdar). Die Geſinnung, d. i. der erſte ſubjective Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige ſeyn, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie ſelbſt aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden ſeyn, denn ſonſt könnte ſie nicht zugerechnet werden. Daß wir aber unter dem Menſchen, von dem wir ſagen, er ſei von Natur gut oder böſe, nicht jeden einzelnen verſtehen (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böſe angenommen werden könnte), ſondern die ganze Gattung zu verſtehen befugt ſind: kann nur weiterhin bewieſen werden, wenn es ſich in der anthropologiſchen Nachforſchung zeigt, daß die Gründe, die uns berechtigen, einem Menſchen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, ſo beſchaffen ſind, daß kein Grund iſt, einen Menſchen davon auszunehmen, und er alſo von der Gattung gelte.

I. Von

dieſes moraliſche Weſen aber, den Menſchen, in der Erſcheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen läßt, ſittlich beurtheilen will; ſo kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Waage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), ſondern nach empiriſchem Maaßſtabe (von einem menſchlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

I.

Von der urſprünglichen Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur.

Wir können ſie, in Beziehung auf ihren Zwek, füglich auf drei Klaſſen, als Elemente der Beſtimmung des Menſchen, bringen.

1.) Die Anlage für die **Thierheit** des Menſchen, als eines **lebenden**;

2.) Für die **Menſchheit** deſſelben, als eines lebenden und zugleich **vernünftigen**;

3.) Für ſeine **Perſönlichkeit**, als eines vernünftigen, und zugleich der **Zurechnung fähigen** Weſens *).

---

*) Man kann dieſe nicht, als ſchon in dem Begrif der vorigen enthalten, ſondern man muß ſie nothwendig als eine beſondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, daß ein Weſen Vernunft hat, gar nicht, daß dieſe ein Vermögen enthalte die Willkühr unbedingt, durch die bloße Vorſtellung der Qualificazion ihrer Maximen zur allgemeinen Geſetzgebung, zu beſtimmen, und alſo für ſich ſelbſt praktiſch zu ſeyn; wenigſtens ſo viel wir einſehen können. Das allervernünftigſte Weltweſen könnte doch immer gewiſſer Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um ſeine Willkür zu beſtimmen; hiezu aber die vernünftigſte Ueberlegung, ſowohl, was die gröſte Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch beſtimmten Zwek zu erreichen, betrift, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von ſo etwas, als das moraliſche ſchlechthin gebietende Geſetz iſt, welches ſich als ſelbſt, und zwar höchſte,

1.) Die Anlage für die **Thierheit** im Menſchen, kann man unter den allgemeinen Titel der phyſiſchen und bloß **mechaniſchen** Selbſtliebe, d. i. einer ſolchen, bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie iſt dreifach: **erſtlich**, zur Erhaltung ſeiner ſelbſt; **zweitens**, zur Fortpflanzung ſeiner Art, durch den Trieb zum Geſchlecht, und Erhaltung deſſen, was durch Vermiſchung mit demſelben erzeugt wird; **drittens**, zur Gemeinſchaft mit andern Menſchen, d. i. der Trieb zur Geſellſchaft. — Auf ſie können allerlei Laſter gepfropft werden, (die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von ſelbſt entſprieſſen). Sie können Laſter der **Rohigkeit** der Natur heiſſen; und werden, in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzweke, **viehiſche Laſter**: der **Völlerei**, der **Wolluſt**, und der **wilden Geſezloſigkeit** (im Verhältniſſe zu andern Menſchen) genannt.

2.) Die Anlagen für die **Menſchheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch **vergleichenden**, Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird,) gebracht werden: ſich nehmlich nur in Vergleichung mit andern

---

ſie, Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieſes Geſez nicht in uns gegeben, wir würden es, als ein ſolches, durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anſchwazen; und doch iſt dieſes Geſez das einzige, was uns der Unabhängigkeit unſrer Willkür von der Beſtimmung durch alle andere Triebfedern (unſrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.

andern als glüklich oder unglüklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, **ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen;** und zwar urſprünglich blos den der **Gleichheit**: keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniß verbunden, daß Andere darnach ſtreben möchten; woraus noch gerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſie ſich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nehmlich auf **Eiferſucht** und **Nebenbuhlerei**, können die gröſten Laſter, geheimer und offenbarer Feindſeligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde anſehen, gepfropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von ſelbſt entſprießen; ſondern, bei der beſorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Ueberlegenheit über uns, Neigungen ſind, ſich der Sicherheit halber dieſe über Andere als Vorbauungsmittel ſelbſt zu verſchaffen: da die Natur doch die Idee eines ſolchen Wetteifers (der an ſich die Wechſelliebe nicht ausſchießt) nur als Triebfeder zur Kultur brauchen wollte. Die Laſter, die auf dieſe Neigung gepfropft werden, können daher auch Laſter der **Kultur** heißen; und werden im höchſten Grade ihrer Bösartigkeit (da ſie alsdann blos die Idee eines Maximum des Böſen ſind, welches die Menſchheit überſteigt) z. B. im **Neide**, in der **Undankbarkeit**, der **Schadenfreude**, u. ſ. w. **teufliſche Laſter** genannt.

3.) Die Anlage für die **Perſönlichkeit** iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſez, **als**

einer für ſich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Idee des moraliſchen Geſezes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die **Perſönlichkeit** nennen, ſie iſt die Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit ganz intellektuell betrachtet). Aber, daß wir dieſe Achtung zur Triebfeder in unſere Maximen aufnehmen, der ſubjektive Grund hiezu ſcheint ein Zuſaz zur Perſönlichkeit zu ſeyn, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derſelben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, ſo finden wir, daß die **erſte** keine Vernunft, die **zweite** zwar praktiſche, aber nur andern Triebfedern dienſtbare, die **dritte** aber allein für ſich ſelbſt praktiſche, d. i. unbedingt geſezgebende, Vernunft zur Wurzel habe: Alle dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) **Gut** (ſie wiederſtreiten nicht dem moraliſchen Geſeze), ſondern ſind auch Anlagen **zum Guten** (ſie befördern die Befolgung deſſelben). Sie ſind auch **urſprünglich**; den ſie gehören zur Möglichkeit der menſchlichen Natur. Der Menſch kann die zwei erſteren zwar zwekwidrig brauchen, aber keine derſelben vertilgen. Unter Anlagen eines Weſens verſtehen wir ſowol die Beſtandſtüke, die dazu erforderlich ſind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein ſolches Weſen zu ſeyn. Sie ſind **urſprünglich** wenn ſie zu der Möglichkeit eines ſolchen Weſens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Weſen auch ohne dieſelben an ſich möglich wäre. Noch iſt zu merken, daß hier von keinen andern Anlagen die Rede iſt, als denen, die ſich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen.

II.

Von dem Hange zum Böſen in der menſchlichen Natur.

Unter einem **Hange** (propenſio) verſtehe ich den ſubjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde), ſo fern ſie für die **Menſchheit** überhaupt zufällig iſt. Er unterſcheidet ſich darinn von einer Anlage, daß er zwar angeboren ſeyn kann, aber doch nicht als ein ſolcher vorgeſtellt werden darf: ſondern auch (wenn er gut iſt) als **erworben**, oder (wenn er böſe iſt) als von dem Menſchen ſelbſt ſich **zugezogen** gedacht werden kann. — Man kann noch hinzuſezen, daß die aus dem natürlichen Hange entſpringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moraliſche Geſez in ſeine Maxime aufzunehmen, oder nicht, **das gute oder böſe Herz** genannt werde.

Man kann ſich drei verſchiedene Stufen deſſelben denken. **Erſtlich**, iſt es die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gerechtigkeit der menſchlichen Natur; **zweitens**, der Hang zur Vermiſchung unmoraliſcher Triebfedern mit den moraliſchen (ſelbſt wenn es in guter Abſicht, und unter Maximen des Guten geſchähe), d. i. die **Unlauterkeit**; drittens, der Hang zur Annehmung böſer Maximen, d. i. die **Bösartigkeit** der menſchlichen Natur, oder des menſchlichen Herzens.

Erſtlich, die **Gebrechlichkeit** (fragilitas) der menſchlichen Natur iſt, ſelbſt in der Klage eines Apoſtels ausgedrükt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Geſez), in die Maxime meiner Willkür auf; aber dieſes, welches objectiv in der Idee (in theſi) eine unüberwindliche Triebfeder iſt, iſt ſubjectiv in hypotheſi), wenn die Maxime befolgt werden ſoll, die ſchwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die **Unlauterkeit** (impuritas, improbitas) des menſchlichen Herzens beſteht darinn: daß die Maxime dem Objecte nach (der beabſichtigten Befolgung des Geſezes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moraliſch iſt, d. i. nicht, wie es ſeyn ſollte, das Geſez allein zur hinreichenden Triebfeder, in ſich aufgenommen hat, ſondern mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch anderer Triebfedern auſſer derſelben bedarf um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu beſtimmen. Mit andern Worten, daß pflichtmäßige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit (vitioſitas, pravitas), oder, wenn man lieber will, die Verderbtheit (corruptio) des menſchlichen Herzens, iſt der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moraliſchen Geſez anderen (nicht moraliſchen) nachzuſezen. Sie kann auch die Verkehrtheit (perverſitas) des menſchlichen Herzens heiſſen, weil ſie die ſittliche Ordnung in Anſehung der Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und, ob zwar damit noch immer geſezlich gute (legale) Handlungen beſtehen können, ſo wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moraliſche Geſinnung betrift,) verderbt, und der Menſch darum als böſe bezeichnet.

Man wird bemerken: daß der Hang zum Böſen hier am Menſchen, auch dem Beſten, (den Handlungen nach) aufgeſtellt wird, welches auch geſchehen muß, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Böſen unter Menſchen, oder, welches hier daſſelbe bedeutet, daß er mit der menſchlichen Natur verwebt ſey, bewieſen werden ſoll.

Folgende Erläuterung iſt noch nöthig, um den Begrif von dieſem Hange zu beſtimmen. Aller Hang iſt entweder phyſiſch, d. i. er gehört zur Willkür des Menſchen als Naturweſens; oder er iſt moraliſch, d. i. zur Willkür deſſelben als moraliſchen Weſens gehörig. — Im erſteren Sinne gibt es keinen Hang zum moraliſch Böſen; denn dieſes muß aus der Freiheit entſpringen; und ein phyſiſcher Hang (der auf ſinnliche Antriebe gegründet iſt) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es ſey zum Guten oder Böſen, iſt ein Widerſpruch. Alſo kann ein Hang zum Böſen nur dem moraliſchen Vermögen der Willkür ankleben. Der Hang zum Böſen iſt nun That in der erſten Bedeutung (peccatum originarium), und zugleich der formale Grund aller geſezwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demſelben widerſtreitet, und Laſter (peccatum derivativum) genannt wird; und die erſte Verſchuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Geſez ſelber beſtehen) vielfältig vermieden würde. Jene iſt intelligibele That, bloß durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; dieſe ſenſibel, empiriſch, in der Zeit gegeben (Factum phænomenon). Die erſte heißt nun vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloßer Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberſte Maxime die des Guten ſeyn müßte, welche aber in jenem Hange ſelbſt als Böſe angenommen wird); vornehmlich aber, weil wir davon; warum in uns das Böſe gerade die oberſte Maxime verderbt habe, obgleich dieſes unſere eigene That iſt, eben ſo wenig weiter eine Urſache angeben können, als von einer Grundeigenſchaft, die zu unſerer Natur gehört. — Man wird in dem jezt geſagten den Grund antreffen, warum wir in dieſem Abſchnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moraliſch Böſen lediglich in demienigen ſuchten, was nach Freiheitsgeſezen den oberſten Grund der Nehmung oder Befolgung unſerer Maximen; nicht was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Menſch iſt von Natur böſe.

Vitiis nemo ſine naſcitur. *Horat.*

Der Saz: der Menſch iſt **böſe**, kann nach dem obigen nichts anders ſagen wollen, als: er iſt ſich des moraliſchen Geſezes bewußt, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demſelben in ſeine Maxime aufgenommen. Da dieſer Hang nun ſelbſt als moraliſch böſe, mithin nicht als Naturanlage, ſondern als etwas, was dem Menſchen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in geſezwidrigen Maximen der Willkür beſtehen muß; dieſe aber, der Freiheit wegen, für ſich als zufällig angeſehen werden müſſen, welches mit der Allgemeinheit dieſes Böſen ſich wiederum nicht zuſammen reimen will, wenn nicht der ſubjective oberſte Grund aller Maximen mit der Menſchheit ſelbſt, es ſey wodurch es wolle, verwebt und darinn gleichſam gewurzelt iſt: ſo werden wir dieſen einen natürlichen Hang zum Böſen, und da er doch immer ſelbſt verſchuldet ſeyn muß, ihn ſelbſt ein **radikales**, angebornes, (nichts deſto weniger aber uns von uns ſelbſt zugezogenes) Böſe in der menſchlichen Natur nennen können.

Daß nun ein ſolcher verderblicher Hang im Menſchen gewurzelt ſeyn müſſe, darüber können wir uns, bei der Menge ſchreiender Beyſpiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menſchen vor Augen ſtellet, den förmlichen Beweis erſparen. Will man ſie aus demienigen Zuſtande haben, in welchem manche Philoſophen die natürliche Gutartigkeit der menſchlichen Natur vorzüglich anzutreffen hoften, nehmlich aus dem ſogenannten Naturſtande; ſo darf man nur die Auftritte von ungereizter Grauſamkeit in den Mordſcenen auf Tofoa, Neuſeeland, den Navigatorsinſeln, und die nie aufhörende in den weiten Wüſten des Nordweſtlichen America, (die Kapt. Hearne anführt), wo ſogar kein Menſch den mindeſten Vortheil davon hat, mit iener Hypotheſe vergleichen, und man hat Laſter der Rohigkeit, mehr als nöthig iſt, um von dieſer Meinung abzugehen. Iſt man aber für die Meinung geſtimmt, daß ſich die menſchliche Natur im geſitteten Zuſtande (worinn ſich ihre Anlagen vollſtändiger entwikeln können) beſſer erkennen laſſe; ſo wird man eine lange melancholiſche Litanei von Anklagen der Menſchheit anhören müſſen: von geheimer Falſchheit, ſelbſt bei der innigſten Freundſchaft, ſo daß die Mäſſigung des Vertrauens in wechſelſeitiger Eröfnung auch der beſten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denienigen zu haſſen, dem man verbindlich iſt, worauf ein Wohlthäter iederzeit gefaßt ſeyn müſſe; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, „es ſey in dem Unglük unſerer beſten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt;" und von vielen andern unter dem Tugendſcheine noch verborgenen, geſchweige derienigen Laſter, die ihrer gar keine Zahl haben, weil uns der ſchon gut heißt, der ein böſer Menſch von der allgemeinen Klaſſe iſt: und er wird an den Laſtern der Kultur und Civiliſirung (den kränkendſten unter allen) genug haben, um ſein Auge lieber vom Betragen der Menſchen abzuwenden, damit er ſich nicht ſelbſt ein anderes Laſter, nehmlich den Menſchenhaß zuziehe.

Der Grund dieſes Böſen kann nun 1.) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menſchen und den daraus entſpringenden natürlichen Neigungen geſezt werden. Denn nicht allein, daß dieſe keine gerade Beziehung aufs Böſe haben (vielmehr zu dem, was die moraliſche Geſinnung in ihrer Kraft beweiſen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben); ſo dürfen wir ihr Daſeyn nicht verantworten (wir können es auch nicht; weil ſie als anerſchaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Böſen, der, indem er die Moralität des Subjekts betrift, mithin in ihm, als einem frei handelnden Weſen angetroffen wird, als ſelbſt verſchuldet ihm muß zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung deſſelben in die Willkür, wegen welcher man ſagen muß, er ſey in dem Menſchen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieſes Böſen kann auch 2.) nicht in einer Verderbniß der moraliſch-geſezgebenden Vernunft geſezt werden: gleich als ob dieſe das Anſehen des Geſezes ſelbſt in ſich vertilgen, und die Verbindlichkeit aus demſelben ableugnen könne; denn das iſt ſchlechterdings unmöglich.

Um alſo einen Grund des moraliſch Böſen im Menſchen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig: denn ſie macht den Menſchen, indem ſie die Triebfedern, die aus der Freiheit entſpringen können, wegnimmt, zu einem blos Thieriſchen; eine vom moraliſchen Geſetze aber freiſprechende, gleichſam boshafte, Vernunft (ein ſchlechthin böſer Wille), enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerſtreit gegen das Geſez ſelbſt zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht beſtimmt werden) erhoben, und ſo das Subjekt zu einem teufliſchen Weſen gemacht werden würde. — Keines von beiden aber iſt auf den Menſchen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Daſein dieſes Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweiſe des jederzeit wirklichen Widerſtreits der menſchlichen Willkür gegen das Geſez, dargethan werden kann, ſo lehren uns dieſe doch nicht die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben, und den Grund dieſes Widerſtreits; ſondern dieſe, weil ſie eine Beziehung der freien Willkür (alſo einer ſolchen, deren Begrif nicht empiriſch iſt) auf das moraliſche Geſez als Triebfeder (wovon der Begrif gleichfalls rein intellektuell iſt), betrift, muß aus dem Begriffe des Böſen, ſo fern es nach Geſetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich iſt, a priori erkannt werden. Folgendes iſt die Entwikelung des Begrifs.

Der Menſch (ſelbſt der ärgſte) thut, in welchen Maximen es auch ſei, auf das moraliſche Geſez nicht gleichſam rebelliſcherweiſe (mit Aufkündigung des Gehorſams) Verzicht.

Dieſes dringt ſich ihm vielmehr, kraft ſeiner moraliſchen Anlage, unwiederſtehlich auf; und, wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, ſo würde er es auch als hinreichenden Beſtimmungsgrund der Willkür in ſeine oberſte Maxime aufnehmen, d. i. er würde moraliſch gut ſein. Er hängt aber doch auch, vermöge ſeiner gleichfalls ſchudloſen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt ſie (nach dem ſubjektiven Prinzip der Selbſtliebe) auch in ſeine Maxime auf. Wenn er dieſe aber, als für ſich allein hinreichend zu Beſtimmung der Willkür, in ſeine Maxime aufnähme, ohne ſich ans moraliſche Geſez (welches er doch in ſich hat, zu kehren; ſo würde er moraliſch böſe ſein. Alſo muß der Unterſchied, ob der Menſch gut oder böſe ſei, nicht in dem Unterſchiede der Triebfedern, die er in ſeine Maxime aufnimmt (nicht in dieſer ihrer Materie), ſondern in der Unterordnung (der Form derſelben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht. Folglich iſt der Menſch (auch der Beſte) nur dadurch böſe, daß er die ſittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derſelben in ſeine Maximen, umkehrt: das moraliſche Geſez zwar neben dem der Selbſtliebe in dieſelbe aufnimmt; da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht beſtehen kann, ſondern eines dem anderen, als ſeiner oberſten Bedingung, untergeordnet werden müſſe, er die Triebfeder der Selbſtliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moraliſchen Geſezes macht, da das leztere vielmehr als **die oberſte Bedingung** der Befriedigung der erſteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden ſollte.

Bei dieſer Umkehrung der Triebfedern durch ſeine Maxime, wider die ſittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl ſo geſezmäſig ausfallen, als ob ſie aus ächten Grundſäzen entſprungen wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moraliſchen Geſeze eigen ſind, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen **Glückſeligkeit**, Einheit der Maximen, die ihnen ſonſt nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. daß die Wahrhafftigkeit, wenn man ſie zum Grundſaze annähme, uns der Aengſtlichkeit überhebt, unſeren Lügen die Uebereinſtimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derſelben ſelbſt zu verwikeln); da dann der empiriſche Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böſe iſt.

Die Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt alſo nicht ſowohl **Bosheit**, wenn man dieſes Wort in ſtrenger Bedeutung nimmt, nehmlich als eine Geſinnung (ſubjektives **Prinzip** der Maximen), das Böſe als **Böſes**

zur

zur Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen (denn die iſt teufliſch; ſondern vielmehr **Verkehrtheit** des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein **böſes Herz** heißt, zu nennen. Dieſes kann mit einem, im Allgemeinen, guten Willen zuſammen beſtehen; und entſpringt aus der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, zu Befolgung ſeiner genommenen Grundſäze nicht ſtark genug zu ſeyn, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (ſelbſt gut beabſichtigter Handlungen) nicht nach moraliſcher Richtſchnur von einander abzuſondern, und daher zulezt, wenn es hoch kommt, nur auf die Gemäsheit derſelben mit dem Geſez, und nicht auf die Ableitung von demſelben, d. i. auf dieſes als die alleinige Triebfeder, zu ſehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine geſezwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das **Laſter**, entſpringt; ſo iſt die Denkungsart, ſich die Abweſenheit deſſelben ſchon für Angemeſſenheit der **Geſinnung** zum Geſeze der Pflicht (für **Tugend** auszulegen, da hiebey auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, ſondern nur auf die Befolgung des Geſezes dem Buchſtaben nach, geſehen wird), ſelbſt ſchon eine radikale Verkehrtheit im menſchlichen Herzen zu nennen.

Dieſe **angeborne Schuld** (reatus), welche ſo genannt wird, weil ſie ſich ſo früh, als ſich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menſchen äuſſert, wahnehmen läßt, und nichts deſto weniger doch aus der Freiheit entſprungen ſeyn muß, und daher zugerechnet werden kann; kann in ihren zwei erſteren Stufen (der Gebrechlichkeit, und der Unlauterkeit) als unvorſäzlich (culpa), in der dritten aber als vorſezliche Schuld (dolus) beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewiſſe Tüke des menſchlichen Herzens (dolus malus), ſich wegen ſeiner eigenen guten oder böſen Geſinnungen ſelbſt zu betrügen, und, wenn nur die Handlungen das Böſe nicht zur Folge haben, was ſie nach ihren Maximen wohl haben könnten, ſich ſeiner Geſinnung wegen nicht zu beunruhigen, ſondern vielmehr vor dem Geſeze gerechtfertigt zu halten. Dieſe Unredlichkeit, ſich ſelbſt blauen Dunſt vorzumachen, welche die Gründung ächter moraliſcher Geſinnung in uns abhält, erweitert ſich denn auch äuſſerlich zur Falſchheit und Täuſchung anderer; welche, wenn ſie nicht Bosheit genannt werden ſoll, doch wenigſtens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient; und liegt in dem radikalen Böſen der menſchlichen Natur, welches (indem es die moraliſche Urtheilskraft in Anſehung deſſen, wofür man einen Menſchen halten ſolle, verſtimmt, und die Zurechnung innerlich und äuſſerlich ganz ungewiß macht) den faulen Flek unſerer Gattung ausmacht, der, ſo lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, ſich, wie er ſonſt wohl thun würde, zu entwikeln.

Ein Mitglied des Engliſchen Parlaments ſtieß in der Hize die Behauptung aus: „Ein jeder Menſch hat ſeinen

Preiſ, für den er ſich weggiebt.“ Wenn dieſes wahr iſt (welches dann ein jeder bei ſich ausmachen mag); wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Verſuchung gefunden werden kann, der vermögend iſt, ſie zu ſtürzen; wenn, ob der böſe oder der gute Geiſt uns für ſeine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiſte bietet, und die promteſte Zahlung leiſtet: ſo möchte wohl vom Menſchen allgemein wahr ſeyn, was der Apoſtel ſagt: „Es iſt hier kein Unterſchied, ſie ſind allzumal Sünder — es iſt Keiner der Gutes thue (nach dem Geiſte des Geſezes) auch nicht Einer *).“

IV.

---

*) Von dieſem Verdammungsurtheile der moraliſchrichtenden Vernunft iſt der eigentliche Beweis nicht in dieſem, ſondern dem vorigen Abſchnitte enthalten; dieſer enthält nur die Beſtätigung deſſelben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Böſen, in der oberſten Maxime der freien Willkür in Beziehung aufs Geſez, aufdeken kann, die, als intelligibele **That**, vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der oberſten Maxime, bei der Einheit des Geſezes, worauf ſie ſich bezieht, läßt ſich auch einſehen: warum der reinen intellektuellen Beurtheilung des Menſchen der Grundſaz der Ausſchließung des Mittleren zwiſchen Gut und Böſe zum Grunde liegen müſſe; indeſſen daß der empiriſchen Beurtheilung aus ſenſibeler **That** (dem wirklichen Thun und Laſſen) der Grundſaz untergelegt werden kann: daß es ein Mittleres zwiſchen dieſen Extremen gebe, einerſeits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, andererſeits ein Poſitives der Miſchung, theils gut, theils böſe zu ſeyn. Aber die leztere iſt nur die Beurtheilung der Moralität des Menſchen in der Erſcheinung, und der erſteren im Endurtheile unterworfen.

IV.

Vom Urſprunge des Böſen in der menſchlichen Natur.

Urſprung (der erſte) iſt die Abſtammung einer Wirkung von ihrer erſten, d. i. derjenigen Urſache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Urſache von derſelben Art iſt. Er kann entweder als Vernunft-, oder als Zeit-Urſprung in Betrachtung gezogen werden. In der erſten Bedeutung wird blos das Daſeyn der Wirkung betrachtet; in der zweiten, das Geſchehen derſelben, mithin ſie als Begebenheit auf ihre Urſache in der Zeit bezogen. Von den freien Handlungen, als ſolchen, den Zeiturſprung (gleich als von Naturwirkungen) zu ſuchen, iſt alſo ein Widerſpruch; mithin auch von der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen, ſo fern ſie als zufällig betrachtet wird, weil dieſe den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (ſo wie der Beſtimmungsgrund der freien Willkür überhaupt) lediglich in Vernunft Vorſtellungen geſucht werden muß.

Wie nun aber auch der Urſprung des moraliſchen Böſen im Menſchen immer beſchaffen ſeyn mag, ſo iſt doch unter allen Vorſtellungsarten, von der Verbreitung und Fortſezung deſſelben durch alle Glieder unſerer Gattung und in allen Zeugungen, die unſchiklichſte: es ſich, als durch Anerbung von den erſten Eltern auf uns gekommen, vorzuſtellen; denn man kann vom moraliſch Böſen eben das ſagen, was der Dichter vom

Guten ſagt: — Genus, & proavos, & quæ non fecimus ipſi, Vix ea noſtra puto *). — Noch iſt zu merken: daß, wenn wir dem Urſprunge des Böſen nachforſchen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als peccatum in potentia) in Anſchlag bringen, ſondern nur das wirkliche Böſe gegebener Handlungen, nach ſeiner inneren Möglichkeit, und dem, was zur Ausübung derſelben in der Willkür zuſammen kommen muß, in Betrachtung ziehen.

Eine

---

*) Die drei ſogenannten Fakultäten (auf hohen Schulen) würden, je nach ihrer Art, ſich dieſe Vererbung verſtändlich machen: nemlich; entweder als **Erbkrankheit**, oder **Erbſchuld**, oder **Erbſünde**. 1.) Die **Mediciniſche Fakultät** würde ſich das erbliche Böſe etwa wie den Bandwurm vorſtellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung ſind, daß, da er ſonſt weder in einem Elemente auſſer uns, noch (von derſelben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er ſchon in den erſten Eltern geweſen ſeyn müſſe. 2.) Die **Juriſten-Fakultät** würde es als die rechtliche Folge der Antrettung einer uns von dieſen hinterlaſſenen, aber mit einem ſchweren Verbrechen belaſteten, **Erbſchaft** anſehen (denn geboren werden iſt nichts anders, als den Gebrauch der Güter der Erde, ſofern ſie zu unſerer Fortdauer unentbehrlich ſind, erwerben.) Wir müſſen alſo Zahlung leiſten (büßen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus dieſem Beſize geworfen. Wie recht iſt von Rechtswegen! 3.) Die **Theologiſche Fakultät** würde dieſes Böſe als perſönliche Theilnehmung unſerer ekſten Eltern an dem Abfall eines verworfnen Aufrührers anſehen: entweder daß wir (obzwar jezt deſſen unbewußt) damals ſelbſt mitgewirkt haben; oder nur jezt, unter ſeiner (als Fürſten dieſer Welt) Herrſchaft geboren, uns die Güter derſelben mehr, als den Oberbefehl des himmliſchen Gebieters

Eine jede böſe Handlung muß, wenn man den Vernunfturſprung derſelben ſucht, ſo betrachtet werden, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorſtehenden freien Handlung auch noch ſo böſe geweſen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur): ſo iſt es nicht allein ſeine Pflicht geweſen, beſſer zu ſeyn; ſondern es iſt jezt noch ſeine Pflicht, ſich zu beſſern; er muß es alſo auch können, und iſt, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblike der Handlung eben ſo fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich iſt) begabt, aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergeſchritten wäre. — Wir können alſo nicht nach dem Zeiturſprunge, ſondern müſſen blos nach dem Vernunfturſprunge dieſer That fragen, um darnach den Hang, d. i. den ſubiektiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, wenn ein ſolcher iſt, zu beſtimmen, und wo möglich zu erklären.

Hiemit ſtimmt nun die Vorſtellungsart, deren ſich die Schrift bedient, den Urſprung des Böſen als einen Anfang deſſelben in der Menſchengattung zu ſchildern, ganz wohl zu-

ſam-

---

bieters gefallen laſſen, und nicht Treue genug beſizen, uns davon loszureiſſen, dafür aber künftig auch ſein Loos mit ihm theilen müſſen.

ſammen: indem ſie ihn in einer Geſchichte vorſtellig macht, wo, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rükſicht zu nehmen) als das Erſte gedacht werden muß, als ein ſolches der Zeit nach erſcheint.

Nach ihr fängt das Böſe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demſelben an (weil ſonſt der Anfang deſſelben nicht aus der Freiheit entſpringen würde); ſondern von der **Sünde** (worunter die Uebertretung des moraliſchen Geſezes **als göttlichen Gebots** verſtanden wird); der Zuſtand des Menſchen aber, vor allem Hange zum Böſen, heißt der **Stand der Unſchuld**. Das moraliſche Geſez gieng, wie es auch beim Menſchen, als einem, nicht reinen, ſondern von Neigungen verſuchten, Weſen ſein muß, als **Verbot** voraus (1 Moſe II, 16, 17). Anſtatt nun dieſem Geſeze, als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut iſt, wobei auch weiter kein Bedenken Statt findet), geradezu zu folgen; ſah ſich der Menſch doch noch nach andern Triebfedern um (III, 6), die nur bedingterweiſe (nemlich, ſo fern dem Geſeze dadurch nicht Eintrag geſchieht) gut ſeyn können, und machte es ſich, wenn man die Handlung als mit Bewußtſeyn aus Freiheit entſpringend denkt, zur Maxime, dem Geſeze der Pflicht nicht aus Pflicht, ſondern auch allenfalls aus Rükſicht auf andere Abſichten zu folgen. Mithin fieng er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß ieder andern Triebfeder ausſchließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorſam gegen daſſelbe zu einem blos (unter dem Prinzip der Selbſtliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln *); woraus dann endlich das Uebergewicht der ſinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Geſez, in die Maxime zu handeln, aufgenommen, und ſo geſündigt ward (III, 6.) Mutato nomine de te Fabula narratur. Daß wir es täglich eben ſo machen, mithin „in Adam alle geſündiget haben" und noch ſündigen, iſt aus dem obigen klar; nur daß bei uns ſchon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem erſten Menſchen aber kein ſolcher, ſondern Unſchuld der Zeit nach vorausgeſezt wird, mithin die Uebertretung bei dieſem **ein Sündenfall** heißt; ſtatt daß ſie bei uns, als aus der ſchon angebornen Bösartigkeit unſerer Natur anfolgend, vorgeſtellt wird. Wir müſſen aber von einer moraliſchen Beſchaffenheit, die uns ſoll zugerechnet werden, keinen Zeiturſprung ſuchen; ſo unvermeidlich dieſes auch iſt, wenn wir ihr zufälliges **Daſeyn erklären** wollen (daher ihn auch die Schrift, dieſer unſerer Schwäche gemäs, ſo vorſtellig gemacht haben mag).

---

*) Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moraliſche Geſez, ohne ihm doch, als für ſich hinreichender Triebfeder, in ſeiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Beſtimmungsgründe der Willkür einzuräumen, iſt geheuchelt, und der Hang dazu innere Falſchheit, d. i. ein Hang, ſich in der Deutung des moraliſchen Geſezes zum Nachtheil deſſelben ſelbſt zu belügen (III, 5.); weswegen auch die Bibel (chriſtlichen Antheils) den Urheber des Böſen (der in uns ſelbſt liegt) den Lügner von Anfang nennt, und ſo den Menſchen in Anſehung deſſen, was der Hauptgrund des Böſen in ihm zu ſeyn ſcheint, charakteriſirt.

Der Vernunfturſprung aber dieſer Verſtimmung unſerer Willkür in Anſehung der Art, ſubordinirte Triebfedern zu oberſt in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieſes Hanges zum Böſen, bleibt uns unerforſchlich, weil er ſelbſt uns zugerechnet werden muß, folglich jener oberſte Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer böſen Maxime erfordern würde. Das Böſe hat nur aus dem moraliſch Böſen (nicht den bloſen Schranken unſerer Natur) entſpringen können; und doch iſt die urſprüngliche Anlage (die auch kein anderer als der Menſch ſelbſt verderben konnte, wenn dieſe Korruption ihm ſoll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns iſt alſo kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſeyn könne. — Dieſe Unbegreiflichkeit, zuſamt der näheren Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung, drükt die Schrift in jener Geſchichtserzählung *) dadurch aus: daß ſie das Böſe, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im

---

*) Das hier Geſagte muß nicht dafür angeſehen werden, als ob es Schriftauslegung ſeyn ſolle, welche auſſerhalb den Gränzen der Befugniß der bloſen Vernunft liegt. Man kann ſich über die Art erklären, wie man ſich einen hiſtoriſchen Vortrag moraliſch zu Nuze macht, ohne darüber zu entſcheiden, ob das auch der Sinn des Schriftſtellers ſey, oder wir ihn nur hineinlegen: wenn er nur für ſich und ohne allen hiſtoriſchen Beweis wahr, dabey aber zugleich der einzige iſt, nach welchem wir aus einer Schriftſtelle für uns etwas zur Beſſerung ziehen können, die ſonſt nur eine unfruchtbare Ver-

im Menſchen, ſondern in einem **Geiſte** von urſprünglich erhabener Beſtimmung voranſchikt: wodurch alſo der erſte Umfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiſte das Böſe)? der Menſch aber nur als **durch Verführung** ins Böſe gefallen, alſo nicht **von Grund** aus (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, ſondern als noch einer Beſſerung fähig, im Gegenſaze mit einem verführenden **Geiſte**, d. i. einem ſolchen Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann, vorgeſtellt, und ſo dem erſteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen iſt, übrig gelaſſen wird.

V.

Von der Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt, oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muß er **ſich ſelbſt** machen,

---

Vermehrung unſerer hiſtoriſchen Erkenntniß ſeyn würde. Man muß nicht ohne Noth über etwas, und das hiſtoriſche Anſehen deſſelben, ſtreiten; was, ob es ſo oder anders verſtanden werde, nichts dazu beiträgt, ein beſſerer Menſch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne hiſtoriſchen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muß. Das hiſtoriſche Erkenntniß, welches keine innere für jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es jeder halten mag, wie er es für ſich erbaulich findet.

oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung ſeiner freien Willkür ſeyn; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch böſe ſeyn.

Wie es nun möglich ſey, daß ein natürlicherweiſe böſer Menſch ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe; denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geſtändniſſe ein urſprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat *) und der Verfall vom Guten ins Böſe (wenn man wohl bedenkt, daß dieſes aus der Freiheit entſpringt), nicht begreiflicher iſt, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten; ſo kann die Möglichkeit des lezteren nicht beſtritten werden. Freilich muß hiebei vorausgeſezt werden, daß ein Baum des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiß nicht die Selbſtliebe **) ſeyn kann; die, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Böſen iſt.

Die

---

*) Der der Anlage nach, gute Baum, iſt es noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wann der Menſch die für das moraliſche Geſez in ihm gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch (der Baum ſchlechthin ein guter Baum) genannt.

**) Worte, die einen zwiefachen ganz verſchiednen Sinn annehmen können, halten öfter die Ueberzeugung aus den klareſten Grün-

Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns iſt alſo nicht Erwerbung einer **verlornen** Triebfeder zum Guten; denn dieſe, die in der Achtung fürs moraliſche Geſez beſteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das leztere möglich, ſo würden wir ſie auch nie wieder erwerben. Sie iſt alſo nur die Herſtellung **der Reinigkeit** derſelben, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nach welcher daſſelbe nicht blos mit andern Triebfedern ver-

Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, ſo kann auch **Selbſtliebe** in die des **Wohlwollens** und des **Wohlgefallens** (benevolentiae et *complacentiae*) eingetheilt werden, und beide müſſen (wie ſich von ſelbſt verſteht) vernünftig ſeyn. Die erſte in ſeine Maxime aufnehmen, iſt natürlich (dann wer wird nicht wollen, daß es ihnen jederzeit wohl ergehe?). Sie iſt aber ſofern vernünftig, als theils in Anſehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem größten und dauerhafteſten Wohlergehen zuſammen beſtehen kann, theils zu jedem dieſer Beſtandſtüke der Glückſeligkeit die tauglichſten Mittel gewählt werden. Wird ſie aber zum unbedingten Princip der Willkür gemacht; ſo iſt ſie die Quelle eines abſehlich großen Widerſtreits gegen die Sittlichkeit. — Die vernünftige Liebe des **Wohlgefallens** an Sich ſelbſt kann nun entweder ſo verſtanden werden, daß wir uns in jenen ſchon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen (ſo fern jener Zweck durch Befolgung derſelben erreicht wird) wohlgefallen: und da iſt ſie mit der Liebe des Wohlwollens gegen ſich ſelbſt einerlei: man gefällt ſich ſelbſt, wie ein Kaufmann, dem ſeine Handlungsſpekulazionen gut einſchlagen, und der ſich wegen der dabei genommenen Maximen ſeiner guten Einſicht erfreut. Kein Menſch, dem die Moralität nicht gleichgültig iſt, kann an Sich einen Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Mißfallen an ſich ſelbſt ſeyn, bunden, oder wohl gar dieſen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, ſondern in ſeiner ganzen Reinigkeit als für ſich **zureichende** Triebfeder der Beſtimmung der Willkür in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſaz in Befolgung ſeiner Pflicht heißt auch **Tugend**, der Legalität nach als ihrem **empiriſchen Charakter** (virtus phænomenon). Sie hat alſo die beharrliche Maxime **geſezmäßiger** Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in dieſem Sinne **nach und nach** erworben, und heißt **Einigen** eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſezes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmähliche Reformen ſeines Verhaltens, und Befeſtigung ſeiner

---

ſeyn, der ſich ſolcher Maximen bewußt iſt, die mit dem moraliſchen Geſeze in ihm nicht übereinſtimmen. Man könnte dieſe die **Vernunftliebe** ſeiner ſelbſt nennen, welche alle Vermiſchung anderer Urſachen der Zufriedenheit aus den Folgen ſeiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch ſich zu verſchaffenden Glükſeligkeit) mit den Triebfedern der Willkür verhindert. Eben dieſelbe iſt unſerer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren iſt, ſo nennen will) als mit Vernunft und Freiheit begabter Weſen, bei weitem nicht das Erſte, noch auch unbedingt ein Gegenſtand unſerer Maximen; ſondern dieſes iſt die **Würdigkeit glüklich zu ſeyn**, d. i. die Uebereinſtimmung aller unſerer Maximen mit dem moraliſchen Geſeze. Daß dieſe nun objectiv die Bedingung ſey, unter welcher der Wunſch der erſteren allein mit der geſezgebenden Vernunft zuſammenſtimmen kann, darinn beſteht alle ſittliche Vorſchrift; und in der Geſinnung, auch nur ſo bedingt zu wünſchen, die ſittliche Denkungsart.

ſeiner Maximen in einen entgegengeſezten Hang übergekommen iſt. Dazu iſt nun nicht eben eine **Herzensänderung** nöthig; ſondern nur eine Aenderung der **Sitten**.

Um aber nicht blos ein **geſezlich**, ſondern ein **moraliſch** guter (Gott wohlgefälliger) Menſch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter (virtus Noumenon), zu werden, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf, als dieſer Vorſtellung der Pflicht ſelbſt: das kann nicht durch allmählige **Reform**, ſo lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, ſondern muß durch eine **Revoluzion** in der Geſinnung im Menſchen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derſelben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Menſch, nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Johann. III, 5; verglichen mit 1. Moſ. I, 2), und Aenderung des Herzens werden.

Wenn der Menſch aber im Grunde ſeiner Maximen verderbt iſt, wie iſt es möglich, daß er durch eigene Kräfte dieſe Revoluzion zu Stande bringe, und von ſelbſt ein guter Menſch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu ſeyn, ſie gebietet uns aber nichts als was uns thunlich iſt. Dieſes iſt nicht anders zu vereinigen, als daß die Revoluzion für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hinderniſſe entgegen ſtellt), nothwendig, und daher auch dem Menſchen möglich ſeyn muß. Welches für denjenigen, der den intelligibelen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) durchſchauete, für den alſo dieſe Unendlichkeit des Fortſchritts Einheit iſt, d. i. für Gott, ſo viel iſt, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Menſch ſeyn; welche Veränderung ſofern als Revolution betrachtet werden, für die Beurtheilung der Menſchen aber, die ſich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die ſie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, ſchätzen können, nur als ein immer fortdaurendes Streben zum Beſſeren, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Böſen, als verkehrter Denkungsart, angeſehen werden kann.

Hieraus folgt, daß die moraliſche Bildung des Menſchen nicht von der Beſſerung der Sitten, ſondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen müſſe; ob man zwar gewöhnlicherweiſe anders verfährt, und wieder Laſter einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derſelben aber unberührt läßt. Denn ſo tugendhaft Jemand auch ſei, ſo iſt doch alles, was er immer Gutes thun kann, bloß Pflicht; ſeine Pflicht aber thun, iſt nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen ſittlichen Ordnung iſt, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſeres Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Auſſerordentliches und Verdienſtliches wäre, ihr Gehorſam zu leiſten.

Aber eines iſt in unſerer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge faſſen, wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäßig, zugleich auch ſeelenerhebend iſt; und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. —

Was iſt das (kann man ſich ſelbſt fragen) in uns, wodurch wir, von der Natur durch ſo viel Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen, doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daß wir ſie insgeſamt für nichts, und uns ſelbſt des Daſeins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe, der uns doch das Leben allein wünſchenswerth machen kann, einem Geſeze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheiſſen noch zu drohen? Das Gewicht dieſer Frage muß ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begrifs der Freiheit, welcher allererſt aus dieſem Geſeze hervorgeht *),

---

*) Daß der Begrif der Freiheit der Willkür nicht vor dem Bewußtſein des moraliſchen Geſezes in uns vorhergehe, ſondern nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkür durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot geſchloſſen werde; davon

verſteigt, innigſt fühlen; und ſelbſt die Unbegreiflichkeit dieſer eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüth bis zur Begeiſterung wirken, und es zu den Aufopferungen ſtärken, welche ihm die Achtung für ſeine Pflicht nur auferlegen mag. Dieſes Gefühl der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Beſtimmung öfter rege zu machen, iſt als Mittel der Erweckung ſittlicher Geſinnungen vorzüglich anzupreiſen, weil es dem angebornen Hange

zur

---

kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiß und unmittelbar ſich eines Vermögens bewußt ſei, jede noch ſo große Triebfeder zur Uebertretung (Phalaris licet imperet ut ſis falſus, et admodo dictet periuria tauro) durch feſten Vorſaz überwältigen zu können. Jedermann wird geſtehen müſſen: er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſaz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er ſolle ihm treu bleiben; und hieraus ſchließt er mit Recht: er müſſe es auch können, und ſeine Willkür ſei alſo frei die, welche dieſe unerforſchliche Eigenſchaft als ganz begreiflich vorſpiegeln, machen durch das Wort Determinismus (dem Saze der Beſtimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darinn beſtände, dieſen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch niemand denkt; ſondern: wie der Prädeterminismus, nach welchem willkürliche Handlungen als Begebenheiten ihre beſtimmende Gründe in der vorhergehenden Zeit haben (die, mit dem was ſie in ſich hält, nicht mehr in unſerer Gewalt iſt), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung ſo wohl als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geſchehens in der Gewalt des Subiects ſein muß, zuſammen beſtehen könne: das iſts, was man einſehen will und nie einſehen wird.

zur Verkehrung der Triebfeder in den Maximen unſerer Willkür gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Geſez, als der höchſten Bedingung aller zunehmenden Maximen, die urſprüngliche ſittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menſchlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzuſtellen.

Aber dieſer Wiederherſtellung durch eigne Kraftanwendung ſteht ja der Saz von der angebornen Verderbtheit des Menſchen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit d. i. unſere Einſicht von der Möglichkeit derſelben betrift, wie alles deſſen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und ſofern nach Naturgeſezen als nothwendig, und deſſen Gegentheil doch zugleich unter moraliſchen Geſezen als durch Freiheit möglich vorgeſtellt werden ſoll; aber der Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung ſelbſt iſt er nicht entgegen. Denn, wenn das moraliſche Geſez gebietet, wir ſollen jezt beſſere Menſchen ſeyn; ſo folgt unumgänglich, wir müſſen es auch können. Der Saz vom angebornen Böſen iſt in der moraliſchen Dogmatik von gar keinem Gebrauch: denn die Vorſchriften derſelben enthalten eben dieſelben Pflichten und bleiben auch in derſelben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns ſei oder nicht. In der moraliſchen Aſcetik aber will dieſer Saz mehr, aber doch nichts mehr ſagen, als: wir können in der ſittlichen Ausbildung der anerſchaffenen moraliſchen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unſchuld den Anfang machen, ſondern müſſen von der Vorausſezung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der urſprunglichen ſittlichen Anlage zuwider anheben, und, weil der Hang dazu unvertilgbar iſt, mit der unablaßigen Gegenwirkung gegen denſelben fortfahren. Da dieſes nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortſchreitung vom Schlechten zum Beſſern führt, ſo folgt: daß die Umwandlung der Geſinnung des Böſen in die eines guten Menſchen in der Veränderung des oberſten innern Grundes der Annehmung aller ſeiner Maximen dem ſittlichen Geſeze gemäs zu ſezen ſey, ſofern dieſer neue Grund (das neue Herz) nun ſelbſt unveränderlich iſt. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Menſch natürlicher weiſe nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtſein noch durch den Beweis ſeines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens (der ſubiektive erſte Grund ſeiner Maxime) ihm ſelbſt unerforſchlich iſt; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebeſſerten Geſinnung angewieſen wird, muß er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Menſch werden ſoll, aber nur nach demienigen, was ihm als von ihm ſelbſt gethan, zugerechnet werden kann, als moraliſch-gut zu beurtheilen iſt.

Wider dieſe Zumuthung der Selbſtbeſſerung bietet nun die zur moraliſchen Bearbeitung von Natur verdroſſene Vernunft

nunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf (wozu gehört: Gotte ſelbſt das Glukſeligkeitsprinzip zur oberſten Bedingung ſeiner Gebote anzudichten). Man kann aber alle Religionen in die der **Gunſtbewerbung** (des bloſen Kultus) und die moraliſche, d. i. die Religion **des guten Lebenswandels**, eintheilen. Nach der erſteren ſchmeichelt ſich entweder der Menſch: Gott könne ihn wohl ewig gluklich machen, ohne daß er eben nöthig habe **ein beſſerer Menſch zu werden** (durch Erlaſſung ſeiner Verſchuldungen); oder auch, wann er dieſes nicht moglich zu ſeyn glaubte: Gott könne ihn wohl **zum beſſern Menſchen machen**, ohne daß er ſelbſt etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu **bitten**; welches, da es vor einem allſehenden Weſen nichts weiter iſt als wünſchen, eigentlich nichts gethan ſeyn würde: denn wenn es mit dem bloſen Wunſch ausgerichtet wäre, ſo würde ieder Menſch gut ſeyn.

Nach der moraliſchen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es ie gegeben hat, allein die chriſtliche iſt) iſt es ein Grundſaz: daß ein ieder, ſo viel als in ſeinen Kraften iſt, thun müſſe, um ein beſſerer Menſch zu werden; und nur alsdann, wann er ſein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12 — 16), wann er die urſprüngliche Anlage zum Guten benuzt hat, um ein beſſerer Menſch zu werden, er hoffen könne, was nicht in ſeinem Vermögen iſt, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch iſt es nicht ſchlechterdings nothwendig, daß der Menſch wiſſe, worinn dieſe beſtehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie ſie geſchieht, zu einer gewiſſen Zeit offenbart worden, verſchiedene Menſchen zu einer andern Zeit ſich verſchiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundſaz: „es iſt nicht weſentlich und alſo nicht iedermann nothwendig zu wiſſen, was Gott zu ſeiner Seeligkeit thun oder gethan habe;“ aber wohl, **was er ſelbſt zu thun habe**, um dieſes Beiſtandes würdig zu werden.

J. Kants
politiſche Meinungen,

oder

über die Redensart:

dieß mag zwar theoretiſch wahr ſein, iſt aber in
Praxi nicht anwendbar.

[illegible]
[illegible]

1794.

[illegible]

1987

Ueber den Gemeinſpruch:

Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis.

Man nennt einen Inbegrif ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann *Theorie*, wenn dieſe Regeln, als Prinzipien, in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks *Praxis*, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſein wie ſie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verſtandesbegriffe welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterſcheidet, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht; und, da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach ſie ſich in der Subſumzion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), ſo kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktiſch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn ſie ein Konſilium zu geben haben, nicht wiſſen wie ſie ſich benehmen ſollen. — Wo aber dieſe Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämiſſen geben; d. i. die Theorie kann unvollſtändig und die Ergänzung derſelben vielleicht nur durch noch anzuſtellende Verſuche und Erfahrungen geſchehen, von denen der aus ſeiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Kameraliſt, ſich neue Regeln abſtrahiren, und ſeine Theorie vollſtändig machen kann und ſoll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn ſie zur Praxis noch wenig taugte, ſondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Säzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines Theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne ſich bloß zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſei: indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiſſe Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu ſammeln, und ohne ſich ein Ganzes (welches, wenn dabey methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nach gegangen zu ſein; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſei. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Saz gilt zwar in theſi, aber nicht in hypotheſi.) Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurf ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe als die Theorie, nur belachen (denn, wenn zu der erſten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzu käme, ſo würden ſie mit der Erfahrung gar wohl zuſammen ſtimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenſtände der Anſchauung betrift, als mit derjenigen, in welcher dieſe nur durch Begriffe vorgeſtellt werden (mit Objekten der Mathematik, und Objekten der Philoſophie): welche lezteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, ſondern wohl bloß leere Ideen ſeyn mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder ſogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinſpruch doch wohl in ſolchen Fällen ſeine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtsbegrif gegründet iſt, fällt die Beſorgniß wegen der leeren Idealität dieſes Begrifs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht ſein, auf eine gewiſſe Wirkung unſers Willens auszugehen, wenn dieſe nicht auch in der Erfahrung (ſie mag nun als vollendet, oder der Vollendung ſich immer annäherend gedacht werden,) möglich wäre; und von dieſer Art der Theorie iſt in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philoſophie, nicht ſelten vorgeſchüzt, daß, was in ihr richtig ſein mag, doch für die Praxis ungültig ſei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft ſelbſt in dem, worin ſie ihre höchſte Ehre ſezt, durch Erfahrung reformiren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die leztere geheftet ſind, weiter und ſicherer ſehen zu können, als mit Augen, welche einem Weſen zu Theil geworden, das aufrecht zu ſtehen und den Himmel anzuſchauen gemacht war.

Dieſe, in unſern ſpruchreichen und thatleeren Zeiten, ſehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn ſie etwas Moraliſches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrift, den größten Schaden an. Denn hier iſt es um den Kanon der Vernunft (im Praktiſchen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren iſt, wenn die empiriſchen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Geſezes zu Bedingungen des Geſezes ſelbſt gemacht, und ſo eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnet iſt, die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie zu meiſtern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieſer Abhandlung mache ich nach den drei verſchiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorieen und Syſteme ſo keck abſprechende Ehrenmann ſeinen Gegenſtand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1) als Privat- aber doch Geſchäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann, (oder Weltbürger überhaupt). Dieſe drei Perſonen ſind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für ſie alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet: um, da ſie es beſſer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen (illa se jactet in aula), als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Numern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſo fern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt), vorſtellig machen. — Die Betitelung der Numeren aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve *).

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und deſſelben Begriffs bloß für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſein mag, komme; muß ich meine Theorie, ſo wie ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammen halten, welche Herr Garve davon giebt, um vorher zu ſehen, ob wir uns einander auch verſtehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur

---

*) **Verſuche über verſchiedne Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, von Ch. Garve.** Erſter Theil, S. 111. bis 116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Säze **Einwürfe** dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir (wie ich hoffe) einzuverſtehen wünſcht; nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten: wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung iſt.

Einleitung, für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, ſondern der Glückſeligkeit würdig werden ſollen *). Hiebei hatte ich nicht verabſäumt anzumerken, daß dadurch dem Menſchen nicht angeſonnen werde, er ſolle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, ſeinem natürlichen Zwecke, der Glückſeligkeit, entſagen; denn das kann er nicht, ſo wie kein endliches vernünftiges Weſen überhaupt; ſondern er müſſe, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieſer Rückſicht abſtrahiren; er müſſe ſie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung

---

*) Die Würdigkeit glücklich zu ſein iſt diejenige, auf dem ſelbſt eigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Perſon, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl als dem freien Willen) geſezgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit ſich ein Glück zu erwerben gänzlich unterſchieden. Denn ſelbſt dieſer, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, iſt er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein ſich zu einer allgemeinen Geſezgebung der Vernunft ſchickt, nicht zuſammen ſtimmt, und darin nicht mit enthalten ſein kann (d. i. welcher der Moralität widerſtreitet).

des ihm durch die Vernunft vorgeſchriebenen Geſezes machen; ja ſogar, ſo viel ihm möglich iſt, ſich bewußt zu werden ſuchen, daß ſich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbeſtimmung unbemerkt mit einmiſche: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorſtellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) koſtet, als mit den Vortheilen, die ſie uns einbringt: um das Pflichtgebot in ſeinem ganzen, unbedingten Gehorſam fordernden, ſich ſelbſt genugſamen und keines andern Einfluſſes bedürftigen, Anſehen ſich vorſtellig zu machen.

a. Dieſen meinen Saz drückt Hr. Garve nun ſo aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des moraliſchen Geſezes, ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit, der einzige Endzweck für den Menſchen ſei, daß ſie, als der einzige Zweck des Schöpfers, angeſehen werden müſſe.“ (Nach meiner Theorie, iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das Höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

B. Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begrif von Pflicht keinen beſondern Zweck zum

Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menſchen herbei führe, nehmlich: auf das Höchſte in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reineſten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße, Glückſeligkeit,) nach allem Vermögen hinzuwirken: welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zuſammengenommen, in unſerer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltherrſcher und an ein künftiges Leben in praktiſcher Abſicht abnöthigt. Nicht, als ob nur unter der Vorausſezung beider der allgemeine Pflichtbegrif allererſt „Halt und Feſtigkeit,“ d. i. einen ſicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, ſondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme *).

---

*) Das Bedürfniß, ein *Höchſtes* auch durch unſere Mitwirkung mögliches *Gut* in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moraliſchen Triebfedern, ſondern an äußeren Verhältniſſen, in denen allein, dieſen Triebfedern gemäß, ein Objekt, als Zweck an ſich ſelbſt (als moraliſcher *Endzweck*) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein *Wille* ſein; obgleich man, wenn es bloß auf geſezliche Nöthi-

Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Geſezgebung, der Gegenſtand deſſelben, oder der Zweck, mag ſein welcher er wolle (mithin auch die Glückſeligkeit); von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man

---

gung der Handlungen ankömmt, von ihm abſtrahiren muß und das Geſez allein den Beſtimmungsgrund deſſelben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit), ſondern dieſer muß uneigennüzig ſein; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Prinzip befaſſenden Endzwecks (eine Welt als das Höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniß des ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſeze zu Hervorbringung eines Objekts (das Höchſte Gut) erweiternden uneigennüzigen Willens. — Dieſes iſt eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewiſſen moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, wir allerwärts dem moraliſchen Geſez gehorchen müſſen; und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein ſolches Verhältniß (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Hiebei haben mag, hiebei ganz abſtrahirt wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral, kann alſo die Lehre vom Höchſten Gut, als lezten Zweck eines durch ſie beſtimmten und ihren Geſezen angemeſſenen Willens, (als epiſodiſch) ganz übergangen und beiſeite geſezt werden; wie ſich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigent-

---

denkt ſich der Menſch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar ſubjektiv, keines äußern Dinges bedürftig; gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern das höchſte Gut außer ſich hervorzubringen, ſelbſt durch das Bewußtſein ihrer Allgenugſamkeit, beſtimmt ſei: welche Nothwendigkeit (die beim Menſchen Pflicht iſt) am höchſten Weſen *von uns* nicht anders als moraliſches Bedürfniß vorgeſtellt werden kann. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des Höchſten durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur einer Proporzion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch ſei. Eine Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht, zu einem ſolchen Ganzen zu gehören, auf dieſe Bedingung einſchränkt, iſt *nicht eigennüzig.*

lichen Streitpunkt ankömmt, darauf gar nicht, ſondern bloß auf die allgemeine Moral Rückſicht genommen wird.

b. Hr. Garve bringt dieſe Säze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen Geſichtspunkt (der eigenen Glückſeligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er ſonſt den Uebergang in die unſichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Daſein Gottes und von der Unſterblichkeit, gänzlich verlöre; die doch, nach dieſer Theorie, durchaus nothwendig iſt, „dem Syſtem Halt und Feſtigkeit zu geben;" und beſchließt damit, die Summe der mir zugeſchriebenen Behauptung kurz und gut ſo zuſammen zu faſſen: „Der Tugendhafte ſtrebt jenen Prinzipien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückſeligkeit würdig, aber, in ſo fern er wahrhaftig tugendhaft iſt, nie darnach, glücklich zu ſein." (Das Wort in ſo fern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann ſo viel bedeuten, als: in dem Aktus, da er ſich als Tugendhafter ſeiner Pflicht unterwirft; und da ſtimmt dieſer Saz mit einer Theorie vollkommen zuſammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte auf Glückſeligkeit doch gar keine Rückſicht nehmen; und da widerſpricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Mißverſtändniſſe (denn für Mißdeutungen mag ich ſie nicht halten); deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menſchliche Hang, ſeinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen, und ſo jenen in dieſe hinein zu tragen, ein ſolches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf dieſe polemiſche Behandlung des obigen moraliſchen Prinzips folgt nun eine Dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Hr. G. ſchließt nehmlich analytiſch ſo: „In der Ord„nung der Begriffe muß das Wahrnehmen und „Unterſcheiden der Zuſtände, wodurch einem vor „dem andern der Vorzug gegeben wird, vor „der Wahl eines unter denſelben, und alſo vor „der Vorausbeſtimmung eines gewiſſen Zwecks, „vorher gehen. Ein Zuſtand aber, den ein mit „dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt und ſeines Zu„ſtandes begabtes Weſen dann, wenn dieſer Zu„ſtand gegenwärtig iſt, und von ihm wahrge„nommen wird, andern Arten zu ſein vorzieht, „iſt ein guter Zuſtand; und eine Reihe ſolcher

„guten Zuſtände iſt der allgem[illegible]ſte Begrif, den „das Wort Glückſeligkeit ausdrückt.“ — Ferner: „Ein Geſez ſezet Motive, Motive aber ſezen ei„nen vorher wahrgenommenen Unterſchied eines „ſchlechteren Zuſtandes von einem beſſeren vor„aus. Dieſer wahrgenommene Unterſchied iſt „das Element des Begriſs der Glückſeligkeit, u. „ſ. w.“ Ferner: „Aus der Glückſeligkeit, im „allgemeinſten Sinne des Worts, entſpringen „die Motive zu jedem Beſtreben; alſo auch zur „Befolgung des moraliſchen Geſezes. Ich muß „erſt überhaupt wiſſen, daß etwas gut iſt, ehe „ich fragen kann, ob die Erfüllung der morali„ſchen Pflichten unter die Rubrik des Guten ge„höre; der Menſch muß eine Triebfeder haben, „die ihn in Bewegung ſezt, ehe man ihm ein „Ziel vorſtecken kann *), wohin dieſe Bewegung „gerichtet werden ſoll.“

---

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts andres ſein, als das Geſez ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deſſen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Geſez in Anſehung des Formalen der Willkühr iſt ja das einzige, was übrig

Dieſes Argument iſt nichts weiter als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute: da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt Gut, im Gegenſaz mit dem an ſich Böſen; oder, als immer nur bedingterweiſe Gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des leztern nur ein komparativ-beſſerer Zuſtand, an ſich ſelbſt aber doch böſe ſein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rückſicht nehmenden Beobachtung eines kategoriſch gebietenden Geſezes der freien Willkühr (d. i. der Pflicht), iſt von der Maxime: dem, als Motiv zu einer gewiſſen Handlungsweiſe, uns von der Natur ſelbſt untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückſeligkeit heißt) nachzugehen, weſentlich, d. i. der Art nach, unterſchieden. Denn die erſte iſt an ſich ſelbſt gut, die zweite keinesweges; ſie kann, im Fall der Kolliſion mit der Pflicht, ſehr böſe ſein. Hingegen, wenn ein gewiſſer Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Geſez unbedingt (ſondern nur unter der Bedingung dieſes Zwecks)

---

bleibt, wann ich die Materie der Willkühr (das Ziel, wie ſie Hr. G. nennt) aus dem Spiel gelaſſen habe.

gebietet, ſo können zwei entgegengeſezte Handlungen beide bedingterweiſe gut ſein, nur eine beſſer als die andere (welche leztere daher komparativ-böſe heißen würde); denn ſie ſind nicht der Art, ſondern bloß dem Grade nach von einander unterſchieden. Und ſo iſt es mit allen Handlungen beſchaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgeſez (Pflicht), ſondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck iſt: denn dieſer gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückſeligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glückſeligkeit beitragen, mithin beſſer oder ſchlechter ſein als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zuſtandes der Willensbeſtimmung vor dem andern iſt bloß ein Aktus der Freiheit, (res merae facultatis, wie die Juriſten ſagen); bei welchem, ob dieſe (Willensbeſtimmung) an ſich gut oder böſe iſt, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Anſehung beider gleichgeltend.

Ein Zuſtand, in Verknüpfung mit einem gewiſſen gegebenen Zwecke zu ſein, den ich jedem anderen von derſelben Art vorziehe, iſt ein komparativ beſſerer Zuſtand, nemlich im Felde der Glückſeligkeit (die nie anders als bloß bedingter Weiſe, ſofern man ihrer würdig iſt, von der

Vernunft als Gut anerkannt wird.) Derjenige Zuſtand aber, da ich, im Falle der Kolliſion gewiſſer meiner Zwecke mit dem moraliſchen Geſetze der Pflicht, dieſe vorzuziehen mir bewußt bin, iſt nicht bloß ein beſſerer, ſondern der allein an ſich gute Zuſtand: ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die ſich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glükſeligkeit) gar nicht Rükſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkür (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt,) ſondern die bloße Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maxime, den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keineswegs geſagt werden, daß jeder Zuſtand, den ich jeder andern Art zu ſein vorziehe, von mir zur Glückſeligkeit gerechnet werde. Denn zuerſt muß ich ſicher ſein, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererſt iſt es mir erlaubt, mich nach Glückſeligkeit umzuſehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moraliſch- (nicht phyſiſch-) guten Zuſtande vereinigen kann *).

---

*) Glückſeligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verſchaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Menſch ſelbſt ſich geben oder nehmen kann. Wollte man

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber dieſe ſind nicht gewiſſe vorgeſetzte, aufs phyſiſche Gefühl bezogene Objekte, als Zwecke, ſondern nichts als das unbedingte Geſez ſelbſt: für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das Moraliſche Gefühl heißt; welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchem wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: daß dieſes Gefühl, mit-

---

dagegen ſagen: daß durch die Abweichung von der letzteren der Menſch ſich doch wenigſtens Vorwürfe und reinen moraliſchen Selbſttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich ſich unglücklich machen könne; ſo mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieſer reinen moraliſchen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, ſondern aus ihrer Geſetzwidrigkeit ſelbſt) iſt nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege iſt es zu werden, fähig. Folglich iſt ſie nicht die Urſache, ſondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft iſt; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu ſein, konnte nicht von dieſem Unglük (wenn man den Schmerz aus einer Unthat ſo nennen will) hergenommen ſein.

hin eine Luſt, die wir uns zum Zweck machen, die erſte Urſache der Willensbeſtimmung, folglich die Glükſeligkeit (wozu jene als Element gehöre) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache; unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nehmlich bei Anführung einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beſchäftigt; nehmlich das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Beiſpiele zu belegen und zu prüfen. Den beſten Belag hiezu giebt Hr. G. in ſeiner genannten Abhandlung. Zuerſt ſagt er (indem er von dem Unterſchiede, den ich zwiſchen einer Lehre finde, wie wir glücklich und derjenigen, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen, ſpricht): „Ich für mein Theil geſtehe, daß ich dieſe Theilung der Ideen in meinem Kopfe ſehr wohl „begreiſe, daß ich aber dieſe Theilung der Wünſche und Beſtrebungen in meinem Herzen nicht „finde; daß es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie „irgend ein Menſch ſich bewußt werden kann, „ſein Verlangen nach Glückſeligkeit ſelbſt rein

„abgeſondert, und alſo die Pflicht, ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuförderſt auf das letztere. Nehmlich ich räume gern ein, daß kein Menſch ſich mit Gewißheit bewußt werden könne, ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben: denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu dieſem Bewußtſein ſeines Seelenzuſtandes eine durchgängig klare Vorſtellung aller ſich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beigeſellenden Nebenvorſtellungen und Rückſichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtſein von Etwas (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenſtand der Erfahrung ſein. Daß aber der Menſch ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausüben ſolle, und ſein Verlangen nach Glückſeligkeit völlig vom Pflichtbegriffe abſondern müſſe, um ihn ganz rein zu haben: deſſen iſt er ſich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu ſein, ſo kann von ihm gefordert werden, daß er es ſei, ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt; weil eben in dieſer Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen iſt, und er muß es alſo auch können. Vielleicht mag nie ein Menſch ſeine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimiſchung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Beſtrebung ſo weit gelangen. Aber, ſo viel er bei der ſorgfältigſten Selbſtprüfung in ſich wahrnehmen kann, nicht allein keiner ſolchen mitwirkenden Motive, ſondern vielmehr der Selbſtverläugnung in Anſehung vieler der Idee der Pflicht entgegenſtehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzuſtreben, ſich bewußt zu werden: das vermag er; und das iſt auch für ſeine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünſtigung des Einfluſſes ſolcher Motive ſich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menſchliche Natur eine ſolche Reinigkeit nicht verſtatte (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann): iſt der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. G. betrift, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in ſeinem Herzen zu finden; ſo trage ich kein Bedenken, ihm in ſeiner Selbſtbeſchuldigung geradezu zu widerſprechen, und ſein Herz wider ſeinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtſchaffene Mann, fand ſie wirklich jederzeit in ſeinem Herzen (in ſeinen Willensbeſtimmungen); aber ſie wollte ſich nur nicht zum Behuf der Spekulazion und zur Begreifung deſſen was unbegreiflich (unerklärlich) iſt, nehmlich der Möglichkeit kategoriſcher Imperative, (dergleichen die der Pflicht ſind) in ſeinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien pſychologiſcher Erklärungen (die insbeſammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zuſammen reimen *).

---

*) Hr. P. Garve thut (in ſeinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69. Ausg. von 1783.) das merkwürdige und ſeines Scharfſinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach ſeiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden.“ Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann ſchlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man ſie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derſelben nicht aus bloß theoretiſchen Gründen, (denn dieſe würden in der Erfahrung geſucht werden müſſen), mithin aus bloß praktiſchen Vernunftſätzen, aber auch nicht aus techniſch-praktiſchen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moraliſch-praktiſchen geführt werden kann; ſo muß man ſich wundern, warum Hr. G. nicht zum Begriffe der Freiheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

Wenn aber Hr. G. zuletzt ſagt: „Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über partikuläre Gegenſtände; aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzu gethan hat, den Schritt ſo und nicht anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen“ — ſo muß ich ihm laut und eifrig widerſprechen:

Der Begrif der Pflicht in ſeiner ganzen Reinigkeit iſt nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für jedermann zum praktiſchen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückſeligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rückſicht auf ſie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunſt und Ueberlegung erfordert); ſondern auch in dem Urtheile ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft, wenn er nur an dieſelbe, und zwar mit Abſonderung, ja ſogar in Entgegenſetzung mit dieſen an den Willen der Menſchen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg verſprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Prinzip entlehnte Bewegungsgründe. — Es ſei z. B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depoſitum) in Händen habe, deſſen Eigenthümer todt iſt, und daß die Erben deſſelben davon nichts wiſſen, noch je etwas erfahren können. Man trage dieſen Fall ſelbſt einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieſes Depoſitums (ohne ſein Verſchulden) gerade um dieſe Zeit in gänzlichen Verfall ſeiner Glücksumſtände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um ſich ſehe, aus welcher Noth er ſich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand ſich zueignete; zugleich ſei er Menſchenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchſten Grad üppig und verſchwenderiſch, ſo daß es eben ſo gut wäre, als ob dieſer Zuſatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter dieſen Umſtänden für erlaubt gehalten werden könne, dieſes Depoſitum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und ſtatt aller Gründe nur bloß ſagen können: es iſt unrecht, d. i. es widerſtreitet der Pflicht. Nichts iſt klärer als dieſes; aber wahrlich nicht ſo: daß er ſeine eigene Glückſeligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn, wenn er von der Abſicht auf die letztere, die Beſtimmung ſeiner Entſchließung erwartete, ſo könnte er z. B. ſo denken: „Giebſt du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, ſo werden ſie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geſchieht das nicht, ſo wirſt du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir ſehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieſes iſt ſehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterſchlagen wollteſt, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umſtänden zu ziehen, ſo würdeſt du, wenn du geſchwinden Gebrauch davon machteſt, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du ſo bald zu einer Verbeſſerung deiner Umſtände gekommen wäreſt; wollteſt du aber damit langſam zu Werke gehen, ſo würde die Noth mittlerweile ſo hoch ſteigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre.“ — Der Wille alſo nach der Maxime der Glückſeligkeit ſchwankt zwiſchen ſeinen Triebfedern, was er beſchlieſſen ſolle; denn er ſieht auf den Erfolg und der iſt ſehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um ſich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und ſich in der Zuſammenrechnung nicht zu betriegen. Dagegen wenn er ſich fragt, was hier Pflicht ſei: ſo iſt er über die ſich ſelbſt zu gebende Antwort gar nicht verlegen, ſondern auf der Stelle gewiß was er zu thun habe. Ja, er fühlt ſogar, wenn der Begrif von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abſcheu ſich auch nur auf den Ueberſchlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachſen könnten, einzulaſſen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß alſo die Unterſchiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht ſo fein ſind, als Hr. G. meint, ſondern mit der gröbſten und leſerlichſten Schrift in der Seele des Menſchen geſchrieben ſind) ſich, wie er ſagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt: widerſpricht ſelbſt der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geſchichte der aus dem einen oder dem anderen Prinzip geſchöpften Maximen darlegt: denn da beweiſet ſie leider, daß ſie größtentheils aus dem letzteren (des Eigennutzes) fließen; ſondern der Erfahrung, die nur innerlich ſein kann, daß keine Idee das menſchliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeiſterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahlloſen Uebeln des Lebens und ſelbſt den verführeriſchſten Anlockungen deſſelben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Menſch es vermöge) ſie beſiegenden, reinen moraliſchen Geſinnung. Daß der Menſch ſich bewußt iſt, er könne dieſes, weil er es ſoll: das eröfnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichſam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit ſeiner wahren Beſtimmung fühlen läßt. Und wenn der Menſch öfters darauf aufmerkſam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und ſie in ihrer ganzen Reinigkeit ſich vorzuſtellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundſaz würde davon beſtändig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuſchärfen, die faſt jederzeit verſäumt worden iſt); ſo müßte es mit der Sittlichkeit der Menſchen bald beſſer ſtehen. Daß die Geſchichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweiſen wollen, daran iſt wohl eben die falſche Vorausſetzung ſchuld: daß die von der Idee der Pflicht an ſich ſelbſt abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begrif viel zu frei ſei, wogegen die größern von gewiſſen in dieſer, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Geſetzes (ohne auf daſſelbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückſeligkeit vor dem, was die Vernunft zur oberſten Bedingung macht, nehmlich der Würdigkeit glücklich zu ſein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundſaz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorſchriften, wie man ſich glücklich machen, wenigſtens ſeinen Nachtheil verhüten könne, ſind keine Gebote. Sie binden niemanden ſchlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen was ihm Gut dünkt, wenn er ſich gefallen läßt zu leiden, was ihn trift. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabſäumung des ihm gegebenen Raths entſpringen dürften, hat er nicht Urſache für Strafen anzuſehen: denn dieſe treffen nur den freien aber geſetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Geſetze geben. Ganz anders iſt es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachſenden Nachtheile Rückſicht zu nehmen, unmittelbar auf das

Gemüth wirkt, und den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verwerflich und ſtrafbar macht.

Hier iſt nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, auch für die Praxis gelten müſſe. — In der Qualität eines Menſchen, als eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens, iſt alſo jedermann ein Geſchäftsmann; und, da er doch, als Menſch, der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Menſch iſt und was man von ihm fordern kann, beſſer belehrter, den Anhänger der Theorie mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurückweiſen. Denn alle dieſe Erfahrung hilft ihm nichts, um ſich der Vorſchrift der Theorie zu entziehen, ſondern allenfalls nur zu lernen, wie ſie beſſer und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man ſie in ſeine Grundſätze aufgenommen hat; von welcher pragmatiſchen Geſchicklichkeit aber hier nicht, ſondern nur von letzteren, die Rede iſt.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menſchen ſich zu einer Geſellſchaft verbindet (pactum ſociale), iſt der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung unter ihnen (pactum unionis civilis) von ſo eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Anſehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben ſowohl auf irgend einen beliebigen gemeinſchaftlich zu befördernden Zweck gerichtet iſt) gemein hat, er ſich doch im Prinzip ſeiner Stiftung (conſtitutionis civilis) von allen anderen weſentlich unterſcheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinſamen) Zwecke (den Alle haben) iſt in allen Geſellſchaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derſelben, die an ſich ſelbſt Zweck iſt (den ein jeder haben ſoll), mithin die in einem jeden äuſſeren Verhältniſſe der Menſchen überhaupt, welche nicht umhin können in wechſelſeitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erſte Pflicht iſt: eine ſolche iſt nur in einer Geſellſchaft, ſo fern ſie ſich im Bürgerlichen Zuſtande befindet, d. i. ein Gemeines Weſen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in ſolchem äußern Verhältniß an ſich ſelbſt Pflicht und ſelbſt die oberſte formale Bedingung (conditio ſine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht iſt, iſt das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen, durch welche jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Anderen Eingrif geſichert werden kann.

Der Begrif aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältniſſe der Menſchen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke den alle Menſchen natürlicher Weiſe haben (der Abſicht auf Glückſeligkeit), und der Vorſchrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun: ſo daß auch daher dieſer letztere ſich in jenes Geſetze ſchlechterdings nicht, als Beſtimmungsgrund derſelben, miſchen muß. Recht iſt die Einſchränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetze möglich iſt; und das öffentliche Recht iſt der Inbegrif der äußeren

Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen. Da nun jede Einſchränkung der Freiheit durch die Willkür eines Anderen Zwang heißt; ſo folgt, daß die bürgerliche Verfaſſung ein Verhältniß freier Menſchen iſt, die (unbeſchadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgeſetzen ſtehen: weil die Vernunft ſelbſt es ſo will, und zwar die reine a priori geſetzgebende Vernunft, die auf keinen empiriſchen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückſeligkeit begriffen worden) Rückſicht nimmt; als in Anſehung deſſen, und worin ihn ein jeder ſetzen will, die Menſchen gar verſchieden denken, ſo daß ihr Wille unter kein gemeinſchaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zuſammenſtimmendes, Geſetz gebracht werden kann.

Der Bürgerliche Zuſtand alſo, bloß als rechtlicher Zuſtand betrachtet, iſt auf folgende Prinzipien a priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menſchen.
2. Die Gleichheit deſſelben mit jedem Anderen, als Unterthan.
3. Die Selbſtſtändigkeit jedes Gliedes eines Gemeinen Weſens, als Bürgers.

Dieſe Prinzipien ſind nicht ſowohl Geſetze, die der ſchon errichtete Staat giebt, ſondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des größeren Menſchenrechts überhaupt gemäß, möglich iſt. Alſo:

1. Die Freiheit als Menſch, deren Prinzip für die Konſtituzion eines Gemeinen Weſens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf ſeine Art (wie er ſich das Wohlſein anderer Menſchen denkt) glücklich zu ſein, ſondern ein jeder darf ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege ſuchen, welcher ihm ſelbſt gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzuſtreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, (d. i. dieſem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo alſo die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterſcheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder ſchädlich iſt, ſich bloß paſſiv zu verhalten genöthigt ſind, um, wie ſie glücklich ſein ſollen, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, daß dieſer es auch wolle, bloß

von ſeiner Gütigkeit zu erwarten: iſt der größte Denkbare Deſpotismus (Verfaſſung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt.) Nicht eine väterliche, ſondern eine vaterländiſche Regierung (imperium, non paternale, ſed patrioticum) iſt diejenige, welche allein für Menſchen, die der Rechte fähig ſind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrſchers, gedacht werden kann. Patriotiſch iſt nehmlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt deſſelben nicht ausgenommen) das Gemeine Weſen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er ſelbſt entſprungen, und welchen er auch ſo als ein theures Unterpfand hinterlaſſen muß, betrachtet, nur um die Rechte deſſelben durch Geſetze des gemeinſamen Willens zu ſchützen, nicht aber es ſeinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, ſich für befugt hält. — Dieſes Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des Gemeinen Weſens, als Menſch zu, ſo fern dieſer nehmlich ein Weſen iſt, das überhaupt der Rechte fähig iſt.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel ſo lauten kann: Ein jedes Glied des Gemeinen Weſens hat gegen jedes Andere Zwangs-

rechte, wovon nur das Oberhaupt deſſelben ausgenommen iſt (darum weil er von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalter deſſelben iſt); welcher allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne ſelbſt einem Zwangsgeſetze unterworfen zu ſein. Es iſt aber Alles, was unter Geſetzen ſteht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Weſens, unterworfen; einen Einzigen (phyſiſche oder moraliſche Perſon), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn, könnte dieſer auch gezwungen werden, ſo wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangsfreie Perſonen); ſo würde keiner derſelben unter Zwangsgeſetzen ſtehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können: welches unmöglich iſt.

Dieſe durchgängige Gleichheit der Menſchen in einem Staat, als Unterthanen deſſelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge, und den Graden ihres Beſitzthums, es ſei an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern auſſer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) reſpektiv auf Andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine Gehorſamen muß (wie das Kind den Ältern, oder das Weib dem Mann) und der Andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Taglöhner) der Andere lohnt, u. ſ. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Obiekt, worin ich ein Recht habe, betrift) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſetz (und den Vollzieher deſſelben, das Staatsoberhaupt), durch dieſes aber auch jeder andere ihm in gleicher Maaße widerſteht, niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen (mithin ein Recht gegen andere zu haben) anders als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von ſelbſt nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung, machen kann, daß er keine Rechte, ſondern bloß Pflichten habe: weil er dadurch ſich ſelbſt des Rechts einen Kontrakt zu machen berauben, mithin dieſer ſich ſelbſt aufheben würde.

Aus dieſer Idee der Gleichheit der Menſchen im Gemeinen Weſen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied deſſelben muß zu jeder Stufe eines Standes in demſelben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn ſein Talent, ſein Fleiß und ſein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prörogativ (als Privilegiaten für einen gewiſſen Stand) nicht im Wege ſtehen, um ihn und ſeine Nachkommen unter demſelben ewig niederzuhalten.

Denn, da alles Recht bloß in der Einſchränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung beſteht, daß ſie mit der meinigen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, und das öffentliche Recht (in einem Gemeinen Weſen) bloß der Zuſtand einer wirklichen, dieſem Prinzip gemäßen und mit Macht verbundenen Geſetzgebung iſt, vermöge welcher ſich alle zu einem Volk gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zuſtand (ſtatus juridicus) überhaupt, nehmlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgeſetze gemäß einander einſchränkenden Willkür (welcher der Bürgerliche Zuſtand heißt) befinden; ſo iſt das angeborne Recht eines jeden in dieſem Zuſtande, (d. i. vor aller rechtlichen That deſſelben) in Anſehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen iſt, der geboren wird, mithin dieſem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zuſtandes und keine Unterwerfung unter Zwangsgeſetze, als bloß diejenige, die ihm als Unterthan der alleinigen oberſten Geſetzgebenden Macht mit allen anderen gemein iſt, zugezogen wird; ſo kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Weſens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im Gemeinen Weſen inne hat, an ſeine Nachkommen vererben, mithin, gleichſam als zum Herrenſtande durch Geburt qualifizirt, dieſe auch nicht Zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des ſuperior und inferior, von denen aber keiner imperans, der andere ſubjectus iſt) durch eigenes Verdienſt zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache iſt, (nicht Perſönlichkeit betrift) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräußert werden kann, und ſo in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumſtänden unter den Gliedern eines Gemeinen Weſens (des Söldners und Miethers des Gutseigenthümers und der Ackerbauenden Knechte u. ſ. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß dieſe, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, ſich nicht zu gleichen Umſtänden zu erheben befugt wären. Denn ſonſt würde er zwingen dürfen, ohne durch anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieſer Gleichheit kann auch kein Menſch, der in einem rechtlichen Zuſtande eines Gemeinen Weſens lebt, anders als durch ſein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder ſeine eigene, noch die eines anderen) aufhören, Eigner ſeiner ſelbſt zu ſein und in die Klaſſe des Hausviehes eintreten, daß man zu allen Dienſten braucht, wie man will, und es auch darin ohne ſeine Einwilligung erhält, ſo lange man will, wenn gleich mit der Einſchränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion ſanktionirt wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zuſtande für glüklich annehmen, wenn er ſich nur bewuſt iſt, daß es nur an ihm ſelbſt (ſeinem Vermögen, oder ernſtlichen Willen) oder an Umſtänden, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderſtehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufſteigt, die, als ſeine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betrift, vor ihm nichts voraus haben. *)

---

*) Wenn man mit dem Wort **gnädig** einen beſtimmten (von gütig, wohlthätig, ſchützen u. dergl. noch unterſchiedenen) Begrif verbinden will, ſo kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen **kein Zwangsrecht** Statt hat. Alſo nur das Oberhaupt der **Staatsverwaltung**, der alles Gute, was nach öffentlichen Geſetzen möglich iſt, bewirkt und ertheilt, (denn der **Suverän**, der ſie giebt, iſt gleichſam unſichtbar; er iſt das perſonifizirte Geſetz ſelbſt, nicht Agent) kann **gnädiger Herr** betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So iſt ſelbſt in einer Ariſtokratie, wie z. B. in Venedig, der **Senat** der einzige gnädige Herr; die Nobili welche ihn ausmachen ſind insgeſammt, ſelbſt den **Doge** nicht ausgenommen (denn nur der **große Rath** iſt der Suverän) Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betrift, allen anderen gleich, nehmlich daß gegen jeden derſelben ein Zwangsrecht dem

3. Die Selbſtſtändigkeit (ſibiſufficientia) eines Gliedes des Gemeinen Weſens als Bürgers, d. i. als Mitgeſetzgebers. In dem Punkte der Geſetzgebung ſelbſt ſind Alle, die unter ſchon vorhandenen öffentlichen Geſetzen frei und gleich ſind, doch nicht, was das Recht betrift, dieſe Geſetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieſes Rechts nicht fähig ſind, ſind gleichwohl, als Glieder des Gemeinen Weſens, der Befolgung dieſer Geſetze unterworfen,

---

Unterthan zukömmt. Prinzen (d. i. Perſonen denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieſer Ausſicht und wegen jener Anſprüche (hofmäßig, par courtoiſie) gnädige Herren genannt: ihrem Beſitzſtande nach aber ſind ſie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringſten ihrer Diener vermittelſt des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann alſo im Staate nicht mehr als einen einzigen Gnädigen Herrn geben. Was aber die Gnädige (eigentlich vornehme) Frauen betrift, ſo können ſie ſo angeſehen werden, daß ihr Stand zuſammt ihrem Geſchlecht (folglich nur gegen das männliche) ſie zu dieſer Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche ſich deſto mehr ſelbſt zu ehren glaubt, als es dem ſchönen Geſchlecht, über ſich Vorzüge einräumt.

und dadurch des Schutzes nach denſelben theilhaftig; nur nicht als Bürger, ſondern als Schutzgenoſſen. — Alles Recht hängt nehmlich von Geſetzen ab. Ein öffentliches Geſetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt ſein ſoll, beſtimmt, iſt der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der alſo ſelbſt niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber iſt kein anderer Wille, als der des geſammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über ſich ſelbſt beſchließt), möglich: denn nur ſich ſelbſt kann niemand unrecht thun. Iſt es aber ein anderer, ſo kann der bloße Wille eines von ihm Verſchiedenen über ihn nichts beſchließen, was nicht unrecht ſein könnte; folglich würde ſein Geſetz noch ein anderes Geſetz erfordern, welches ſeine Geſetzgebung einſchränkte, mithin kann kein beſonderer Wille für ein Gemeines Weſen geſetzgebend ſein. (Eigentlich kommen, um dieſen Begrif auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit, und Einheit des Willens Aller zuſammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erſtere zuſammen genommen werden, Selbſtſtändigkeit die Bedingung iſt). Man nennt dieſes Grundgeſetz, das nur aus dem allgemeinen (Vereinigten)

Volkswillen entſpringen kann, den urſprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieſer Geſetzgebung hat, heißt ein Bürger citoyen, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, Bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität iſt, außer der Natürlichen, (daß es kein Kind, kein Weib ſei), die einzige: daß er ſein eigener Herr (ſui juris) ſei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunſt, Handwerk, oder ſchöne Kunſt, oder Wiſſenſchaft gezählt werden kann) welches ihn ernährt: d. i. daß er, in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß um zu leben, nur durch Veräußerung deſſen, was ſein *) iſt erwerbe, nicht durch Bewilligung,

---

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen andern bringen, gleich als ob es ſein Eigenthum wäre. Die praeſtatio operae aber iſt keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, ſelbſt der Friſör ſind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu ſeyn qualifizirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, ſich in ganz ähn-

die er anderen giebt von ſeinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er niemanden als dem Gemeinen Weſen im eigentlichen Sinne des Worts diene. Hier ſind nun Kunſtverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nehmlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn, was die letztern betrift, ohne einmal die Frage in Anſchlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen ſein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat als er mit ſeinen Händen ſelbſt benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung iſt keine erſte Erwerbung); und wie es zuging, daß viele Menſchen, die ſonſt

---

lichen Verhältniſſen gegen mich zu befinden ſcheinen, ſo iſt doch jener von dieſem, wie Friſör vom Perückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), alſo wie Taglöhner vom Künſtler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört ſo lange er nicht bezahlt iſt, unterſchieden. Der letztere, als Gewerbstreibende, verkehrt alſo ſein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der erſtere den Gebrauch ſeiner Kräfte den er einem Anderen bewilligt (operam) — Es iſt, ich geſtehe es, etwas ſchwer die Erforderniß zu beſtimmen, um auf den Stand eines Menſchen, der ſein eigener Herr iſt, Anſpruch machen zu können.

insgeſammt einen beſtändigen Beſitzſtand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht ſind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können? ſo würde es ſchon wider den vorigen Grundſatz der Gleichheit ſtreiten, wenn ein Geſetz ſie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben ſollten, ohne daß ſie verkauft oder durch Vererbung getheilt und alſo mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch ſelbſt bei dieſen Theilungen, niemand als der zu einer gewiſſen willkürlich dazu angeordneten Menſchenklaſſe Gehörige davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbeſitzer vernichtigt nehmlich ſo viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als ſeinen Platz einnehmen könnten; ſtimmt alſo nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur Eine Stimme. — Da es alſo bloß von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glük jedes Gliedes des Gemeinen Weſens abhängend gelaſſen werden muß, daß jeder einmal einen Theil davon und alle das Ganze erwerben, dieſer Unterſchied aber bei der allgemeinen Geſetzgebung nicht in Anſchlag gebracht werden kann; ſo muß nach den Köpfen derer, die im Beſitzſtande ſind, nicht nach der Größe der Beſitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Geſetzgebung beurtheilt werden.

Es müſſen aber auch Alle, die dieſes Stimmrecht haben, zu dieſem Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen; denn ſonſt würde zwiſchen denen die dazu nicht übereinſtimmen und den erſteren ein Rechtſtreit ſein, der ſelbſt noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte um entſchieden zu werden. Wenn alſo das erſtere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), ſondern nur der dazu Delegirten, als Repräſentanten des Volks, dasjenige iſt was allein man als erreichbar vorausſehen kann; ſo wird doch ſelbſt der Grundſatz, ſich dieſe Mehrheit genügen zu laſſen; als mit allgemeiner Zuſammenſtimmung, alſo durch einen Kontrakt, angenommen, der oberſte Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung ſein müſſen.

Folgerung.

Hier iſt nun ein urſprünglicher Kontrakt, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfaſſung unter Menſchen gegründet und ein gemeines Weſen errichtet werden kann. — Allein dieſer Vertrag (contractus originarius oder pactum ſociale genannt), als Koalizion jedes beſondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinſchaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Geſetzgebung), iſt keinesweges als ein Faktum vorauszuſetzen nöthig (ja als ein ſolches gar nicht möglich); gleichſam als ob allererſt aus der Geſchichte vorher bewieſen werden müßte, daß ein Volk, in deſſen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten ſind, einmal wirklich einen ſolchen Aktus verrichtet, und eine ſichere Nachricht oder ein Inſtrument davon uns, mündlich oder ſchriftlich, hinterlaſſen haben müſſe, um ſich an eine ſchon beſtehende bürgerliche Verfaſſung für gebunden zu achten. Sondern es iſt eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktiſche) Realität hat: nehmlich jeden Geſetzgeber zu verbinden, daß er ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können, und jeden Unterthan, ſo fern er Bürger ſein will, ſo anzuſehen, als ob er zu einem ſolchen Willen mit zuſammen geſtimmet habe. Denn das iſt der Probierſtein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Geſetzes. Iſt nehmlich dieſes ſo beſchaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu ſeine Einſtimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewiſſe Klaſſe von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenſtandes haben ſollten), ſo iſt es nicht gerecht; iſt es aber nur möglich daß ein Volk dazu zuſammen ſtimme, ſo iſt es Pflicht, das Geſetz für gerecht zu halten: geſetzt auch, daß das Volk itzt in einer ſolchen Lage, oder Stimmung ſeiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrſcheinlicherweiſe ſeine Beſtimmung verweigern würde. *)

---

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proporzionirte Kriegsſteuer ausgeſchrieben würde, ſo können dieſe darum, weil ſie drückend iſt, nicht ſagen daß ſie ungerecht ſei, weil etwa der Krieg, ihrer Meinung nach, unnöthig wäre: denn das ſind ſie nicht berechtigt zu beurtheilen; ſondern, weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich ſei, ſo muß ſie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewiſſe Gutseigenthümer in einem ſolchen Kriege mit Lieferungen beläſtigt, andere aber deſſelben Standes damit verſchont würden; ſo ſieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem ſolchen Geſetz nicht zuſammen ſtimmen, und es iſt befugt, wider daſſelbe wenigſtens Vorſtellungen zu thun, weil es dieſe ungleiche Austheilung der Laſten nicht für gerecht halten kann.

Aber dieſe Einſchränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Geſetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn alſo ein Volk unter einer gewiſſen itzt wirklichen Geſetzgebung ſeine Glückſeligkeit einzubüßen mit größter Wahrſcheinlichkeit urtheilen ſollte; was iſt für daſſelbe zu thun? ſoll es ſich nicht widerſetzen? Die Antwort kann nur ſein: es iſt für daſſelbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede iſt hier nicht von Glückſeligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Weſens für den Unterthan zu erwarten ſteht; ſondern allererſt bloß vom Rechte, das dadurch einem jeden geſichert werden ſoll: welches das oberſte Prinzip iſt, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Weſen betreffen, ausgehen müſſen, und das durch kein anderes eingeſchränkt wird. In Anſehung der erſteren (der Glückſeligkeit) kann gar kein allgemein gültiger Grundſatz für Geſetze gegeben werden. Denn, ſo wohl die Zeitumſtände, als auch der ſehr einander widerſtreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand ſeine Glückſeligkeit ſetzt, (worin er ſie aber ſetzen ſoll, kann ihm niemand vorſchreiben) macht alle feſte Grundſätze unmöglich, und zum Prinzip der Geſetzgebung für ſich allein untauglich. Der Satz: Salus publica ſuprema civitatis lex eſt, bleibt zu ſeinem unverminderten Werth und Anſehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerſt in Betrachtung zu ziehen ſteht, iſt gerade diejenige geſetzliche Verfaſſung, die jedem ſeine Freiheit durch Geſetze ſichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, ſeine Glückſeligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beſte dünkt, zu ſuchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen geſetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen, Abbruch thut.

Wenn die oberſte Macht Geſetze giebt, die zunächſt auf die Glückſeligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet ſind; ſo geſchieht dieſes nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfaſſung, ſondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zuſtand vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu ſichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt ſein, ſelbſt und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Weſens gehöre, welcher erforderlich iſt, um ſeine Stärke und Feſtigkeit ſowohl innerlich, als wider äußere Feinde, zu ſichern; ſo aber das Volk nicht gleichſam wider ſeinen Willen glücklich zu machen, ſondern nur zu machen daß es als gemeines

Weſen exiſtire *). In dieſer Beurtheilung, ob jene Maaßregel klüglich genommen ſei oder nicht, kann nun zwar der Geſetzgeber irren, aber nicht in der, da er ſich ſelbſt fragt, ob das Geſetz auch mit dem Rechtsprinzip zuſammen ſtimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des urſprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bei der Hand (und darf nicht, wie beim Glückſeligkeitsprinzip, auf Erfahrungen harren, die ihm von der Tauglichkeit ſeiner Mittel allererſt belehren müſſen.) Denn wenn es ſich nur nicht widerſpricht, daß ein ganzes Volk zu einem ſolchen Geſetze zuſammen ſtimme, es mag ihm auch ſo ſauer ankommen wie es wolle; ſo iſt es dem Rechte gemäß. Iſt aber ein öffentliches Geſetz dieſem gemäß, folglich in Rückſicht auf das Recht untadelich, (irreprehenſibel); ſo iſt damit auch die Befugniß

---

*) Dahin gehören gewiſſe Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Beſten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert werden, weil der Staat, ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug beſitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerſtehen, oder ſich ſelbſt als gemeines Weſen zu erhalten.

zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot ſich dem Willen des Geſetzgebers ja nicht thätlich zu widerſetzen verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Geſetze Effekt giebt, iſt auch unwiderſtehlich (irreſiſtibel), und es exiſtirt kein rechtlich beſtehendes gemeines Weſen ohne eine ſolche Gewalt, die allen innern Widerſtand niederſchlägt, weil dieſer einer Maxime gemäß geſchehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfaſſung zernichten und den Zuſtand, worin allein Menſchen im Beſitz der Rechte überhaupt ſein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widerſetzlichkeit gegen die oberſte geſetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu laſſen, aller Aufſtand, der in Rebellion ausbricht, das höchſte und ſtrafbarſte Verbrechen im gemeinen Weſen iſt, weil es deſſen Grundfeſte zerſtört. Und dieſes Verbot iſt unbedingt, ſo daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, ſo gar den urſprünglichen Vertrag verletzt und ſich dadurch des Rechts Geſetzgeber zu ſein, nach dem Begriff des Unterthans, verluſtig gemacht haben, indem ſie die Regierung bevollmächtigt durchaus gewaltthätig (tyranniſch) zu verfahren; dennoch dem Unterthan kein Widerſtand, als

Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon iſt: weil bei einer ſchon ſubſiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung das Volk kein zu Recht beſtändiges Urtheil mehr hat, zu beſtimmen: wie jene ſolle verwaltet werden. Denn man ſetze: es habe ein ſolches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider; wer ſoll entſcheiden, auf weſſen Seite das Recht ſei? Keiner von beiden kann es, als Richter in ſeiner eigenen Sache, thun. Alſo müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwiſchen dieſem und dem Volk entſchiede; welches ſich widerſpricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (jus in caſu neceſſitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchſten (phyſiſchen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding iſt *), hier eintreten, und zur He-

---

*) Es giebt keinen Caſus neceſſitatis, als in dem Fall, wo Pflichten: nehmlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander ſtreiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglüks vom Staat durch den Verrath eines Menſchen ankömmt, der gegen einen Andern in einem Verhältniß, etwa wie Vater und Sohn, ſtände. Dieſe Abwendung des Uebels des Erſteren iſt unbedingte, die des Unglüks des letzteren aber nur bedingte Pflicht

bung des die Eigenmacht des Volks einſchränkenden Schlagbaums den Schlüſſel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann eben ſowohl ſein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Wiederſpänſtigkeit, als dieſe ih-

---

(nehmlich ſo fern er ſich nicht eines Verbrechens wider den Staat ſchuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des erſteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nehmlich die moraliſche) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von ſeinem Brett ſtößt, um ſein eignes Leben zu erhalten, geſagt wird: er habe durch ſeine Noth (die phiſiſche) ein Recht dazu bekommen; ſo iſt das ganz falſch. Dann, mein Leben zu erhalten, iſt nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geſchehen kann); einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren **bringt**, es nicht zu nehmen, iſt unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichn Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die ſie dieſer Nothhülfe zugeſtehen, ganz konſequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil dieſe Strafe der Tod ſein müßte. Es wäre aber ein ungereimtes Geſetz, jemanden den Tod androhen, wenn er ſich in gefährlichen Umſtänden dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

ren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer ſoll hier nun entſcheiden? Wer ſich im Beſitz der oberſten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das iſt gerade das Staatsoberhaupt, dieſes kann es allein thun; und niemand im gemeinen Weſen kann alſo ein Recht haben, ihm dieſen Beſitz ſtreitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche die Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen ſeinen Obern unter gewiſſen Umſtänden behaupten, unter denen ich hier nur den in ſeinen Lehren des Naturrechts ſehr behutſamen, beſtimmten und beſcheidenen Achenwall anführen will *). Er ſagt: „Wenn die Gefahr, die dem gemeinen Weſen aus längerer „Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts „droht, größer iſt als von Ergreifung der Waffen gegen ihn beſorgt werden kann; alsdann „könne das Volk jenem widerſtehen, zum Behuf „dieſes Rechts von ſeinem Unterwerfungsvertrag „abgehen, und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er ſchließt darauf: „Es kehre das Volk auf

---

*) Jus Naturae Editio 5ta. Pars poſterior, §§. 203 — 206.

„ſolche Art (Beziehungsweiſe auf ſeinen vorigen „Oberherrn) in den Naturzuſtand zurük.“

Ich glaube gern, daß weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einſtimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu ſo gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beiſtimmung würden gegeben haben; auch iſt kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlanden, oder auch Großbritannien ihre itzige für ſo glüklich geprieſene Verfaſſung errungen haben, mißlungen wären, die Leſer der Geſchichte derſelben in der Hinrichtung ihrer itzt ſo erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher ſehen würden. Denn der Ausgang miſcht ſich gewöhnlich in unſere Beurtheilung der Rechtsgründe, ob zwar jener ungewiß war, dieſe aber gewiß ſind. Es iſt aber klar, daß, was die letzteren betrift, — wenn man auch einräumt, daß durch eine ſolche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine joyeuſe entrée, als einen wirklichen zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verletzt hätte) kein Unrecht geſchähe, — das Volk doch durch dieſe Art ihr Recht zu ſuchen im höchſten Grade Unrecht gethan habe; weil dieſelbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfaſſung unſicher macht, und den Zuſtand einer völligen Geſetzloſigkeit (ſtatus naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigſtens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich, bei dieſem Hange ſo vieler wohldenkenden Verfaſſer dem Volk (zu ſeinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuſchung, wenn vom Prinzip des Rechts die Rede iſt, das Prinzip der Glükſeligkeit ihren Urtheilen unterzuſchieben, die Urſache ſei; theils auch, wo kein Inſtrument eines wirklich dem gemeinen Weſen vorgelegten, vom Oberhaupt deſſelben akceptirten und von beiden ſanktionirten, Vertrags anzutreffen iſt, ſie die Idee von einem urſprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geſchehen ſein müſſe, annahmen, und ſo dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm ſelbſt dafür beurtheilten Verletzung nach ſeinem Gutdünken abzugehen*).

---

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherren verletzt ſein: ſo kann dieſes doch alsdann nicht ſofort als gemeines Weſen, ſondern nur durch Rottirung entgegenwirken. Denn die bisher beſtandene Ver-

Man ſieht hier offenbar, was das Prinzip der Glükſeligkeit (welche eigentlich gar keines beſtimmten Prinzips fähig iſt) auch im Staatsrecht für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bei der beſten Meinung die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Souverän will das Volk nach ſeinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glükſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt (wo die Prinzipien a

---

faſſung war vom Volk zerriſſen; die Organiſazion aber zu einem neuen gemeinen Weſen ſollte allererſt noch geſchehen. Hier tritt nun der Zuſtand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigſtens dadurch möglich ſind; und das Unrecht, welches hier geſchieht, iſt alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt: wie auch aus dem angeführten Beiſpiel erhellet, wo die aufrühreriſchen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfaſſung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche ſie verließen; nehmlich von Geiſtlichen und Ariſtokraten verzehrt zu werden, ſtatt daß ſie unter einem Alle beherrſchenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

priori feſtſtehen, und kein Empiriker darin pfuſchen kann); ſo würde die Idee des Sozialkontrakts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben: aber nicht als Faktum (wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung befindliche Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), ſondern nur als Vernunftprinzip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen: daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen ſeinen Gebieter beſitze, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, eben ſowohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widerſetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtätigt. In der Verfaſſung von Großbritannien, wo das Volk mit ſeiner Konſtituzion ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688 übertreten ſollte, zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verletzen wollte, weil kein Geſetz hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Konſtituzion auf dieſen Fall ein Geſetz enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſondern Geſetze ausgehen, (geſezt auch der Kontrakt ſei verletzt) umzuſtürzen berechtigte: iſt ein klarer Widerſpruch; weil ſie alsdann auch eine öffentlich konſtituirte*) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erſtere beſchützte, ſein müßte. dann aber auch ein Drittes. welches zwiſchen Beiden, auf weſſen Seite das Recht ſei, entſchiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), beſorgt wegen einer ſolchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl ſchlüge, dem von ihnen weggeſchreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlaſſung der Regierung angedichtet, als ſich das Recht der Abſetzung deſſelben angemaßt, wodurch ſie die Verfaſſung in offenbaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt würden verſetzt haben.

---

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden; am wenigſten das Recht, welches ſich das Volk, als ein zur Konſtituzion gehöriges, anmaßt; weil alle Geſetze derſelben als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo wenn die Konſtituzion Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen ſei, öffentlich erklären.

Wenn man mir nun bei dieſen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch dieſe Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel ſchmeichele; ſo wird man mir hoffentlich auch denjenigen erſparen, daß ich dem Volk zu Gunſten zu viel behaupte, wenn ich ſage, daß dieſes gleichfalls ſeine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich dieſe keine Zwangsrechte ſein können.

Hobbes iſt der entgegengeſetzten Meinung. Nach ihm (de Cive, cap. 7, §. 14) iſt das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun (er mag über ihn verfügen was er wolle). — Dieſer Satz würde ganz richtig ſein, wenn man unter Unrecht diejenige Läſion verſteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber, ſo im Allgemeinen, iſt der Satz erſchrecklich.

Der nicht-wiederſpänſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht

Unrecht thun. Mithin, da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt; das Unrecht aber, welches ihm ſeiner Meinung nach widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht: ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über das, was von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten, (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſoviel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem letzteren, deſſen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen: daß durch ſelbſt- und lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſoviel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht, oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Das allgemeine Prinzip aber, wornach ein Volk ſeine Rechte negativ, d. i. bloß zu beurtheilen hat, was von der höchſten Geſetzgebung, als mit ihrem beſten Willen nicht verordnet, anzuſehen ſein möchte, iſt in dem Satz enthalten: Was ein Volk über ſich ſelbſt nicht beſchließen kann, das kann der Geſetzgeber auch nicht über das Volk beſchließen.

Wenn alſo z. B. die Frage iſt: Ob ein Geſetz, das eine gewiſſe einmal angeordnete kirchliche Verfaſſung für beſtändig fortdaurend anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Geſetzgebers (ſeiner Abſicht) ausgehend angeſehen werden könne? ſo frage man ſich zuerſt: Ob ein

Volk es ſich ſelbſt zum Geſetz machen dürfe, daß gewiſſe einmal angenommene Glaubensſäze und Formen der äuſſern Religion für immer bleiben ſollen; alſo ob es ſich ſelbſt in ſeiner Nachkommenſchaft hindern dürfe, in Religionseinſichten weiter fortzuſchreiten, oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein urſprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieſes zum Geſetz machte, an ſich ſelbſt null und nichtig ſein würde; weil er wider die Beſtimmung und Zwecke der Menſchheit ſtreitet; mithin ein dardurch gegebenes Geſetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem alſo Gegenvorſtellungen gemacht werden können, anzuſehen iſt. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der oberſten Geſetzgebung ſo verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerſtand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem gemeinen Weſen ein Gehorſam, unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geiſt der Freiheit ſein, da jeder, in dem was allgemeine Menſchenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſein verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſei, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der erſtere, ohne den letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller geheimen Geſellſchaften. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornehmlich in dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freiheit begünſtigt wird. — Und wodurch andern können auch der Regierung die Kenntniſſe kommen, die ihre eigene weſentliche Abſicht befördern, als daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freiheit ſich äußern läßt?

* * *

Nirgend ſpricht eine alle reine Vernunftprinzipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erforderniſſe zu einer guten Staatsverfaſſung. Die Urſache iſt, weil eine lange beſtandene geſetzliche Verfaſſung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückſeligkeit ſowohl als ihre Rechte nach dem Zuſtande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in ſeinem ruhigen Gange geweſen iſt; nicht aber umgekehrt dieſen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu ſchätzen: vielmehr jenen paſſiven Zuſtand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen Beſſern zu ſuchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: judicium anceps, experimentum periculoſum.) Da nun alle lange genug beſtandenen Verfaſſungen, ſie mögen Mängel haben welche ſie wollen, hierin bei aller ihrer Verſchiedenheit einerlei Reſultat geben, nehmlich mit der, in welcher man iſt, zufrieden zu ſein; ſo gilt, wenn auf das Volkswohlergehen geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft ſo etwas, als ſich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt; und hat dieſer Begrif für Menſchen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander ſtehen, verbindende Kraft, mithin objektive (praktiſche) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden das ihnen daraus entſpringen mag noch hingeſehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht): ſo gründet es ſich auf Prinzipien a priori (denn, was Recht ſei, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt.

Hiewider kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, ob zwar die Menſchen die Idee von ihnen zuſtehenden Rechten im Kopf haben, ſie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären darnach behandelt zu werden, und daher eine oberſte bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt ſie in Ordnung halten dürfe und müſſe. Dieſer Verzweifelungsſprung (ſalto mortale) iſt aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, ſondern nur von der Gewalt die Rede iſt, das Volk auch die ſeinige verſuchen, und ſo alle geſetzliche Verfaſſung unſicher machen dürfe. Wenn nicht etwas iſt, was durch Vernunft unmittelbar Achtung abnöthigt (wie das Menſchenrecht), ſo ſind alle Einflüſſe auf die Willkür der Menſchen unvermögend, die Freiheit derſelben zu bändigen. Aber wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht laut ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Natur nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von derſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque ſi forte virum quem conſpexere, ſilent arrectisque auribus adſtant. Virgil.)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

in allgemein philanthropiſcher d. i. kosmopolitiſcher Abſicht betrachtet *).

(Gegen Moses Mendelsſohn.)

Iſt das menſchliche Geſchlecht im Ganzen zu lieben; oder iſt es ein Gegenſtand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Miſanthrop zu werden) alles Gute wünſcht, es doch aber nie an ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? — Die Beantwortung dieſer Frage beruht

---

*) Es fällt nicht ſo fort in die Augen, wie eine allgemein-philanthropiſche Vorausſetzung auf eine weltbürgerliche Verfaſſung, dieſe aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweiſe, als einen Zuſtand, in welchem allein die Anlagen der Menſchheit gehörig entwickelt werden können, die unſere Gattung liebenswürdig machen; — der Beſchlus dieſer Numer wird dieſen Zuſammenhang vor Augen ſtellen.

auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Beſſern fortſchreiten; und das Böſe itziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, ſein würde) mag dagegen ſagen was ſie wolle. Denn was Böſe iſt und bleibt, vornehmlich das in vorſetzlicher wechſelſeitiger Verletzung der heiligſten Menſchenrechte, das kann man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu haſſen; nicht gerade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun zu haben.

Moſes Mendelsſohn war der letzteren Meinung (Jeruſalem, Zweiter Abſchnitt, S. 44 bis 47), die er ſeines Freundes Leſſings Hypotheſe von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts entgegenſetzt. Es iſt ihm Hirngeſpinſt: „daß das Ganze, die Menſchheit hienie„den, in der Folge der Zeiten immer vorwärts

„rücken und ſich vervollkommen ſolle. — Wir ſehen, ſagt er, das Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurück zu gleiten.“ (Das iſt ſo recht der Stein des Siſyphus; und man nimt, auf dieſe Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, itzt nicht mehr erinnerliche, Sünden an). — „Der Menſch geht weiter; aber die Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe Maaß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laſter, von Glückſeligkeit (?) und Elend.“ — Dieſe Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, daß er ſagt: „Ihr wollt errathen, was für Abſichten die Vorſehung mit der Menſchheit habe? Schmiedet keine Hypotheſen“ (Theorie, hatte er dieſe vorher genannt); „ſchauet nur umher auf das, was wirklich geſchieht, und, wenn Ihr einen Ueberblick auf die Geſchichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geſchehen iſt. Dieſes iſt Thatſache; dieſes muß zur Abſicht gehört haben, muß in dem Plane der

„Weisheit genehmigt, oder wenigſtens mit aufgenommen worden ſein."

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen; ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt ges gemeinſten aber wohldenkenden Menſchen, höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurückfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und, wenn die Aktöre es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei ſei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauſpiel iſt, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laſter ohne Zahl (wenn gleich mit dazwiſchen eintretenden

Tugenden) in der Wirklichkeit ſich über einander thürmen zu laſſen, damit dereinſt recht viel geſtraft werden könne: iſt wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſogar der Moralität eines weiſen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde alſo annehmen dürfen: daß, da das menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrükken in Anſehung der Kultur, als dem Naturzwecke deſſelben, iſt, es auch im Fortſchreiten zum Beſſeren in Anſehung des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeins begriffen ſei, und daß dieſes zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen ſein werde. Dieſe Vorausſetzung zu beweiſen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derſelben muß beweiſen. Denn ich ſtütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Menſch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moraliſchen Beſchaffenheit ſo gut, als ich ſein ſollte, mithin auch könnte, — ſo auf die Nachkommenſchaft zu wirken, daß ſie immer beſſer werde (wovon alſo auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und daß ſo dieſe Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern ſich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch ſo viel Zweifel gegen meine Hofnungen aus der Geſchichte gemacht werden, die, wenn ſie beweiſend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anſchein nach vergeblichen Arbeit abzulaſſen; ſo kann ich doch, ſo lange dieſes nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel aufs unthünliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es bloße Hypotheſe iſt) nicht vertauſchen; und, ſo ungewiß ich immer ſein und bleiben mag, ob für das menſchliche Geſchlecht das Beſſere zu hoffen ſei, ſo kann dieſes doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Vorausſezung derſelben in praktiſcher Abſicht, daß es thunlich ſei, Abbruch thun.

Dieſe Hofnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelsſohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nazion, zu welcher er gehörte, ſo eifrig bemühet war. Denn ſelbſt und für ſich allein ſie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derſelben Bahn weiter fort giengen, konnte er vernünftiger Weiſe nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht ſo wohl der Uebel, die das menſchliche Geſchlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menſchen ſich unter einander ſelbſt anthun; erheitert ſich doch das Gemüth durch die Ausſicht, es könne künftig beſſer werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längſt im Grabe ſein, und die Früchte, die wir zum Theil ſelbſt geſäet haben, nicht einärnten werden. Empiriſche Beweisgründe wider das Gelingen dieſer auf Hofnung genommenen Entſchließungen, richten hier nichts aus. Denn: daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen iſt, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatiſche oder techniſche Abſicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit Aeroſtatiſchen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moraliſche, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht Demonſtrativ-unmöglich iſt, Pflicht wird. Ueberdem laſſen ſich manche Beweiſe geben, daß das menſchliche Geſchlecht, im Ganzen, wirklich in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, anſehnlich moraliſch zum ſelbſt Beſſeren fortgerückt ſei, (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweiſen); und daß das Geſchrei von der unaufhaltſam zunehmenden Verunartung deſſelben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität ſteht, es noch weiter vor ſich ſieht, und ſein Urtheil über das, was man iſt, in Vergleichung mit dem, was man ſein ſollte, mithin unſer Selbſttadel immer deſto ſtrenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs ſchon erſtiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieſer immerwährende Fortſchritt zum Beſſeren dürfte erhalten, und auch wohl beſchleunigt werden? ſo ſieht man bald, daß dieſer ins unermeßlich Weite gehende Erfolg nicht ſowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren ſollen um es zu bewirken; ſondern von dem, was die menſchliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von ſelbſt nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchſte Weisheit zu Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird) von der Vorſehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menſchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen ſtehen bleiben, und aufs Ganze, als ein ſolches, welches für ſie zu groß iſt, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erſtrecken können: vornehmlich da ſie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, ſich aus eigenem freien Vorſatz ſchwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allſeitige Gewaltthätigkeit und daraus entſpringende Noth endlich ein Volk zur Entſchließung bringen mußte, ſich dem Zwange, den ihm die Vernunft ſelbſt als Mittel vorſchreibt, nehmlich dem öffentlicher Geſetze zu unterwerfen, und in eine ſtaatsbürgerliche Verfaſſung zu treten; ſo muß auch die Noth aus den beſtändigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu ſchmälern oder zu unterjochen ſuchen, ſie zuletzt dahin bringen, ſelbſt wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfaſſung zu treten; oder, iſt ein ſolcher Zuſtand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroſſen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen iſt) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den ſchrecklichſten Despotismus herbei führt, ſo muß ſie dieſe Noth doch zu einem Zuſtande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Weſen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zuſtand der

Föderazion nach einem gemeinſchaftlich verabredeten Völkerrecht iſt.

Denn da die fortrückende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachſendem Hange, ſich auf Koſten der Andern durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf ſtehendem Fuß und in Diſciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehene Heere immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdaurend wachſen, ohne daß ein ihnen proporzionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehoft werden kann; kein Frieden auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während demſelben dem Koſtenaufwand für den nächſten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hülfsmittel iſt: ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: Daß ein jeder Staat in ſeinem Inneren ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nehmlich des Volks, Koſten führt) eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſein ſolle oder nicht (wozu freilich die Realiſirung jener Idee des urſprünglichen Vertrags nothwendig vorausgeſetzt werden muß). Denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trift, zu verſetzen. Und ſo wird auch die Nachkommenſchaft (auf die keine von ihr unverſchuldete Laſten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derſelben, ſondern nur Selbſtliebe jedes Zeitalters die Urſache davon ſein darf, immer zum Beſſeren, ſelbſt im moraliſchen Sinn, fortſchreiten können: indem jedes gemeine Weſen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu ſchaden, ſich allein am Recht halten muß, und, daß andere eben ſo geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indeß nur Meinung und bloß Hypotheſe: ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſrer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Natururſache angeben wollen; und, ſelbſt als eine ſolche, enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staat, nicht ein Prinzip für den Unterthan ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), ſondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkürlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt; ſo kann man es für einen den moraliſchen Wünſchen und Hofnungen der Menſchen (beim Bewußtſein ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade entgegen wirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, unter einander, verſchafft der Vernunft ein freies Spiel, ſie insgeſammt zu unterjochen; und, ſtatt des Böſen, was ſich ſelbſt zerſtört, das Gute, welches, wenn es einmal da iſt, ſich ferner hin von ſelbſt erhält, herrſchend zu machen.

* *

Die menſchliche Natur erſcheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältniſſe ganzer Völker gegen einander. Kein Staat iſt gegen den andern wegen ſeiner Selbſtſtändigkeit, oder ſeines Eigenthums, einen Augenblick geſichert. Der Wille einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu ſchmälern, iſt jederzeit da; und die Rüſtung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerſtörender macht, als ſelbſt den Krieg, darf nie nachlaſſen. Nun iſt hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Geſetze, denen ſich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menſchen) möglich; — denn ein daurender allgemeiner Friede, durch die ſo genannte Balance der Mächte in Europa iſt, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeiſter ſo vollkommen nach allen Geſetzen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als ſich ein Sperling drauf ſetzte, es ſo fort einfiel, ein bloßes Hirngeſpinſt. — „Aber ſolchen Zwangsgeſetzen, wird man ſagen, werden ſich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorſchlag zu einem allgemeinen Völkerſtaat, unter deſſen Gewalt ſich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen ſollen, um ſeinen Geſetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rouſſeau, noch ſo artig klingen, ſo gilt er doch nicht für die Praxis: wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantiſch-kindiſche aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit iſt verlacht worden.“

Ich meinerſeits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht wie das Verhältniß unter Menſchen und Staaten ſein ſoll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiſet, in ihren Streitigkeiten jederzeit ſo zu verfahren, daß ein ſolcher allgemeiner Völkerſtaat dadurch eingeleitet werde, und ihn alſo als möglich (in praxi), und daß er ſein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in ſubſidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Bei dieſer letzteren wird dann auch die menſchliche Natur mit in Anſchlag gebracht: welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig iſt, ich nicht für ſo verſunken im Böſen halten kann, oder will, daß nicht die moraliſch-praktiſche Vernunft nach vielen mißlungenen Verſuchen endlich über daſſelbe ſiegen, und ſie auch als liebenswürdig darſtellen ſollte. So bleibt es alſo auch in kosmopolitiſcher Rückſicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

Königsberg.

J. Kant.

Iman. Kant

zwo

Abhandlungen

über

moraliſche und politiſche Gegenſtände.

Frankfurt und Leipzig
1795.

Ueber den Gemeinſpruch:

Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis.

Man nennt einen Inbegrif ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann Theorie, wenn dieſe Regeln, als Prinzipien, in einer gewiſſen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewiſſer im Allgemeinen vorgeſtellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſein wie ſie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verſtandesbegriffe welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterſcheidet, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht; und, da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach ſie ſich in der Subſumzion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), ſo kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktiſch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn ſie ein Konſilium zu geben haben, nicht wiſſen wie ſie ſich benehmen ſollen. — Wo aber dieſe Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämiſſen geben; d. i. die Theorie kann unvollſtändig und die Ergänzung derſelben vielleicht nur durch noch anzuſtellende Verſuche und Erfahrungen geſchehen, von denen der aus ſeiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Kameraliſt, ſich neue Regeln abſtrahiren, und ſeine Theorie vollſtändig machen kann und ſoll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn ſie zur Praxis noch wenig taugte, ſondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines Theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergl. keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne ſich bloß zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſei: indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiſſe Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu ſammeln, und ohne ſich ein Ganzes (welches, wenn dabey methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bei ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nachgegangen zu ſein; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſei. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Satz gilt zwar in theſi, aber nicht in hypotheſi.) Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurf ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe als die Theorie, nur belachen (denn, wenn zu der erſten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzu käme, ſo würden ſie mit der Erfahrung gar wohl zuſammen ſtimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenſtände der Anſchauung betrift, als mit derjenigen, in welcher dieſe nur durch Begriffe vorgeſtellt werden (mit Objekten der Mathematik, und Objekten der Philoſophie): welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, ſondern wohl bloß leere Ideen ſein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder ſogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinſpruch doch wohl in ſolchen Fällen ſeine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtsbegrif gegründet iſt, fällt die

Beſorgniß wegen der leeren Idealität dieſes Begrifs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht ſein, auf eine gewiſſe Wirkung unſers Willens auszugehen, wenn dieſe nicht auch in der Erfahrung (ſie mag nun als vollendet, oder der Vollendung ſich immer annäherend gedacht werden), möglich wäre; und von dieſer Art der Theorie iſt in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philoſophie, nicht ſelten vorgeſchützt, daß, was in ihr richtig ſein mag, doch für die Praxis ungültig ſei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft ſelbſt in dem, worin ſie ihre höchſte Ehre ſetzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet ſind, weiter und ſicherer ſehen zu können, als mit Augen, welche einem Weſen

ſen zu Theil geworden, das aufrecht zu ſtehen und den Himmel anzuſchauen gemacht war.

Dieſe, in unſern ſpruchreichen und thatleeren Zeiten, ſehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn ſie etwas Moraliſches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den größten Schaden an. Denn hier iſt es um den Kanon der Vernunft (im Praktiſchen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren iſt, wenn die empiriſchen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Geſetzes zu Bedingungen des Geſetzes ſelbſt gemacht, und ſo eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnet iſt, die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie zu meiſtern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieſer Abhandlung mache ich nach den drei verſchiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorieen und Syſteme ſo keck abſprechende Ehrenmann ſeinen Gegenſtand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1) als Privat- aber doch **Geſchäftsmann**, 2) als **Staatsmann**, 3) als **Weltmann**, (oder Weltbürger überhaupt). Dieſe drei Perſonen ſind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für ſie alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet: um, da ſie es beſſer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen (illa ſe jactet in aula!), als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in

Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), **zweitens** in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), **drittens** in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſo fern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt), vorſtellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve *).

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und deſſelben Begrifs bloß für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſein mag, komme; muß ich meine Theorie, ſo wie ich

---

*) Verſuche über verſchiedne Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, von Ch. Garve. Erſter Theil, S. 111 bis 116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Sätze Einwürfe dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir (wie ich hoffe) einzuverſtehen wünſcht; nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten: wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung iſt.

ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammen halten, welche Herr **Garve** davon giebt, um vorher zu ſehen, ob wir uns einander auch verſtehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wiſſenſchaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, ſondern der Glückſeligkeit würdig werden ſollen *). Hiebei hatte ich nicht ver-

abſäumt

---

*) Die Würdigkeit glücklich zu ſein iſt diejenige, auf dem ſelbſt eigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Perſon, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl als dem freien Willen) geſetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit ſich ein Glück zu erwerben gänzlich unterſchieden. Denn ſelbſt dieſer, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, iſt er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein ſich zu einer

allgeabſäumt anzumerken, daß dadurch dem Menſchen nicht angeſonnen werde, er ſolle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, ſeinem natürlichen Zwecke, der Glückſeligkeit, entſagen; denn das kann er nicht, ſo wie kein endliches vernünftiges Weſen überhaupt; ſondern er müſſe, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieſer Rückſicht abſtrahiren; er müſſe ſie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeſchriebenen Geſetzes machen; ja ſogar, ſo viel ihm möglich iſt, ſich bewußt zu werden ſuchen, daß ſich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbeſtimmung unbemerkt mit einmiſche: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorſtellt,

---

allgemeinen Geſetzgebung der Vernunft ſchickt, nicht zuſammen ſtimmt, und darin nicht mit enthalten ſein kann, (d. i. welcher der Moralität widerſtreitet).

ſtellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) koſtet, als mit den Vortheilen, die ſie uns einbringt: um das Pflichtgebot in ſeinem ganzen, unbedingten Gehorſam fordernden, ſich ſelbſt genugſamen und keines andern Einfluſſes bedürftigen, Anſehen ſich vorſtellig zu machen.

2. Dieſen meinen Satz drückt Hr. Garve nun ſo aus: „ich hätte behauptet, „daß die Beobachtung des Moraliſchen „Geſetzes, ganz ohne Rückſicht auf Glückſeligkeit, *der einzige Endzweck* für „den Menſchen ſei, daß ſie, als der einzige Zweck des Schöpfers, angeſehen „werden müſſe.“ (Nach meiner Theorie, iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glückſeligkeit für ſich allein, ſondern das Höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

B. Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begrif von Pflicht keinen beſondern Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menſchen *herbei führe*, nehmlich: auf das *Höchſte* in der Welt mögliche *Gut* (die im Weltganzen mit der reineſten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße, Glückſeligkeit,) nach allem Vermögen hinzuwirken: welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zuſammengenommen, in unſerer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltherrſcher und an ein künftiges Leben *in praktiſcher Abſicht* abnöthigt. Nicht, als ob nur unter der Vorausſetzung beider der allgemeine Pflichtbegrif allererſt „Halt und Feſtigkeit,“ d. i. einen ſicheren Grund und die erforderliche Stärke einer *Triebfeder*, ſondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme *). Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders,

---

*) Das Bedürfniß, ein Höchſtes auch durch unſere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moraliſchen Triebfedern, ſondern an äußeren Verhältniſſen, in denen allein, dieſen Triebfedern gemäß, ein Objekt, als Zweck an ſich ſelbſt (als moraliſcher Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſein; obgleich man, wenn es bloß auf geſetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abſtrahiren muß und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund deſſelben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit) ſondern dieſer muß uneigennützig ſein; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Prinzip befaſſenden Endzwecks (eine Welt als das Höchſte auch durch unſere Mitwirkung mög-

anders, als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen,

mögliche Gut), iſt ein Bedürfniß des ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchſte Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieſes iſt eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewiſſen moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, wir allerwärts dem moraliſchen Geſetz gehorchen müſſen; und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein ſolches Verhältniß (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Hiebei denkt ſich der Menſch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar ſubjektiv, keines äußeren Dinges bedürftig; gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern das höchſte nen, durch eine angenommene Maxime möglichen Geſetzgebung, der Gegenſtand deſſelben, oder der Zweck, mag ſein welcher er wolle (mithin auch die Glückſeligkeit);

höchſte Gut außer ſich hervorzubringen, ſelbſt durch das Bewuſtſein ihrer Allgenugſamkeit, beſtimmt ſei: welche Nothwendigkeit (die beim Menſchen Pflicht iſt) am höchſten Weſen von uns nicht anders als moraliſches Bedürfniß vorgeſtellt werden kann. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des Höchſten durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur einer Proporzion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch ſei. Eine Willensbeſtimmug aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht, zu einem ſolchen Ganzen zu gehören, auf dieſe Bedingung einſchränkt, iſt nicht eigennützig.

keit); von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abſtrahirt wird. Bei der Frage vom *Prinzip* der Moral, kann alſo die Lehre vom *Höchſten Gut*, als letzten Zweck eines durch ſie beſtimmten und ihren Geſetzen angemeſſenen Willens, (als epiſodiſch) ganz übergangen und beiſeite geſetzt werden; wie ſich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunkt ankömmt, darauf gar nicht, ſondern bloß auf die allgemeine Moral Rückſicht genommen wird.

b. Hr. Garve bringt dieſe Sätze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte „jenen Geſichtspunkt (der eigenen Glückſeligkeit) nie aus den Augen verlieren „könne, noch dürfe, — weil er ſonſt den „Uebergang in die unſichtbare Welt, den „zur Ueberzeugung vom Daſein Gottes „und von der Unſterblichkeit, gänzlich ver-

„löre; die doch, nach dieſer Theorie, durch„aus nothwendig iſt, dem Syſtem „Halt und Feſtigkeit zu geben“; und beſchließt damit, die Summe der mir zugeſchriebenen Behauptung kurz und gut ſo zuſammen zu faſſen: „Der Tugendhafte „ſtrebt jenen Prinzipien zu Folge unauf„hörlich darnach, der Glückſeligkeit wür„dig, aber, in ſo fern er wahrhaftig „tugendhaft iſt, nie darnach, glücklich zu „ſein.“ (Das Wort in ſo fern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann ſo viel bedeuten, als: in dem Aktus, da er ſich als Tugendhafter ſeiner Pflicht unterwirft; und da ſtimmt dieſer Satz mit meiner Theorie vollkommen zuſammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte auf Glückſeligkeit doch gar keine Rückſicht nehmen; und da widerſpricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Mißverſtändniſſe (denn für Mißdeutungen mag ich ſie nicht halten); deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menſchliche Hang, ſeinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen, und ſo jenen in dieſe hinein zu tragen, ein ſolches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf dieſe polemiſche Behandlung des obigen moraliſchen Prinzips folgt nun eine Dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Hr. G. ſchließt nehmlich analytiſch ſo: „In der „Ordnung der Begriffe muß das Wahr„nehmen und Unterſcheiden der Zuſtände, „wodurch einem vor dem andern der Vor„zug gegeben wird, vor der Wahl eines „unter denſelben, und alſo vor der Vor„aus:

„ausbeſtimmung eines gewiſſen Zwecks, „vorher gehen. Ein Zuſtand aber, den „ein mit dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt und „ſeines Zuſtandes begabtes Weſen dann, „wenn dieſer Zuſtand gegenwärtig iſt, und „von ihm wahrgenommen wird, anderen „Arten zu ſein *vorzieht*, iſt ein *guter* „Zuſtand; und eine Reihe ſolcher guten „Zuſtände iſt der allgemeinſte Begrif, den „das Wort *Glückſeligkeit* ausdrückt.“ — Ferner: „Ein Geſetz ſetzet Motive, „Motive aber ſetzen einen vorher wahrgenommenen Unterſchied eines ſchlechteren „Zuſtandes von einem beſſeren voraus. „Dieſer wahrgenommene Unterſchied iſt „das Element des Begrifs der Glückſeligkeit, u. ſ. w.“ Ferner: „*Aus der* „*Glückſeligkeit*, im allgemeinſten „Sinne des Worts, *entſpringen die* „*Motive zu jedem Beſtreben*; alſo „auch zur Befolgung des moraliſchen Ge-

„ſetzes. Ich muß erſt überhaupt wiſſen,
„daß etwas gut iſt, ehe ich fragen kann,
„ob die Erfüllung der moraliſchen Pflichten
„unter die Rubrik des Guten gehöre;
„der Menſch muß eine Triebfeder haben,
„die ihn in Bewegung ſetzt, ehe
„man ihm ein Ziel vorſtecken kann *),
„wohin dieſe Bewegung gerichtet werden
„ſoll."

Dieſes

---

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts andres ſeyn, als das Geſetz ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deſſen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Geſetz in Anſehung des Formalen der Willkür iſt ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkür (das Ziel, wie ſie Hr. G. nennt) aus dem Spiel gelaſſen habe.

Dieſes Argument iſt nichts weiter als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute: da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt Gut, im Gegenſatz mit dem an ſich Böſen; oder, als immer nur bedingterweiſe Gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des letzteren nur ein komparativ-beſſerer Zuſtand, an ſich ſelbſt aber doch böſe ſein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rückſicht nehmenden Beobachtung eines kategoriſch gebietenden Geſetzes der freien Willkür (d. i. der Pflicht), iſt von der Maxime: dem, als Motiv zu einer gewiſſen Handlungsweiſe, uns von der Natur ſelbſt untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückſeligkeit heißt) nachzugehen, weſentlich, d. i. der Art nach, unterſchieden. Denn die erſte iſt an ſich ſelbſt gut, die zweite keineswegs; ſie kann, im Fall der Kolliſion mit der Pflicht ſehr böſe ſein. Hingegen, wenn ein gewiſſer Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Geſetz unbedingt (ſondern nur unter der Bedingung dieſes Zwecks) gebietet, ſo können zwei entgegengeſetzte Handlungen beide bedingterweiſe gut ſein, nur eine beſſer als die andere (welche letztere daher komparativ-böſe heißen würde); denn ſie ſind nicht der Art, ſondern bloß dem Grade nach von einander unterſchieden. Und ſo iſt es mit allen Handlungen beſchaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgeſetz (Pflicht), ſondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck iſt: denn dieſer gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückſeligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glückſeligkeit beitragen, mithin beſſer oder ſchlechter ſein als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zuſtandes der Willensbeſtimmung vor dem andern iſt bloß ein Aktus der Freiheit, (res merae facultatis, wie die Juriſten ſagen); bei welchem, ob dieſe (Willensbeſtimmung) an ſich gut oder böſe iſt, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Anſehung beider gleichgeltend.

Ein Zuſtand, in Verknüpfung mit einem gewiſſen gegebenen Zwecke zu ſein, den ich jedem anderen von derſelben Art vorziehe, iſt ein komparativ beſſerer Zuſtand, nemlich im Felde der Glückſeligkeit (die nie anders als bloß bedingter Weiſe, ſofern man ihrer würdig iſt, von der Vernunft als Gut anerkannt wird). Derjenige Zuſtand aber, da ich, im Falle der Kolliſion gewiſſer meiner Zwecke mit dem moraliſchen Geſetze der

Pflicht, dieſe vorzuziehen mir bewußt bin, iſt nicht bloß ein beſſerer, ſondern der allein an ſich gute Zuſtand: ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die ſich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glückſeligkeit) gar nicht Rückſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkür (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt), ſondern die bloſſe Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maxime, den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keineswegs geſagt werden, daß jeder Zuſtand, den ich jeder andern Art zu ſein vorziehe, von mir zur Glückſeligkeit gerechnet werde. Denn zuerſt muß ich ſicher ſein, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererſt iſt es mir erlaubt, mich nach Glückſeligkeit umzuſehen, wie viel ich deren mit jenem meinen moraliſch- (nicht phyſiſch⸗) guten Zuſtande vereinigen kann *).

Aller⸗

---

*) Glückſeligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verſchaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Menſch ſelbſt ſich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen ſagen: daß durch die Abweichung von der letzteren der Menſch ſich doch wenigſtens Vorwürfe und reinen moraliſchen Selbſttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich ſich unglücklich machen könne; ſo mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieſer reinen moraliſchen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, ſondern aus ihrer Geſetzwidrigkeit ſelbſt) iſt nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege iſt es zu werden, fähig. Folglich iſt ſie nicht die Urſache, ſondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft iſt, und der Bewegungsgrund tugendhaft zu ſein, konnte nicht von dieſem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Unthat ſo nennen will) hergenommen ſein.

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber dieſe ſind nicht gewiſſe vorgeſetzte, aufs phyſiſche Gefühl bezogene Objekte, als Zwecke, ſondern nichts als das unbedingte Geſetz ſelbſt: für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das Moraliſche Gefühl heißt; welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchen wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorhergienge. Daher das alte Lied: daß dieſes Gefühl, mithin eine Luſt, die wir uns zum Zweck machen, die erſte Urſache der Willensbeſtimmung, folglich die Glückſeligkeit (wozu jene als Element gehöre) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache; unter die vernünftelnden

Tändeleien gehöre. Kann man nemlich bei Anführung einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beſchäftigt: nehmlich das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Beiſpiele zu belegen und zu prüfen. Den beſten Belag hiezu giebt Hr. G. in ſeiner genannten Abhandlung. Zuerſt ſagt er (indem er von dem Unterſchiede, den ich zwiſchen einer Lehre finde, wie wir glücklich und derjenigen, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen, ſpricht):– „Ich für mein Theil geſtehe, daß ich dieſe Theilung der Ideen „in meinem Kopfe ſehr wohl begreife, „daß ich aber dieſe Theilung der Wünſche „und Beſtrebungen in meinem Herzen

„nicht finde; daß es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie irgend ein Menſch ſich bewußt werden kann, ſein Verlangen nach „Glückſeligkeit ſelbſt rein abgeſondert, „und alſo die Pflicht, ganz uneigennützig „ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuförderſt auf das letztere. Nehmlich ich räume gern ein, daß kein Menſch ſich mit Gewißheit bewußt werden könne, ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben: denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu dieſem Bewußtſein ſeines Seelenzuſtandes eine durchgängig klare Vorſtellung aller ſich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beigeſellenden Nebenvorſtellungen und Rückſichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann, auch überhaupt kann das Nichtſein von Etwas (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenſtand der Erfahrung ſein. Daß aber der Menſch ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausüben ſolle, und ſein Verlangen nach Glückſeligkeit völlig vom Pflichtbegriffe abſondern müſſe, um ihn ganz rein zu haben: deſſen iſt er ſich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu ſein, ſo kann von ihm gefordert werden, daß er es ſei, ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt; weil eben in dieſer Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen iſt, und er muß es alſo auch können. Vielleicht mag nie ein Menſch ſeine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimiſchung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Beſtrebung ſo weit gelangen. Aber, ſo viel er bei der ſorgfältigſten Selbſtprüfung in ſich wahrnehmen kann, nicht allein keiner ſolchen mitwirkenden Motive, ſondern vielmehr der Selbſtverläugnung in Anſehung vieler der Idee der Pflicht entgegenſtehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzuſtreben, ſich bewußt zu werden: das vermag er; und das iſt auch für ſeine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünſtigung des Einfluſſes ſolcher Motive ſich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menſchliche Natur eine ſolche Reinigkeit nicht verſtatte (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann): iſt der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. G. betrift, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in ſeinem Herzen zu finden; ſo trage ich kein Bedenken, ihm in ſeiner Selbſtbeſchuldigung geradezu zu widerſprechen, und ſein Herz wider ſeinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtſchaffene Mann, fand ſie wirklich in ſeinem Herzen (in ſeinen Willensbeſtimmungen); aber ſie wollte ſich nur nicht zum Behuf der Spekulazion und zur Begreifung deſſen was unbegreiflich (unerklärlich) iſt, nehmlich der Möglichkeit kategoriſcher Imperative, (dergleichen die der Pflicht ſind) in ſeinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien pſychologiſcher Erklärungen (die insgeſammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zuſammen reimen *).

Wenn

---

*) Hr. P. Garve thut (in ſeinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69. Ausg. von 1783) das merkwürdige und ſeines Scharfſinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach ſeiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden.“ Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann ſchlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Be-

Wenn aber Hr. G. zuletzt ſagt: „Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über partikuläre Gegenſtände; aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der

Beweis kann man ſie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derſelben nicht aus bloß theoretiſchen Gründen, (denn dieſe würden in der Erfahrung geſucht werden müſſen), mithin aus bloß praktiſchen Vernunftſätzen, aber auch nicht aus techniſch-praktiſchen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moraliſch-praktiſchen geführt werden kann; ſo muß man ſich wundern, warum Hr. G. nicht zum Begriffe der Freiheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

Motive zum wirklichen Handeln übergehen; deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzu gethan hat, den Schritt ſo und nicht anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen" — ſo muß ich ihm laut und eifrig widerſprechen.

Der Begrif der Pflicht in ſeiner ganzen Reinigkeit iſt nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für jedermann zum praktiſchen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glückſeligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rückſicht auf ſie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunſt und Ueberlegung erfordert); ſondern auch in dem Urtheile ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft, wenn er nur an dieſelbe, und zwar mit Abſonderung, ja ſo gar in Entgegenſetzung mit dieſen an den Willen der Menſchen gebracht wird, bei weitem kräftiger,

tiger, eindringender und Erfolg verſprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Prinzip entlehnte Bewegungsgründe. — Es ſei z. B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depoſitum) in Händen habe, deſſen Eigenthümer todt iſt, und daß die Erben deſſelben davon nichts wiſſen, noch je etwas erfahren können. Man trage dieſen Fall ſelbſt einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieſes Depoſitums (ohne ſein Verſchulden) gerade um dieſe Zeit in gänzlichen Verfall ſeiner Glücksumſtände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um ſich ſehe, aus welcher Noth er ſich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand ſich zueignete; zugleich ſei er Menſchenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchſten

Grad üppig und verſchwenderiſch, ſo daß es eben ſo gut wäre, als ob dieſer Zuſatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter dieſen Umſtänden für erlaubt gehalten werden könne, dieſes Depoſitum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und ſtatt aller Gründe nur bloß ſagen können: es iſt unrecht, d. i. es widerſtreitet der Pflicht. Nichts iſt klärer als dieſes; aber wahrlich nicht ſo: daß er ſeine eigene Glückſeligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn, wenn er von der Abſicht auf die letztere, die Beſtimmung ſeiner Entſchließung erwartete, ſo könnte er z. B. ſo denken: „Giebſt du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, ſo werden ſie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geſchieht das nicht, ſo wirſt du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir ſehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieſes iſt ſehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterſchlagen wollteſt, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umſtänden zu ziehen, ſo würdeſt du, wenn du geſchwinden Gebrauch davon machteſt, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du ſo bald zu einer Verbeſſerung deiner Umſtände gekommen wäreſt; wollteſt du aber damit langſam zu Werke gehen, ſo würde die Noth mittlerweile ſo hoch ſteigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre.“ — Der Wille alſo nach der Maxime der Glückſeligkeit ſchwankt zwiſchen ſeinen Triebfedern, was er beſchließen ſolle; denn er ſieht auf den Erfolg und der iſt ſehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um ſich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und ſich in der Zuſammenrechnung nicht zu betriegen. Dagegen wenn er ſich fragt, was hier Pflicht ſei: ſo iſt er über die ſich ſelbſt zu gebende Antwort gar nicht verlegen, ſondern auf der Stelle gewiß was er zu thun habe. Ja, er fühlt ſogar, wenn der Begrif von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abſcheu ſich auch nur auf den Ueberſchlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachſen könnten, einzulaſſen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß alſo dieſe Unterſchiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht ſo fein ſind, als Hr. G. meint, ſondern mit der gröbſten und leſerlichſten Schrift in der Seele des Menſchen geſchrieben ſind) ſich, wie er ſagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt: widerſpricht ſelbſt der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geſchichte der aus dem einen oder dem andern Prinzip geſchöpften Maximen darlegt: denn da beweiſet ſie leider, daß ſie größtentheils aus dem letzteren (des Eigennutzes) fließen; ſondern der Erfahrung, die nur innerlich ſein kann, daß keine Idee das menſchliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeiſterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahlloſen Uebeln des Lebens und ſelbſt den verführeriſchſten Anlockungen deſſelben ringenden, und dennoch, (wie man mit Recht annimmt, daß der Menſch es vermöge) ſie beſiegenden, reinen moraliſchen Geſinnung. Daß der Menſch ſich bewußt iſt, er könne dieſes, weil er es ſoll: das eröfnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichſam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit ſeiner wahren Beſtimmung fühlen läßt. Und wenn der

Menſch öfters darauf aufmerkſam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und ſie in ihrer ganzen Reinigkeit ſich vorzuſtellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundſatz würde davon beſtändig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuſchärfen, die faſt jederzeit verſäumt worden iſt); ſo müßte es mit der Sittlichkeit der Menſchen bald beſſer ſtehen. Daß die Geſchichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweiſen wollen, daran iſt wohl eben die falſche Vorausſetzung ſchuld: daß die von der Idee der Pflicht an ſich ſelbſt abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begrif viel zu fein ſei, wogegen die gröbern von gewiſſen in dieſer, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Ge-

Geſetzes (ohne auf daſſelbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glückſeligkeit vor dem, was die Vernunft zur oberſten Bedingung macht, nehmlich der Würdigkeit glücklich zu ſein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundſatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorſchriften, wie man ſich glücklich machen, wenigſtens ſeinen Nachtheil verhüten könne, ſind keine Gebote. Sie binden niemanden ſchlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen was ihm Gut dünkt, wenn er ſich gefallen läßt zu leiden, was ihn trift. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabſäumung des ihm gegebenen Raths entſpringen dürften, hat er nicht Urſache für Strafen anzuſehen: denn dieſe treffen nur den freien aber geſetzwidrigen

Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Geſetze geben. Ganz anders iſt es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachſenden Nachtheile Rückſicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt, und den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verwerflich und ſtrafbar macht.

Hier iſt nun ein klarer Beweiß, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, auch für die Praxis gelten müſſe. — In der Qualität eines Menſchen, als eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens, iſt alſo jedermann ein Geſchäftsmann; und, da er doch, als Menſch, der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Menſch iſt, und was man von ihm fordern

dern kann, beſſer belehrter, den Anhänger der Theorie mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurückweiſen. Denn alle dieſe Erfahrung hilft ihm nichts, um ſich der Vorſchrift der Theorie zu entziehen, ſondern allenfalls nur zu lernen, wie ſie beſſer und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man ſie in ſeine Grundſätze aufgenommen hat; von welcher pragmatiſchen Geſchicklichkeit aber hier nicht, ſondern nur von letzteren, die Rede iſt.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menſchen ſich zu einer Geſellſchaft verbindet (pactum ſociale), iſt der Vertrag der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaſſung unter ihnen (pactum unionis civilis) von ſo eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Anſehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben ſowohl auf irgend einen beliebigen gemeinſchaftlich zu befördernden Zweck gerichtet iſt) gemein hat, er ſich doch im Prinzip ſeiner Stiftung (conſtitutionis civilis) von allen anderen weſentlich unterſcheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinſamen) Zwecke (den Alle haben) iſt in allen Geſellſchaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derſelben, die an ſich ſelbſt Zweck iſt (den ein jeder haben ſoll), mithin die in einem jeden äuſſeren Verhältniſſe der Menſchen überhaupt, welche nicht umhin können in wechſelſeitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erſte Pflicht iſt: eine ſolche iſt nur in einer Geſellſchaft, ſo fern ſie ſich im Bürgerlichen Zuſtande befindet, d. i. ein Gemeines

Weſen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in ſolchem äußern Verhältniß an ſich ſelbſt Pflicht und ſelbſt die oberſte formale Bedingung (conditio ſine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht iſt, iſt das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen, durch welche jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Anderen Eingrif geſichert werden kann.

Der Begrif aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äuſſeren Verhältniſſe der Menſchen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke den alle Menſchen natürlicher Weiſe haben (der Abſicht auf Glückſeligkeit), und der Vorſchrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun: ſo daß auch daher dieſer letztere ſich in jenes Geſetze ſchlechterdings nicht, als Beſtimmungsgrund derſelben, miſchen muß. Recht iſt die Einſchränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetze möglich iſt; und das öffentliche Recht iſt der Inbegrif der äußeren Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen. Da nun jede Einſchränkung der Freiheit durch die Willkür eines Anderen Zwang heißt; ſo folgt, daß die Bürgerliche Verfaſſung ein Verhältniß freier Menſchen iſt, die (unbeſchadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgeſetzen ſtehen: weil die Vernunft ſelbſt es ſo will, und zwar die reine a priori geſetzgebende Vernunft, die auf keinen empiriſchen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückſeligkeit begriffen worden) Rückſicht nimmt; als in Anſehung deſſen, und worin ihn ein jeder ſetzen will, die Menſchen gar ver:

verſchieden denken, ſo daß ihr Wille unter kein gemeinſchaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zuſammenſtimmendes, Geſetz gebracht werden kann.

Der Bürgerliche Zuſtand alſo, bloß als rechtlicher Zuſtand betrachtet, iſt auf folgende Prinzipien a priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menſchen.

2. Die Gleichheit deſſelben mit jedem Anderen, als Unterthan.

3. Die Selbſtſtändigkeit jedes Gliedes eines Gemeinen Weſens, als Bürgers.

Dieſe Prinzipien ſind nicht ſowohl Geſetze, die der ſchon errichtete Staat giebt, ſondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menſchenrechts überhaupt gemäß, möglich iſt. Alſo:

1. Die Freiheit als Menſch, deren Prinzip für die Konſtituzion eines Gemeinen Weſens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf ſeine Art (wie er ſich das Wohlſein anderer Menſchen denkt) glücklich zu ſein, ſondern ein jeder darf ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege ſuchen, welcher ihm ſelbſt gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzuſtreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, (d. i. dieſem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo alſo die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterſcheiden können, was ihnen wahrhaftig nütz:

nützlich oder ſchädlich iſt, ſich bloß paſſiv zu verhalten genöthigt ſind, um, wie ſie glücklich ſein *ſollen*, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, daß dieſer es auch wolle, bloß von ſeiner Gütigkeit zu erwarten: iſt der größte Denkbare *Despotismus* (Verfaſſung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine *väterliche*, ſondern eine *vaterländiſche* Regierung (imperium, non paternale, ſed patrioticum) iſt diejenige, welche allein für Menſchen, die der Rechte fähig ſind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrſchers, gedacht werden kann. *Patriotiſch* iſt nehmlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt deſſelben nicht ausgenommen) das Gemeine Weſen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er ſelbſt entſprungen, und welchen er auch ſo als ein theures Unterpfand hinterlaſſen muß, betrachtet, nur um die Rechte deſſelben durch Geſetze des gemeinſamen Willens zu ſchützen, nicht aber es ſeinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, ſich für befugt hält. — Dieſes Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des Gemeinen Weſens, als Menſch zu, ſo fern dieſer nehmlich ein Weſen iſt, das überhaupt der Rechte fähig iſt.

2. Die **Gleichheit** als Unterthan, deren Formel ſo lauten kann; Ein jedes Glied des Gemeinen Weſens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt deſſelben ausgenommen iſt (darum weil er von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalter deſſelben iſt); welcher allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne ſelbſt einem Zwangsge-

ſetze unterworfen zu ſein. Es iſt aber Alles, was unter Geſetzen ſteht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Weſens unterworfen; einen Einzigen (phyſiſche oder moraliſche Perſon), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn, könnte dieſer auch gezwungen werden, ſo wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangsfreie Perſonen); ſo würde keiner derſelben unter Zwangsgeſetzen ſtehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können: welches unmöglich iſt.

Dieſe durchgängige Gleichheit der Menſchen in einem Staat, als Unterthanen deſſelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge, und den Graden ihres Beſitzthums, es ſei an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit, über Andere, oder an Glücksgütern auſſer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) reſpektiv auf andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine Gehorſamen muß (wie das Kind den Aeltern, oder das Weib dem Mann) und der andere ihm befiehlt, daß der eine Dient (als Taglöhner) der Andere lohnt, u. ſ. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrift) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſetz (und den Vollzieher deſſelben, das Staatsoberhaupt), durch dieſes aber auch jeder andere ihm in gleicher Maaße widerſteht, niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen (mithin ein Recht gegen andere zu haben) anders als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von ſelbſt nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung, machen kann, daß er keine Rechte, ſondern bloß Pflichten habe: weil er dadurch ſich ſelbſt des Rechts einen Kontrakt zu machen berauben, mithin dieſer ſich ſelbſt aufheben würde.

Aus dieſer Idee der Gleichheit der Menſchen im Gemeinen Weſen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied deſſelben muß zu jeder Stufe eines Standes in demſelben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn ſein Talent, ſein Fleiß und ſein Glück hinbringen können; und es dürfen ſen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewiſſen Stand) nicht im Wege ſtehen, um ihn und ſeine Nachkommen unter demſelben ewig niederzuhalten.

Denn, da alles Recht bloß in der Einſchränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung beſteht, daß ſie mit der meinigen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, und das öffentliche Recht (in einem Gemeinen Weſen) bloß der Zuſtand einer wirklichen, dieſem Prinzip gemäßen und mit Macht verbundenen Geſetzgebung iſt, vermöge welcher ſich alle zu einem Volk gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zuſtand (ſtatus juridicus) überhaupt, nehmlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgeſetze gemäß einander einſchränkenden Willkür (welcher der Bürgerliche Zuſtand heißt)

heißt) befinden; ſo iſt das *angeborne Recht* eines jeden in dieſem Zuſtande, (d. i. vor aller rechtlichen That deſſelben) in Anſehung der Befugniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig *gleich*. Da nun Geburt keine *That* desjenigen iſt, der geboren wird, mithin dieſem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zuſtandes und keine Unterwerfung unter Zwangsgeſetze, als bloß diejenige, die ihm als Unterthan der alleinigen oberſten Geſetzgebenden Macht mit allen anderen gemein iſt, zugezogen wird; ſo kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Weſens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und niemand kann das Vorrecht des *Standes*, den er im Gemeinen Weſen inne hat, an ſeine Nachkommen vererben, mithin, gleichſam als zum Herrenſtande durch Geburt qualifizirt, dieſe auch nicht Zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des superior und inferior, von denen aber keiner imperans, der andere subjectus iſt) durch eigenes Verdienſt zu gelangen. Alles andere mag er vererben, was Sache iſt, (nicht Perſönlichkeit betrift) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräuſſert werden kann, und ſo in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumſtänden unter den Gliedern eines Gemeinen Weſens (des Söldners und Miethers des Gutseigenthümers und der Ackerbauenden Knechte u. ſ. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß dieſe, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glück es ihnen möglich macht, ſich nicht zu gleichen Umſtänden zu erheben befugt wären. Denn ſonſt würde er zwingen dürfen, ohne durch anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieſer Gleichheit kann auch kein Menſch, der in einem rechtlichen Zuſtande eines Gemeinen Weſens lebt, anders als durch ſein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder ſeine eigene, noch die eines anderen) aufhören, Eigner ſeiner ſelbſt zu ſein und in die Klaſſe des Hausviehes eintreten, das man zu allen Dienſten braucht, wie man will, und es auch darin ohne ſeine Einwilligung erhält, ſo lange man will, wenn gleich mit der Einſchränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion ſanktionirt wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zuſtande für glücklich annehmen, wenn er ſich nur bewuſt iſt, daß es nur an ihm ſelbſt (ſeinem Vermögen, oder ernſtlichen Willen) oder an Umſtänden, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderſtehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufſteigt, die, als ſeine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betrift, vor ihm nichts voraus haben *).

3.

---

*) Wenn man mit dem Wort gnädig einen beſtimmten (von gütig, wohlthätig, ſchüzzend u. dergl. noch unterſchiedenen) Begrif verbinden will, ſo kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Alſo nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, der alles Gute, was nach öffentlichen Geſetzen möglich iſt, bewirkt und ertheilt, (denn der Suverän, der ſie giebt, iſt gleichſam unſichtbar; er iſt das perſonifizirte Geſetz ſelbſt, nicht Agent) kann gnädiger

3. Die Selbſtſtändigkeit (ſibiſufficientia) eines Gliedes des Gemeinen

We-

diger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So iſt ſelbſt in einer Ariſtokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, ſind insgeſammt, ſelbſt den Doge nicht ausgenommen (denn nur der große Rath iſt der Souverän) Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betrift, allen anderen gleich, nehmlich daß gegen jeden derſelben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukömmt. Prinzen (d. i. Perſonen denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieſer Ausſicht und wegen jener Anſprüche (hofmäßig, par courtoiſie) gnädige Herren genannt; ihrem Beſitzſtande nach aber ſind ſie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringſten ihrer Diener vermittelſt des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann alſo im Staate nicht mehr als einen einzigen gnädigen

digen

Weſens als Bürgers, d. i. als Mitgeſetzgebers. In dem Punkte der Geſetzgebung ſelbſt ſind Alle, die unter ſchon vorhandenen öffentlichen Geſetzen frei und gleich ſind, doch nicht, was das Recht betrift, dieſe Geſetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieſes Rechts nicht fähig ſind, ſind gleichwohl, als Glieder des Gemeinen Weſens, der Befolgung dieſer Geſetze unterworfen, und dadurch des Schutzes nach denſelben theilhaftig; nur nicht als Bürger, ſondern

---

digen Herrn geben. Was aber die Gnädige (eigentlich vornehme) Frauen betrift, ſo können ſie ſo angeſehen werden, daß ihr Stand zuſammt ihrem Geſchlecht (folglich nur gegen das männliche) ſie zu dieſer Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche ſich deſto mehr ſelbſt zu ehren glaubt, als es dem ſchönen Geſchlecht über ſich Vorzüge einräumt.

dern als Schutzgenoſſen. — Alles Recht hängt nehmlich von Geſetzen ab. Ein öffentliches Geſetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt ſein ſoll, beſtimmt, iſt der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der alſo ſelbſt niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber iſt kein anderer Wille, als der des geſammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über ſich ſelbſt beſchließt), möglich: denn nur ſich ſelbſt kann niemand unrecht thun. Iſt es aber ein anderer, ſo kann der bloße Wille eines von ihm Verſchiedenen über ihn nichts beſchließen, was nicht unrecht ſein könnte; folglich würde ſein Geſetz noch ein anderes Geſetz erfordern, welches ſeine Geſetzgebung einſchränkte, mithin kann kein beſonderer Wille für ein Gemeines Weſen geſetzgebend ſein. (Eigentlich kommen, um dieſen Begrif auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit, und Einheit des Willens Aller zuſammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erſtere zuſammen genommen werden, Selbſtſtändigkeit die Bedingung iſt). Man nennt dieſes Grundgeſetz, das nur aus dem allgemeinen (Vereinigten) Volkswillen entſpringen kann, den urſprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieſer Geſetzgebung hat, heißt ein Bürger (citoyen, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, Bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität iſt, außer der Natürlichen, (daß es kein Kind, kein Weib ſei), die einzige: daß er ſein eigener Herr (ſui juris) ſei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunſt, Handwerk, oder ſchöne Kunſt, oder Wiſſenſchaft gezählt werden kann) welches ihn ernährt; d. i. daß er, in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß um zu leben, nur durch Veräußerung deſſen was ſein*) iſt erwerbe, nicht durch

Be-

---

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch Veräußerung an einen andern bringen, gleich als ob es ſein Eigenthum wäre. Die praeſtatio operae aber iſt keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, ſelbſt der Friſör ſind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu ſein qualifizirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, ſich in ganz ähnlichen Verhältniſſen gegen mich zu befinden ſcheinen, ſo iſt doch jener von dieſem, wie Friſör vom Perückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), alſo wie Taglöhner vom Künſtler oder Handwerker, der ein

Werk

Bewilligung, die er anderen giebt von ſeinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er niemanden als dem Gemeinen Weſen im eigentlichen Sinne des Worts Diene. Hier ſind nun Kunſtverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nehmlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn, was die letztern betrift, ohne einmal die Frage in Anſchlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen ſein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat als er mit ſeinen Händen ſelbſt benutzen konnte (denn

die

Werk macht, das ihm gehört ſo lange er nicht bezahlt iſt, unterſchieden. Der letztere, als Gewerbtreibende, verkehrt alſo ſein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der erſtere den Gebrauch ſeiner Kräfte den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es iſt, ich geſtehe es, etwas ſchwer die Erforderniß zu beſtimmen, um auf den Stand eines Menſchen, der ſein eigner Herr iſt, Anſpruch machen zu können.

die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung iſt keine erſte Erwerbung); und wie es zuging, daß viele Menſchen, die ſonſt insgeſammt einen beſtändigen Beſitzſtand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht ſind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können? ſo würde es ſchon wider den vorigen Grundſatz der Gleichheit ſtreiten, wenn ein Geſetz ſie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben ſollten, ohne daß ſie verkauft oder durch Vererbung getheilt und alſo mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch ſelbſt bei dieſen Theilungen, niemand als der zu einer gewiſſen willkürlich dazu angeordneten Menſchenklaſſe Gehörige davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbeſitzer vernichtigt nehmlich ſo viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als ſeinen Platz einnehmen könnten; ſtimmt alſo nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur Eine Stimme. — Da es alſo bloß von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des Gemeinen Weſens abhängend gelaſſen werden muß, daß jeder einmal einen Theil davon und alle das Ganze erwerben, dieſer Unterſchied aber bei der allgemeinen Geſetzgebung nicht in Anſchlag gebracht werden kann; ſo muß nach den Köpfen derer, die im Beſitzſtande ſind, nicht nach der Größe der Beſitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Geſetzgebung beurtheilt werden.

Es müſſen aber auch Alle, die dieſes Stimmrecht haben, zu dieſem Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen; denn ſonſt würde zwiſchen denen die dazu nicht übereinſtimmen und den erſteren ein Rechtſtreit ſein, der ſelbſt noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte um entſchieſchieden zu werden. Wenn alſo das Erſtere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), ſondern nur der dazu Delegirten, als Repräſentanten des Volks, dasjenige iſt was allein man als erreichbar vorausſehen kann; ſo wird doch ſelbſt der Grundſatz, ſich dieſe Mehrheit genügen zu laſſen; als mit allgemeiner Zuſammenſtimmung, alſo durch einen Kontrakt, angenommen, der oberſte Grund der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaſſung ſein müſſen.

Folgerung.

- Hier iſt nun ein urſprünglicher Kontrakt, auf den allein eine Bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfaſſung unter Menſchen gegründet und ein Gemeines Weſen errichtet werden kann. —

Allein dieſer Vertrag (contractus originarius oder pactum ſociale genannt), als Koalizion jedes beſondern und Privatwillens ein einem Volk zu einem gemeinſchaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Geſetzgebung), iſt keinesweges als ein Faktum vorauszuſetzen nöthig (ja als ein ſolches gar nicht möglich); gleichſam als ob allererſt aus der Geſchichte vorher bewieſen werden müßte, daß ein Volk, in deſſen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten ſind, einmal wirklich einen ſolchen Aktus verrichtet, und eine ſichere Nachricht oder ein Inſtrument davon uns, mündlich oder ſchriftlich, hinterlaſſen haben müſſe, um ſich an eine ſchon beſtehende Bürgerliche Verfaſſung für gebunden zu achten. Sondern es iſt eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktiſche) Realität hat: nehmlich jeden

Geſetzgeber zu verbinden, daß er ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können, und jeden Unterthan, ſo fern er Bürger ſein will, ſo anzuſehen, als ob er zu einem ſolchen Willen mit zuſammen geſtimmt habe. Denn das iſt der Probierſtein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Geſetzes. Iſt nehmlich dieſes ſo beſchaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu ſeine Einſtimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewiſſe Klaſſe von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenſtandes haben ſollten), ſo iſt es nicht gerecht; iſt es aber nur möglich daß ein Volk dazu zuſammen ſtimme, ſo iſt es Pflicht, das Geſetz für gerecht zu halten; geſetzt auch, daß das Volk itzt in einer ſolchen Lage, oder Stimmung ſeiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrſcheinſcheinlicherweiſe ſeine Beiſtimmung verweigern würde *).

Aber dieſe Einſchränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Geſetzgebers, nicht des

---

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proporzionirte Kriegsſteuer ausgeſchrieben würde, ſo können dieſe darum, weil ſie drückend iſt, nicht ſagen daß ſie ungerecht ſei, weil etwa der Krieg, ihrer Meinung nach, unnöthig wäre: denn das ſind ſie nicht berechtigt zu beurtheilen; ſondern, weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich ſei, ſo muß ſie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewiſſe Gutseigenthümer in einem ſolchen Kriege mit Lieferungen beläſtigt, andere aber deſſelben Standes damit verſchont würden; ſo ſieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem ſolchen Geſetz nicht zuſammen ſtimmen, und es iſt befugt, wider daſſelbe wenigſtens Vorſtellungen zu thun, weil es dieſe ungleiche Austheilung der Laſten nicht für gerecht halten kann.

des Unterthans. Wenn alſo ein Volk unter einer gewiſſen itzt wirklichen Geſetzgebung ſeine Glückſeligkeit einzubüßen mit größter Wahrſcheinlichkeit urtheilen ſollte; was iſt für daſſelbe zu thun? ſoll es ſich nicht widerſetzen? Die Antwort kann nur ſein: es iſt für daſſelbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede iſt hier nicht von Glückſeligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des Gemeinen Weſens für den Unterthan zu erwarten ſteht; ſondern allererſt bloß vom Rechte, das dadurch einem jeden geſichert werden ſoll: welches das oberſte Prinzip iſt, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Weſen betreffen, ausgehen müſſen, und das durch kein anderes eingeſchränkt wird. In Anſehung der erſteren (der Glückſeligkeit) kann gar kein allgemein gültiger Grundſatz für Geſetze gegeben werden. Denn, ſo wohl die Zeitumſtände, als auch der ſehr einander widerſtreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand ſeine Glückſeligkeit ſetzt, (worin er ſie aber ſetzen ſoll, kann ihm niemand vorſchreiben) macht alle feſte Grundſätze unmöglich, und zum Prinzip der Geſetzgebung für ſich allein untauglich. Der Satz: Salus publica ſuprema civitatis lex eſt, bleibt in ſeinem unverminderten Werth und Anſehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerſt in Betrachtung zu ziehen ſteht, iſt gerade diejenige geſetzliche Verfaſſung, die jedem ſeine Freiheit durch Geſetze ſichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, ſeine Glückſeligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beſte Dünkt, zu ſuchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen Geſetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen, Abbruch thut.

Wenn die oberſte Macht Geſetze giebt, die zunächſt auf die Glückſeligkeit (die

Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet ſind; ſo geſchieht dieſes nicht als Zweck der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaſſung, ſondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zuſtand vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu ſichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt ſein, ſelbſt und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des Gemeinen Weſens gehöre, welcher erforderlich iſt, um ſeine Stärke und Feſtigkeit ſo wohl innerlich, als wider äußere Feinde, zu ſichern; ſo aber das Volk nicht gleichſam wider ſeinen Willen glücklich zu machen, ſondern nur zu machen daß es als Gemeines Weſen exiſtire *).

In

---

*) Dahin gehören gewiſſe Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Beſten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert

wer-

In dieſer Beurtheilung, ob jene Maaßregel *klüglich* genommen ſei oder nicht, kann nun zwar der Geſetzgeber irren, aber nicht in der, da er ſich ſelbſt fragt, ob das Geſetz auch mit dem Rechtsprinzip zuſammen ſtimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des urſpringlichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bei der Hand (und darf nicht, wie beim Glückſeligkeitsprinzip, auf Erfahrungen harren, die ihm von der Tauglichkeit ſeiner Mittel allererſt belehren müſſen). Denn wenn es ſich nur nicht widerſpricht, daß ein Ganzes Volk zu einem ſolchen Geſetze zuſamme ſtimme, es mag ihm auch ſo ſauer ankommen wie es wolle; ſo iſt es dem Rechte gemäß. Iſt aber ein öffent-

werden, weil der Staat, ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug beſitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerſtehen, oder ſich ſelbſt als Gemeines Weſen zu erhalten.

öffentliches Geſetz dieſem gemäß, folglich in Rückſicht auf das Recht untadelich, (irreprehenſibel); ſo iſt damit auch die Befugniß zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot ſich dem Willen des Geſetzgebers ja nicht Thätlich zu widerſetzen verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Geſetze Effekt giebt, iſt auch unwiderſtehlich (irreſiſtibel), und es exiſtirt kein rechtlich beſtehendes Gemeines Weſen ohne eine ſolche Gewalt, die allen innern Widerſtand niederſchlägt, weil dieſer einer Maxime gemäß geſchehen würde, die, allgemein gemacht, alle Bürgerliche Verfaſſung zernichten und den Zuſtand, worin allein Menſchen im Beſitz der Rechte überhaupt ſein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widerſetzlichkeit gegen die Oberſte Geſetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der

Unterthanen thätlich werden zu laſſen, aller Aufſtand, der in Rebellion ausbricht, das höchſte und ſtrafbarſte Verbrechen im Gemeinen Weſen iſt; weil es deſſen Grundfeſte zerſtört. Und dieſes Verbot iſt unbedingt, ſo daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, ſogar den urſprünglichen Vertrag verletzt und ſich dadurch des Rechts Geſetzgeber zu ſein, nach dem Begriff des Unterthans, verluſtig gemacht haben, indem ſie die Regierung bevollmächtigt durchaus Gewaltthätig (tyraniſch) zu verfahren; dennoch dem Unterthan kein Widerſtand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon iſt: weil bei einer ſchon ſubſiſtirenden Bürgerlichen Verfaſſung das Volk kein zu Recht beſtändiges Urtheil mehr hat, zu beſtimmen: wie jene ſolle verwaltet werden. Denn man ſetze: es habe ein ſolches, und zwar dem Urtheil des wirklichen

chen Staatsoberhaupts zuwider; wer ſoll entſcheiden, auf weſſen Seite das Recht ſei? Keiner von beiden kann es, als Richter in ſeiner eigenen Sache, thun. Alſo müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwiſchen Dieſem und dem Volk entſchiede; welches ſich widerſpricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (jus in caſu neceſſitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchſten (phyſiſchen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding iſt *), hier eintreten, und

---

*) Es giebt keinen Caſus neceſſitatis, als in dem Fall, wo Pflichten: nehmlich unbedingte und (zwar vielleicht große, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander ſtreiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menſchen ankömmt, der gegen einen Andern in einem Verhältniß, etwa wie Vater und Sohn, ſtände. Dieſe Abwendung des Uebels des Erſteren

und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einſchränkenden Schlagbaums den Schlüſ-

---

ren iſt unbedingte, die des Unglücks des letzteren aber nur bedingte Pflicht (nehmlich ſo fern er ſich nicht eines Verbrechens wider den Staat ſchuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des erſteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nehmlich die moraliſche) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von ſeinem Brett ſtößt, um ſein eignes Leben zu erhalten geſagt wird: er habe durch ſeine Noth (die phyſiſche) ein Recht dazu bekommen; ſo iſt das ganz falſch. Dann, mein Leben zu erhalten, iſt nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geſchehen kann); einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, iſt unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen Bürgerlichen Rechts

Schlüſſel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann eben ſo wohl ſein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Wiederſpänſtigkeit, als dieſe ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen: und wer ſoll hier nun entſcheiden? Wer ſich im Beſitz der oberſten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das iſt gerade das Staatsoberhaupt, dieſes kann es allein thun, und niemand im Gemeinen Weſen kann alſo ein Recht haben, ihm dieſen Beſitz ſtreitig zu machen. Gleich-

---

Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die ſie dieſer Nothhülfe zugeſtehen, ganz konſequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil dieſe Strafe der Tod ſein müßte. Es wäre aber ein ungereimtes Geſetz, jemanden den Tod androhen, wenn er ſich in gefährlichen Umſtänden dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche dieſe Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen ſeinen Obern unter gewiſſen Umſtänden behaupten, unter denen ich hier nur den in ſeinen Lehren des Naturrechts ſehr behutſamen, beſtimmten und beſcheidenen Achenwall anführen will*). Er ſagt: „Wenn die „Gefahr, die dem Gemeinen Weſen, aus „längerer Duldung der Ungerechtigkeit des „Oberhaupts droht, größer iſt als von „Ergreifung der Waffen gegen ihn beſorgt werden kann; alsdann könne das „Volk jenem widerſtehen, zum Behuf „dieſes Rechts von ſeinem Unterwerfungs„vertrag abgehen, und ihn als Tyrannen „entthronen.“ Und er ſchließt darauf: „Es kehre das Volk auf ſolche Art „(Beziehungsweiſe auf ſeinen vorigen „Ober=

---

*) Jus Naturae. Editio 5ta. Pars posterior, §§. 203 — 206.

„Oberherrn) in den Naturzuſtand zurück.“

Ich glaube gern, daß weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einſtimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu ſo gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beiſtimmung würden gegeben haben; auch iſt kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande, oder auch Großbritannien ihre itzige für ſo glücklich geprieſene Verfaſſung errungen haben, mißlungen wären, die Leſer der Geſchichte derſelben in der Hinrichtung ihrer itzt ſo erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher ſehen würden. Denn der Ausgang miſcht ſich gewöhnlich in unſere Beurtheilung der Rechtsgründe, ob zwar jener ungewiß war, dieſe aber gewiß ſind. Es iſt aber klar, daß, was die letzteren betrift, — wenn man auch einräumt, daß durch eine ſolche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine joyeuſe entrée, als einen wirklichen zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verletzt hätte) kein Unrecht geſchähe, — das Volk doch durch dieſe Art ihr Recht zu ſuchen im höchſten Grade Unrecht gethan habe; weil dieſelbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfaſſung unſicher macht, und den Zuſtand einer völligen Geſetzloſigkeit (ſtatus naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigſtens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich, bei dieſem Hange ſo vieler wohldenkenden Verfaſſer dem Volk (zu ſeinem eigenen Verderben,) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuſchung, wenn vom Prinzip des Rechts die Rede iſt, das Prinzip der Glückſeligkeit ihren Urtheilen unterzuſchieben, die Urſache ſei; theils auch, wo kein Inſtrument eines wirklich dem Gemeinen Weſen vorgelegten, vom Oberhaupt deſſelben akceptirten und von beiden ſanktionirten, Vertrags anzutreffen iſt, ſie die Idee von einem urſprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geſchehen ſein müſſe, annahmen, und ſo dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm ſelbſt dafür beurtheilten Verletzung nach ſeinem Gutdünken abzugehen *).

Man

---

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherren verletzt ſein: ſo kann dieſes doch alsdann nicht ſofort als Gemeines Weſen, ſondern nur durch Rottirung, entgegen wirken. Denn die bisher beſtandene Verfaſſung war vom Volk zerriſſen; die Orga-

niſa-

Man ſieht hier offenbar, was das Prinzip der Glückſeligkeit (welche eigentlich gar keines beſtimmten Prinzips fähig iſt) auch im Staatsrecht für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bei der beſten Meinung

die

---

niſazion aber zu einem neuen Gemeinen Weſen ſollte allererſt noch geſchehen. Hier tritt nun der Zuſtand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigſtens dadurch möglich ſind; und das Unrecht, welches hier geſchieht, iſt alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt: wie auch aus dem angeführten Beiſpiel erhellet, wo die aufrühreriſchen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfaſſung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche ſie verließen; nehmlich von Geiſtlichen und Ariſtokraten verzehrt zu werden, ſtatt daß ſie unter einem Alle beherrſchenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Suverän will das Volk nach ſeinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glückſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt (wo die Prinzipien a priori feſtſtehen, und kein Empiriker darin pfuſchen kann); ſo würde die Idee des Sozialkontrakts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben: aber nicht als Faktum) wie Danton will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden Bürgerlichen Verfaſſung befindliche Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), ſondern nur als Vernunftprinzip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen: daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht

recht gegen ſeinen Gebieter beſitze, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, eben ſowohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widerſetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtätigt. In der Verfaſſung von Großbrittannien, wo das Volk mit ſeiner Konſtituzion ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688 übertreten ſolle, zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verletzen wollte, weil kein Geſetz hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Konſtituzion auf dieſen Fall ein Geſetz enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſondern Geſetze ausgehen, (geſetzt auch der Kontrakt ſei verletzt) umzuſtürzen berechtigte: iſt ein klarer Widerſpruch; weil ſie alsdann auch eine öffentlich konſtituirte *) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erſtere beſchützte, ſein müßte, dann aber auch ein Drittes, welches zwiſchen Beiden, auf weſſen Seite das Recht

---

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden; am wenigſten das Recht, welches ſich das Volk, als ein zur Konſtituzion gehöriges, anmaßt; weil alle Geſetze derſelben als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo wenn die Konſtituzion Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen ſei, öffentlich erklären.

ſei, entſchiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), beſorgt wegen einer ſolchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl ſchlüge, dem von ihnen weggeſchreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlaſſung der Regierung angedichtet, als ſich das Recht der Abſetzung deſſelben angemaßt, wodurch ſie die Verfaſſung in offenbaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt würden verſetzt haben.

Wenn man mir nun bei dieſen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch dieſe Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel ſchmeichele, ſo wird man mir hoffentlich auch denjenigen erſparen, daß ich dem Volk zu Gunſten zu viel behaupte, wenn ich ſage, daß dieſes gleichfalls ſeine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich dieſe keine Zwangsrechte ſein können.

Hobbes iſt der entgegengeſetzten Meinung. Nach ihm de Cive, cap. 7, §. 14) iſt das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht unrecht thun (er mag über ihn verfügen was er wolle). — Dieſer Satz würde ganz richtig ſein, wenn man unter Unrecht diejenige Läſion verſteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber, ſo im Allgemeinen, iſt der Satz erſchrecklich.

Der nicht-widerſpänſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin, da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt; das Unrecht aber, welches ihm ſeiner Meinung nach widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht: ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über das, was von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das Gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten, (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit

heit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem letzteren, deſſen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen: daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſo viel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht, oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Das allgemeine Prinzip aber, wornach ein Volk ſeine Rechte negativ, d. i. bloß zu beurtheilen hat, was von der höchſten

Geſetzgebung, als mit ihrem beſten Willen *nicht verordnet*, anzuſehen ſein möchte, iſt in dem Satz enthalten: *Was ein Volk über ſich ſelbſt nicht beſchließen kann, das kann der Geſetzgeber auch nicht über das Volk beſchließen.*

Wenn alſo z. B. die Frage iſt: Ob ein Geſetz, das eine gewiſſe einmal angeordnete kirchliche Verfaſſung für beſtändig fortdaurend anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Geſetzgebers (ſeiner Abſicht) ausgehend angeſehen werden könne? ſo frage man ſich zuerſt: Ob ein Volk es ſich ſelbſt zum Geſetze machen *dürfe*, daß gewiſſe einmal angenommene Glaubensſätze und Formen der äußern Religion für immer bleiben ſollen; alſo ob es ſich ſelbſt in ſeiner Nachkommenſchaft hindern dürfe, in Religionseinſichten weiter fortzuſchreiten, oder etwanige alte Irrthümer abzuändern?

ändern? Da wird nun klar, daß ein urſprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieſes zum Geſetz machte, an ſich ſelbſt null und nichtig ſein würde: weil er wider die Beſtimmung und Zwecke der Menſchheit ſtreitet; mithin ein darnach gegebenes Geſetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem alſo Gegenvorſtellungen gemacht werden können, anzuſehen iſt. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der oberſten Geſetzgebung ſo verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerſtand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem Gemeinen Weſen ein *Gehorſam*, unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein *Geiſt der Freiheit* ſein, da jeder in dem was allgemeine Menſchenpflicht

pflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſein verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſei, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der erſtere, ohne den letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller Geheimen Geſellſchaften. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornehmlich in dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freiheit begünſtigt wird. — Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntniſſe kommen, die ihre eigene weſentliche Abſicht befördern, als daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freiheit ſich äußern läßt?

* * *

Nirgend ſpricht eine alle reine Vernunftprinzipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der

der Frage über die Erforderniſſe zu einer guten Staatsverfaſſung. Die Urſache iſt, weil eine lange beſtandene geſetzliche Verfaſſung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückſeligkeit ſo wohl als ihre Rechte nach dem Zuſtande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in ſeinem ruhigen Gange geweſen iſt; nicht aber umgekehrt dieſen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu ſchätzen: vielmehr jenen paſſiven Zuſtand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen Beſſern zu ſuchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: judicium anceps, experimentum periculoſum.) Da nun alle lange genug beſtandenen Verfaſſungen, ſie mögen Mängel haben welche ſie wollen, hierin bei aller ihrer Verſchiedenheit einerlei Reſultat geben, nehmlich mit der, in welcher man iſt, zufrieden zu ſein; ſo gilt, wenn auf das Volkswohlergehen geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft ſo etwas, als ſich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt; und hat dieſer Begrif für Menſchen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander ſtehen, verbindende Kraft, mithin objektive (praktiſche) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden das ihnen daraus entſpringen mag noch hingeſehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht): ſo gründet es ſich auf Prinzipien a priori (denn, was Recht ſei, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt.

Hiewieder kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, ob zwar die Menſchen die Idee von ihnen zuſtehenden Rechten im Kopf haben, ſie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären darnach behandelt zu werden, und daher eine oberſte bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt ſie in Ordnung halten dürfe und müſſe. Dieſer Verzweifelungsſprung (ſalto mortale) iſt aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, ſondern nur von der Gewalt die Rede iſt, das Volk auch die ſeinige verſuchen, und ſo alle geſetzliche Verfaſſung unſicher machen dürfe. Wenn nicht etwas iſt, was durch Vernunft unmittelbar Achtung abnöthigt (wie das Menſchenrecht), ſo ſind alle Einflüſſe auf die Willkür der Menſchen unvermögend, die Freiheit derſelben zu bändigen: Aber wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht laut ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Natur nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von derſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque ſi forte virum quem Conſpexere, ſilent arrectisque auribus adſtant. *Virgil.*)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

in allgemein-philantropiſcher d. i. kosmopolitiſcher Abſicht betrachtet *).

(Gegen Moſes Mendelsſohn.)

Iſt das menſchliche Geſchlecht im Ganzen zu lieben; oder iſt es ein Gegenſtand, den man

---

*) Es fällt nicht ſo fort in die Augen, wie eine allgemein-philantropiſche Vorausſetzung auf eine weltbürgerliche Verfaſſung, dieſe aber auf die Gründung eines **Völkerrechts** hinweiſe, als einen Zuſtand, in

man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Miſanthrop zu werden) alles Gute wünſcht, es doch aber nie an ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? — Die Beantwortung dieſer Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Beſſern fortſchreiten; und das Böſe itziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe

in welchem allein die Anlagen der Menſchheit gehörig entwickelt werden können, die unſere Gattung liebenswürdig machen; — Der Beſchluß dieſer Numer wird dieſen Zuſammenhang vor Augen ſtellen.

liebe (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, ſein würde) mag dagegen ſagen was ſie wolle. Denn was Böſe iſt und bleibt, vornehmlich das in vorſetzlicher wechſelſeitiger Verletzung der heiligſten Menſchenrechte, das kann man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu haſſen: nicht gerade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun zu haben.

Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung (**Jeruſalem**, Zweiter Abſchnitt, S. 44 bis 47), die er ſeines Freundes **Leſſings** Hypotheſe von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts entgegenſetzt. Es iſt ihm Hirngeſpinſt: „daß das Ganze, die Menſchheit „hienieden, in der Folge der Zeiten immer „vorwärts rücken und ſich vervollkommnen

„ſolle. — Wir ſehen, ſagt er, das Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es thut nie einige „Schritte vorwärts, ohne bald nachher „mit gedoppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurück zu gleiten.“ (Das iſt ſo recht der Stein des Siſyphus; und man nimt, auf dieſe Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, itzt nicht mehr erinnerliche, Sünden an). — „Der Menſch geht weiter; aber „die Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, „in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe „Maaß von Religion und Irreligion, von „Tugend und Laſter, von Glückſeligkeit (?) „und Elend.“ — Dieſe Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, daß er ſagt: „Ihr wollt errathen, was für Abſichten

„die Vorſehung mit der Menſchheit habe? „Schmiedet keine Hypotheſen“ (Theorie hatte er dieſe vorher genannt); “ „ſchauet „nur umher auf das, was wirklich ge„ſchieht, und, wenn Ihr einen Ueberblick „auf die Geſchichte aller Zeiten werfen „könnt, auf das, was von jeher geſchehen „iſt. Dieſes iſt Thatſache; dieſes muß zur „Abſicht gehört haben, muß in dem Plane „der Weisheit genehmigt, oder wenigſtens „mit aufgenommen worden ſein.“

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen; ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten aber wohldenkenden Menſchen höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur

Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurückfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und, wenn die Aktöre es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei ſei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauſpiel iſt, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laſter ohne Zahl (wenn gleich mit dazwiſchen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit ſich über einander thürmen zu laſſen, damit dereinſt recht viel geſtraft werden

den könne: iſt wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſogar der Moralität eines weiſen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde alſo annehmen dürfen: daß, da das Menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrücken in Anſehung der Kultur, als dem Naturzwecke deſſelben, iſt, es auch im Fortſchreiten zum Beſſeren in Anſehung des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeins begriffen ſei, und daß dieſes zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen ſein werde. Dieſe Vorausſetzung zu beweiſen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derſelben muß beweiſen. Denn ich ſtütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Menſch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moraliſchen Beſchaffenheit ſo gut, als ich ſein ſollte, mithin auch könnte, — ſo auf die Nachkommenſchaft zu wirken, daß ſie immer beſſer werde (wovon alſo auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und daß ſo dieſe Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern ſich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch ſo viel Zweifel gegen meine Hofnungen aus der Geſchichte gemacht werden, die, wenn ſie beweiſend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anſchein nach vergeblichen Arbeit abzulaſſen; ſo kann ich doch, ſo lange dieſes nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es bloße Hypotheſe iſt) nicht vertauſchen; und, ſo ungewiß ich immer ſein und bleiben mag, ob für das menſchliche Geſchlecht das Beſſere zu hoffen ſei, ſo kann dieſes doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Vorausſetzung derſelben in praktiſcher Ab-

Abſicht, daß es thunlich ſei, Abbruch thun.

Dieſe Hofnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelsſohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nazion, zu welcher er gehörte, ſo eifrig bemühet war. Denn ſelbſt und für ſich allein ſie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derſelben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weiſe nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht ſo wohl der Uebel, die das menſchliche Geſchlecht aus Natururſachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menſchen ſich unter einander ſelbſt anthun; erheitert ſich doch das Gemüth durch die Ausſicht, es könne künftig beſſer werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längſt im Grabe ſein, und die Früchte, die wir zum Theil ſelbſt geſäet haben, nicht einärnten werden. Empiriſche Beweisgründe wider das Gelingen dieſer auf Hofnung genommenen Entſchließungen, richten hier nichts aus. Denn: daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen iſt, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatiſche oder techniſche Abſicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit Aeroſtatiſchen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moraliſche, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht Demonſtrativ-unmöglich iſt, Pflicht wird. Ueberdem laſſen ſich manche Beweiſe geben, daß das menſchliche Geſchlecht, im Ganzen, wirklich in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, anſehnlich Moraliſch- zum ſelbſt

Beſſeren fortgerückt ſei, (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweiſen); und daß das Geſchrei von der unaufhaltſamen zunehmenden Verunartung deſſelben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität ſteht, es noch weiter von ſich ſieht, und ſein Urtheil über das, was man iſt, in Vergleichung mit dem, was man ſein ſollte, mithin unſer Selbſttadel immer deſto ſtrenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs ſchon erſtiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieſer immerwährende Fortſchritt zum Beſſeren dürfte erhalten, und auch wohl beſchleunigt werden? ſo ſieht man bald, daß dieſer ins unermeßlich Weite gehende Erfolg nicht ſowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren ſollen um es zu bewirken; ſondern von dem, was die menſchliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von ſelbſt nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchſte Weisheit zu Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird) von der Vorſehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menſchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen ſtehen bleiben, und aufs Ganze, als ein ſolches, welches für ſie zu groß iſt, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erſtrecken können: vornehmlich da ſie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, ſich aus eigenem freien Vorſatz ſchwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allſeitige Gewaltthätigkeit und daraus entſpringende Noth endlich ein Volk zur Entſchließung bringen mußte, ſich dem Zwange, den ihm die Vernunft ſelbſt als Mittel vorſchreibt, nehmlich dem öffentlichen Geſetze zu unterwerfen, und in eine *ſtaatsbürgerliche* Verfaſſung zu treten; ſo muß auch die Noth aus den beſtändigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu ſchmälern oder zu unterjochen ſuchen, ſie zuletzt dahin bringen, ſelbſt wider Willen, entweder in eine *weltbürgerliche* Verfaſſung zu treten; oder, iſt ein ſolcher Zuſtand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen iſt) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den ſchrecklichſten Despotismus herbei führt, ſo muß ſie dieſe Noth doch zu einem Zuſtande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches Gemeines

Weſen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zuſtand der Föderazion nach einem gemeinſchaftlich verabredeten Völkerrecht iſt.

Denn da die fortrückende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachſenden Hange, ſich auf Koſten der Andern durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf ſtehendem Fuß und in Diſciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehene Heere immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdaurend wachſen, ohne daß ein ihnen proporzionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehoft werden kann; kein Frieden auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während demſelben dem Koſtenaufwand für den nächſten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der

Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hülfsmittel iſt: ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: Daß ein jeder Staat in ſeinem Inneren ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nehmlich des Volks, Koſten führt) eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſein ſolle oder nicht (wozu freilich die Realiſirung jener Idee des urſprünglichen Vertrags nothwendig vorausgeſetzt werden muß). Denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trift, zu verſetzen. Und ſo wird auch die Nachkommenſchaft (auf die keine von ihr unverſchuldete Laſten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derſelben, ſondern nur Selbſtliebe jedes Zeitalters die Urſache davon ſein darf, immer zum Beſſeren, ſelbſt im moraliſchen Sinn, fortſchreiten können: indem jedes Gemeine Weſen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu ſchaden, ſich allein am Recht halten muß, und, daß andere eben ſo geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indeß nur Meinung und bloß Hypotheſe: ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſrer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Natururſache angeben wollen; und, ſelbſt als eine ſolche, enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staat, nicht ein Prinzip für den Unterthan ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), ſondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkürlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt; ſo kann man es für einen den moraliſchen Wünſchen und Hofnungen der Menſchen (beim Bewußtſein ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade entgegen wirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, unter einander, verſchafft der Vernunft ein freies

Spiel, ſie insgeſammt zu unterjochen: und, ſtatt des Böſen, was ſich ſelbſt zerſtört, das Gute, welches, wenn es einmal da iſt, ſich ferner hin von ſelbſt erhält, herrſchend zu machen.

* * *

Die menſchliche Natur erſcheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältniſſe ganzer Völker gegen einander. Kein Staat iſt gegen den andern wegen ſeiner Selbſtſtändigkeit, oder ſeines Eigenthums, einen Augenblick geſichert. Der Wille einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu ſchmälern, iſt jederzeit da; und die Rüſtung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerſtörender macht, als ſelbſt den Krieg, darf nie nachlaſſen. Nun iſt hierwieder kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Geſetze, denen ſich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines Bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich; — Denn ein daurender allgemeiner Friede, durch die ſo genannte Balance der Mächte in Europa iſt, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeiſter ſo vollkommen nach allen Geſetzen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als ſich ein Sperling drauf ſetzte, es ſo fort einfiel, ein bloßes Hirngeſpinſt. — „Aber ſolchen Zwangsgeſetzen, wird man ſagen, werden ſich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorſchlag zu einem allgemeinen Völkerſtaat, unter deſſen Gewalt ſich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen ſollen, um ſeinen Geſetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rouſſeau, noch ſo artig klingen, ſo gilt er doch nicht für die Praxis: wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantiſch-kindiſche aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit iſt verlacht worden.“

Ich meinerſeits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menſchen und Staaten ſein ſoll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiſet, in ihren Streitigkeiten jederzeit ſo zu verfahren, daß ein ſolcher allgemeiner Völkerſtaat dadurch eingeleitet werde, und ihn alſo als möglich (in praxi), und daß er ſein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in ſubſidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Bei dieſer letzteren wird dann auch die menſchliche Natur mit in Anſchlag gebracht: welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig iſt, ich nicht für ſo verſunken im

Böſen halten kann, oder will, daß nicht die moraliſch-praktiſche Vernunft nach vielen mißlungenen Verſuchen endlich über daſſelbe ſiegen, und ſie auch als liebenswürdig darſtellen ſollte. So bleibt es alſo auch in kosmopolitiſcher Rückſicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

Das Ende aller Dinge.

Es iſt ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen ſterbenden Menſchen ſprechen zu laſſen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieſer Ausdruck würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte; denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern

dern ginge nur immer aus einer in die andre fort. Alſo muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menſchen, dieſe Dauer aber (ſein Daſein als Größe betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon) gemeint ſein, von der wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begrif machen können. — Dieſer Gedanken hat etwas Grauſendes in ſich: weil er gleichſam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin verſinkt, keine Wiederkehr möglich iſt („Ihn aber hält am ernſten „Orte, Der nichts zurücke läßt, Die Ewigkeit mit ſtarken Armen feſt.“ Haller); und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, ſein zurückgeſchrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden (nequeunt expleri corda tuendo. *Virgil*). Er iſt furchtbar-erhaben:

haben: zum Theil wegen ſeiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beim hellen Licht zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſein: weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andre Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit (dieſe Idee mag, theoretiſch, als Erkenntniß-Erweiterung, betrachtet, objektive Realität haben oder nicht), ſo wie ihn ſich die Vernunft in moraliſcher Rückſicht ſelbſt macht, verfolgen; ſtoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher Erfahrung: welches Ende aber in der moraliſchen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieſer als überſinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen ſtehender, Weſen iſt, die alſo und deren Zuſtand keiner andern als moraliſchen Beſtimmung ihrer Beſchaffenheit fähig ſein wird.

Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem was er enthält, das Erzeugniß des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird; ſo hat unſre Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunkt, der alle Zeit beſchließt) den jüngſten Tag zu nennen. Der jüngſte Tag gehört alſo annoch zur Zeit; denn es geſchieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geſchieht, weil das Zeitfortſetzung ſein würde, Gehöriges): nehmlich Ablegung der Rechnung der Menſchen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er iſt ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters iſt alſo das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (ſeligen oder unſeligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos ſo bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausſpruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Alſo enthält der jüngſte Tag auch das jüngſte Gericht zugleich in ſich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt ſo wie ſie in ihrer itzigen Geſtalt erſcheint, nehmlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einſturz dieſes Himmels ſelbſt (oder das Entweichen deſſelben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden ſollten: ſo würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngſte Tag ſein; ſondern es würden noch verſchiedne andre auf ihn folgen. Allein, da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den phyſiſchen, ſondern über den moraliſchen, Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das Ueberſinnliche (welches nur am Moraliſchen verſtändlich iſt), dergleichen die Idee der Ewigkeit iſt, bezogen werden kann: ſo muß die Vorſtellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngſten Tage kommen ſollen, nur als eine Verſinnlichung des letztern ſamt ſeinen moraliſchen, uns übrigens nicht theoretiſch begreiflichen, Folgen angeſehen werden.

Es iſt aber anzumerken, daß es von den älteſten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende, Syſteme gegeben hat: eines das der Unitarier derſelben, welche allen Menſchen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andre das der Dualiſten *), welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen übrigen aber die

ewige

---

*) Ein ſolches Syſtem war in der Altperſiſchen Religion (des Zoroaſter) auf der Vorausſetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urweſen, dem Guten Prinzip, Ormuzd, und dem Böſen, Arihman, gegründet. — Sonderbar iſt es: daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem itzigen Sitz der Deutſchen Sprache, entfernten Länder, in der Benennung dieſer beiden Urweſen, deutſch iſt. Ich erinnere mich bei Sonnerat geleſen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Prinzip Godeman (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen ſcheint) genannt werde; und, da das Wort Arihman mit dem argé Mann ſehr gleich lautet, das itzige Perſiſche auch eine Menge urſprünglich deutſcher Wörter enthält: ſo mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforſcher ſein, auch an dem Leitfaden der Sprachver-

wandtewige Verdammniß zuſprechen. Denn ein Syſtem, wornach Alle verdammt zu ſein beſtimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil ſonſt kein rechtfertigender Grund da wäre, warum ſie überhaupt wären erſchaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignem Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiß den Mängeln deſſelben abzuhelfen, als es zu zerſtören. — Den Dualiſten ſteht indeß immer eben dieſelbe Schwierigkeit, welche hinderte ſich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege: denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geſchaffen, wenn er nur daſein ſollte um ewig verworfen

---

wandtſchaft dem Urſprunge der itzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehn.

(Man ſ. Sonnerat's Reiſe, Buch 2, Kap. 2. B.)

ſen zu werden? welches doch ärger iſt als gar nicht ſein.

Zwar, ſoweit wir es einſehn, ſoweit wir uns ſelbſt erforſchen können, hat das dualiſtiſche Syſtem (aber nur unter einem höchſtguten Urweſen), in praktiſcher Abſicht, für jeden Menſchen wie er ſich ſelbſt zu richten hat (obgleich nicht wie er Andre zu richten befugt iſt), einen überwiegenden Grund in ſich: denn, ſo viel er ſich kennt, läßt ihm die Vernunſt keine andre Ausſicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus ſeinem bisher geführten Lebenswandel ſein eignes Gewiſſen am Ende des Lebens eröfnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an ſich ſelbſt (objektiv) gültigen theoretiſchen Satz daraus zu machen, dazu iſt es, als bloßes Vernunfturtheil, bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Menſch kennt ſich ſelbſt, wer kennt Andre ſo durch und durch, um zu entſcheiden:

den: ob, wenn er von den Urſachen ſeines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienſt des Glücks nennt, als ſein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke ſeiner obern Kräfte (des Verſtandes und der Vernunft um ſeine Triebe zu zähmen), überdem auch noch die Gelegenheit wo ihm der Zufall glücklicherweiſe viele Verſuchungen erſparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von ſeinem wirklichen Charakter abſonderte (wie er das denn, um dieſen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glücksgeſchenk, ſeinem eignen Verdienſt nicht zuſchreiben kann); wer will dann entſcheiden, ſage ich, ob vor dem allſehenden Auge eines Weltrichters ein Menſch, ſeinem innern moraliſchen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem Andern habe, und es ſo vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel ſein dürfte, bei dieſer oberflächlichen Selbſterkenntniß, zu ſeinem Vortheil über den moraliſchen Werth (und das verdiente Schickſal) ſeiner ſelbſt ſo wohl als Anderer irgend ein Urtheil zu ſprechen. — Mithin ſcheint das Syſtem des Unitariers ſowohl als des Dualiſten, beides als Dogma betrachtet, das ſpekulative Vermögen der menſchlichen Vernunft gänzlich zu überſteigen, und alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen ſchlechterdings nur auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs einzuſchränken. Denn wir ſehen doch nichts vor uns, das uns von unſerm Schickſal in einer künftigen Welt itzt ſchon belehren könnte, als das Urtheil unſers eignen Gewiſſens, d. i. was unſer gegenwärtiger moraliſcher Zuſtand, ſoweit wir ihn kennen, uns darüber vernünftigerweiſe urtheilen läßt: daß nehmlich, welche Prinzipien unſers Lebenswandels wir bis zu deſſen Ende in uns herrſchend gefunden haben (ſie ſeien die des Guten oder des Böſen), auch nach dem Tode fortfahren werden es zu ſein; ohne daß wir eine Abänderung derſelben in jener Zukunft anzunehmen den mindeſten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienſt oder dieſer Schuld angemeſſenen Folgen, unter der Herrſchaft des guten oder böſen Prinzips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rückſicht es folglich weiſe iſt, ſo zu handeln, als ob ein andres Leben, und der moraliſche Zuſtand mit dem wir das gegenwärtige endigen, ſamt ſeinen Folgen, beim Eintritt in daſſelbe unabänderlich ſei. In praktiſcher Abſicht wird alſo das anzunehmende Syſtem das Dualiſtiſche ſein müſſen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretiſcher und bloß ſpekulativer, den Vorzug verdiene: zumal da das

Unitariſche zu ſehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen ſcheint.

Warum erwarten aber die Menſchen überhaupt ein Ende der Welt? und, wenn dieſes ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den größten Theil des menſchlichen Geſchlechts)? ... Der Grund des erſtern ſcheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen ſagt, daß die Dauer der Welt nur ſofern einen Werth hat, als die vernünftigen Weſen in ihr dem Endzweck ihres Daſeins gemäß ſind, wenn dieſer aber nicht erreicht werden ſollte, die Schöpfung ſelbſt ihnen zwecklos zu ſein ſcheint: wie ein Schauſpiel das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Abſicht zu erkennen giebt. Das letztere gründet ſich auf der Meinung von der verderbten Beſchaffenheit des menſchlichen Geſchlechts *), die bis zur Hofnungsloſigkeit groß ſei; welchem ein Ende und zwar ein ſchreck-

---

*) Zu allen Zeiten haben ſich dünkende Weiſe (oder Philoſophen), ohne die Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur einiger Aufmerkſamkeit zu würdigen, ſich in widrigen, zum Theil ekelhaften, Gleichniſſen erſchöpft, um unſre Erdenwelt, den Aufenthalt für Menſchen, recht verächtlich vorzuſtellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karavanſerai), wie jener Derwiſch ſie anſieht: wo jeder auf ſeiner Lebensreiſe Einkehrende gefaßt ſein muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die Brahmaniſchen, Tibetaniſchen und andre Weiſen des Orients, (auch ſogar Plato) zugethan ſind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verſtoßner, Geiſter, itzt menſchlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für ſich ſeine eignen Abſichten vernichtet, ſondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid

ſchreckliches Ende zu machen, die einzige der höchſten Weisheit und Gerechtigkeit

(dem

---

leid zufügt, und obenein die Geſchicklichkeit und Macht das thun zu können für die größte Ehre hält. Endlich 4) Als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall iſt auf gewiſſe Art originell, und einem Perſiſchen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des erſten Menſchenpaars, in den Himmel verſetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich verſehen, anzutreffen waren, deren Ueberſchuß, nach ihrem Genuß, ſich durch unmerkliche Ausdünſtung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende aber ſolche Frucht trug, die ſich nicht ausſchwitzen ließ. Da unſre erſten Eltern ſich nun gelüſten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu koſten; ſo war, damit ſie den Himmel nicht beſchmutzten, kein andrer Rath, als daß einer der Engel ihnen die

Erde

(dem größten Theil der Menſchen nach) anſtändige Maaßregel ſei. — Daher ſind auch die Vorzeichen des jüngſten Tages (denn wo läßt es eine durch große Erwartungen erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der ſchrecklichen Art. Einige ſehen ſie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verluſt von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden ſich entzündenden blutigen Kriegen, u. ſ. w.: mit einem Worte, an dem moraliſchen Ver-

Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „Das iſt der Abtritt für das „ganze Univerſum," ſie ſodann dahin führte um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlaſſung derſelben zum Himmel zurückflog. Davon ſei nun das menſchliche Geſchlecht auf Erden entſprungen.

Verfall und der ſchnellen Zunahme aller Laſter, ſammt den ſie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie ſie wähnen, die vorige Zeit nie ſah. Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberſchwemmungen, oder Komeden und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Urſache, die Menſchen die Laſt ihrer Exiſtenz, ob ſie gleich ſelbſt die Urſache derſelben ſind. Der Grund davon ſcheint mir hierin zu liegen. — **Natürlicherweiſe eilt, in den Fortſchritten des menſchlichen Geſchlechts, die Kultur der Talente, der Geſchicklichkeit und des Geſchmacks (mit ihrer Folge der Ueppigkeit), der Entwickelung der Moralität vor; und dieſer Zuſtand iſt ge**rade der läſtigſte und gefährlichſte für Sittlichkeit ſo **wohl als** phyſiſches **Wohl: weil** die Bedürfniſſe viel ſtärker anwachſen, **als die Mittel** ſie zu befriedigen. **Aber die** ſittliche Anlage der Menſchheit, die (wie Horazens poena, pede claudo) ihr immer nachhinkt, wird ſie, die in ihrem eilfertigen Lauf ſich ſelbſt verfängt und oft ſtolpert, (wie man unter einem weiſen Weltregierer wohl hoffen darf) dereinſt überholen; und ſo ſollte man, ſelbſt nach den Erfahrungsbeweiſen des Vorzugs der Sittlichkeit in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, daß der jüngſte Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieſer heroiſche Glauben an die Tugend ſcheint doch, ſubjektiv, keinen ſo allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrekken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

* * *

Anmerkung. Da wir es hier bloß mit Ideen zu thun haben (oder damit ſpielen) die die Vernunft ſich ſelbſt ſchafft, wovon die Gegenſtände (wenn ſie deren haben) ganz über unſern Geſichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das ſpekulative Erkenntniß überſchwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten ſind, ſondern in praktiſcher Abſicht uns von der geſetzgebenden Vernunft ſelbſt an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenſtände, was ſie an ſich und ihrer Natur nach ſind nachzugrübeln, ſondern wie wir ſie zum Behuf der moraliſchen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten, Grundſätze zu denken haben (wodurch ſie, die ſonſt gänzlich leer wären, objektive praktiſche Realität bekommen); — ſo haben wir ein *freies* Feld vor uns, dieſes Produkt unſerer eignen Vernunft: den allgemeinen

meinen Begrif von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniß das er zu unſerm Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm ſtehenden zu klaſſifiziren.

Dieſem nach wird das Ganze 1) in das *natürliche**) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moraliſcher Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir alſo (in praktiſcher Abſicht) *wohl verſtehen* können, 2) in das *myſtiſche* (übernatürliche) Ende derſelben, in der Ordnung der wirkenden Urſachen, von welchen wir *nichts verſtehen*,

---

*) *Natürlich* (formaliter) heißt, was nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei, mithin auch der moraliſchen, (alſo nicht immer bloß der phyſiſchen) nothwendig folgt. Ihm iſt das *Nichtnatürliche*, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche ſein kann, entgegengeſetzt. Das Nothwendige aus *Natururſachen* würde auch als materialiter-natürlich (phyſiſch-nothwendig) vorgeſtellt werden.

hen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns ſelbſt, dadurch daß wir den Endzweck mißverſtehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgeſtellt werden: wovon die erſte ſo eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

* * *

In der Apokalypſe (X, 5, 6) „hebt ein Engel ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erſchaffen hat u. ſ. w.: daß hinfort keine Zeit mehr ſein ſoll.“

Wenn man nicht annimmt, daß dieſer Engel „mit ſeiner Stimme von ſieben Donnern“ (V. 3.) habe Unſinn ſchreien wollen, ſo muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung ſein ſoll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, ſo wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieſer Statt finden kann, und, ohne ihre Vorausſetzung, gar nicht denkbar iſt.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenſtände der Sinne, vorgeſtellt, wovon wir uns gar keinen Begrif machen können: weil wir uns ſelbſt unvermeidlich in Widerſprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen; welches hier dadurch geſchieht, daß der Augenblick, der das Ende der erſtern ausmacht, auch der Anfang der andern ſein ſoll, mithin dieſe mit jener in eine und dieſelbe Zeitreihe gebracht wird, welches ſich widerſpricht.

Aber wir ſagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: nicht darum weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen beſtimmbaren Begrif haben — denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derſelben, gänzlich

lich fehlt —; ſondern jener Begrif iſt, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende Statt hat, bloß ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unſerm Erkenntniß nicht um einen Fußbreit weiter kommen, ſondern nur geſagt werden will, daß der Vernunft, in (praktiſcher) Abſicht auf den Endzweck, auf dem Wege beſtändiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann: ob zwar auch, wenn ſie mit dem Prinzip des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtands der Weltweſen verſucht, ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genug thun, ſondern vielmehr in gänzliche Gedankenloſigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beſtändigen Fortſchreiten zum Endzweck, zu denken, bei welchem die Geſinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich iſt) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft dieſer Idee gemäß will alſo nichts weiter ſagen, als: wir müſſen unſre Maxime ſo nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Beſſern, unſer moraliſche Zuſtand, der Geſinnung nach, (der homo Noumenon, „deſſen Wandel im Himmel iſt“) gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Verändrung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Alsdann wird nehmlich die ganze Natur ſtarr und gleichſam verſteinert: der letzte Gedanken, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekt ſtehend und ohne

Wechſel immer dieſelben. Für ein Weſen, welches ſich ſeines Daſeins und der Größe deſſelben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein ſolches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich ſcheinen: weil Es, um ſich in einen ſolchen Zuſtand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; Denken aber ein Reflektiren enthält, welches ſelbſt nur in der Zeit geſchehen kan. — Die Bewohner der andern Welt werden daher ſo vorgeſtellt, wie ſie, nach Verſchiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer daſſelbe Lied ihr Hallelujah, oder ewig eben dieſelben Jammertöne anſtimmen (XIX, 1—6; XX, 15) wodurch der gänzliche Mangel alles Wechſels in ihrem Zuſtande angezeigt werden ſoll.

Gleichwohl iſt dieſe Idee, ſoſehr ſie auch unſre Faſſungskraft überſteigt doch mit der Vernunft in praktiſcher Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moraliſch-phyſiſchen Zuſtand des Menſchen hier im Leben auch auf dem beſten Fuß annehmen, nehmlich eines beſtändigen Fortſchreitens und Annäherns zum höchſten (ihm zum Ziel ausgeſteckten) Gut; ſo kann er doch (ſelbſt im Bewußtſein der Unveränderlichkeit ſeiner Geſinnung) mit der Ausſicht in eine ewig dauernde Veränderung ſeines Zuſtandes (des ſittlichen ſowohl als phyſiſchen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zuſtand, in welchem er itzt iſt, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweiſe gegen den beſſern, in den zu treten er in Bereitſchaft ſteht; und die Vorſtellung eines unendlichen Fortſchreitens zum Endzweck iſt doch zugleich ein Proſpekt in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob ſie zwar von dem größern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden laſſen, die er ſich nur dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Menſch in die *Myſtik* (denn die Vernunft, weil ſie ſich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktiſchen Gebrauch begnügt, ſondern gern im Transſcendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimniſſe), wo ſeine Vernunft ſich ſelbſt, und was ſie will, nicht verſteht, ſondern lieber ſchwärmt, als ſich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Gränzen dieſer eingeſchränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von Syſtem das Laokiun von dem *höchſten Gut*, das im *Nichts* beſtehen ſoll: d. i. im Bewußtſein, ſich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zuſammenfließen mit derſelben und alſo durch Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit, verſchlungen zu fühlen; von welchem Zuſtande die Vorempfindung zu haben, Sineſiſche Philoſophen ſich in dunkeln Zimmern, mit geſchloſſenen Augen, anſtrengen dieſes ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der *Pantheism* (der Tibetaner und andrer Oeſtlichen Völker); und der aus der metaphyſiſchen Sublimirung deſſelben in der Folge erzeugte Spinozism: welche beide mit dem uralten Emanazionsſyſtem aller Menſchenſeelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Reſorpzion in eben dieſelbe) nahe verſchwiſtert ſind. Alles lediglich darum, damit die Menſchen ſich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben mögten, welche denn ihr vermeintes ſeliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begrif, mit dem ihnen zugleich der Verſtand ausgeht und alles Denken ſelbſt ein Ende hat.

* * *

Das Ende aller Dinge, die durch der Menſchen Hände gehen, iſt, ſelbſt bei ihren guten Zwecken, Thorheit: das iſt, Gebrauch ſolcher Mittel zu ihren Zwecken, die dieſen gerade zuwider ſind. Weisheit, d. i. praktiſche Vernunft in der Angemeſſenheit ihrer dem Enzweck aller Dinge, dem höchſten Gut, völlig entſprechenden Maaßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht ſichtbarlich entgegen zu handeln, iſt das, was man etwa menſchliche Weisheit nennen könnte. Dieſe Sicherung aber wider Thorheit, die der Menſch nur durch Verſuche und öftere Veränderung ſeiner Plane zu erlangen hoffen darf, iſt mehr „ein Kleinod, welchem auch der beſte Menſch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;“ wovon er aber niemal ſich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln laſſen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widerſinnigen, Entwürfe zu ſchicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; ſo, daß man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!

Wenn es indeß mit dieſen Verſuchen doch endlich einmal ſo weit gediehen iſt, daß das Gemeinweſen fähig und geneigt iſt, nicht bloß den hergebrachten frommen Lehren, ſondern auch der durch ſie erleuchteten praktiſchen Vernunft (wie es zu einer Religion auch ſchlechterdings nothwendig iſt) Gehör zu geben; wenn die (auf menſchliche Art) Weiſen unter dem Volk nicht durch unter ſich genommene Abreden (als ein Klerus), ſondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größthentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweiſen, daß ihnen um Wahrheit zu thun ſei; und das Volk wohl auch im Ganzen (wenn gleich noch nicht im kleinſten Detail), durch das allgemein gefühlte nicht auf Auktorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung ſeiner moraliſchen Anlage, daran Intereſſe nimmt: ſo ſcheint nichts rathſamer zu ſein, als Jene nur machen und ihren Gang fortſetzen zu laſſen, da ſie einmal, was die Idee betrift der ſie nachgehn, auf gutem Wege ſind: was aber den Erfolg aus den zum beſten Endzweck gewählten Mitteln betrift, da dieſer, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der *Vorſehung* zu überlaſſen. Denn, man mag ſo *ſchwergläubig* ſein wie man will, ſo muß man doch, wo es ſchlechterdings unmöglich iſt, den Erfolg aus gewiſſen nach aller menſchlichen Weisheit (die, wenn ſie ihren Namen verdienen ſoll, lediglich auf das Moraliſche gehen muß) genommenen Mitteln mit Gewißheit voraus zu ſehn, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktiſche Art glauben, wenn man ſeinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: Schon oft iſt geſagt worden; der gegenwärtige Plan iſt der beſte; bei ihm muß es von nun an auf immer bleiben; das iſt itzt ein Zuſtand für die Ewigkeit. „Wer (nach dieſem Begriffe) gut iſt, der iſt immerhin gut, und

„wer (ihm zuwider) böſe iſt, iſt immerhin „böſe“ (Apokal. XXII, 11): gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge, ſchon itzt eingetreten ſein könne; — und gleichwohl ſind ſeitdem immer neue Plane, unter welchen der neueſte oft nur die Wiederherſtellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir ſo ſehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Verſuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freilich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen mögte: die Sachen ſo zu laſſen, wie ſie zuletzt ſtanden, und beinahe ein Menſchenalter hindurch ſich als erträglich gut in ihren Folgen bewieſen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiſte ſein mögte; ſo ſei es mir erlaubt, nicht ſowohl, was ſie zu thun, ſondern wogegen zu verſtoßen ſie ſich ja in Acht zu nehmen hätten, weil ſie ſonſt ihrer eignen Abſicht (wenn ſie auch die beſte wäre) zuwider handeln würden, beſcheidentlich anzumerken.

Das Chriſtenthum hat, außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit ſeiner Geſetze unwiderſtehlich einflößt, noch etwas Liebenswürdiges in ſich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Perſon die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, ſondern der Sache ſelbſt; nehmlich der ſittlichen Verfaſſung, die Er ſtiftete; denn jene läßt ſich nur aus dieſer folgern.) Die Achtung iſt ohne Zweifel das Erſte, weil ohne ſie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorſtellung ſondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem ſubjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn vorausſetzen darf, am erſten zu erwarten iſt, was der Menſch thun werde, nicht bloß nach dem objektiven, was er thun ſoll; ſo iſt doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter ſeine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsſtück der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durchs Geſetz vorſchreibt, genöthigt werden zu müſſen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er ſo kärglich, auch wohl mit ſophiſtiſchen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf dieſe, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht ſehr viel zu rechnen ſein mögte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Chriſtenthum noch irgend eine Auktorität (wäre es auch die Göttliche) hinzuthut, die Abſicht derſelben mag auch noch ſo wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch ſo gut ſein; ſo iſt doch die Liebenswürdigkeit deſſelben verſchwunden: denn es iſt ein Widerſpruch, Jemanden

den zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, ſondern es auch gern thun ſolle.

Das Chriſtenthum hat zur Abſicht: Liebe, zu dem Geſchäft der Beobachtung ſeiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt ſie auch hervor; weil der Stifter deſſelben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der ſeinen Gehorſamfordernden Willen, ſondern in der eines Menſchenfreundes redet, der ſeinen Mitmenſchen ihren eignen wohlverſtandnen Willen, d. i. wornach ſie von ſelbſt freiwillig handeln würden, wenn ſie ſich ſelbſt gehörig prüften, ans Herz legt.

Es iſt alſo die liberale Denkungsart — gleichweit entfernt vom Sklavenſinn, und von Bandenloſigkeit — wovon das Chriſtenthum für ſeine Lehre Effekt erwartet, durch die es die Herzen der Menſchen für ſich zu gewinnen vermag, deren Verſtand ſchon durch die Vorſtellung des Geſetzes ihrer Pflicht erleuchtet iſt. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks iſt das, was ihnen die Geſetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich alſo der Lehrer deſſelben auch Strafen ankündigt, ſo iſt das doch nicht ſo zu verſtehen, wenigſtens iſt es der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Chriſtenthums nicht angemeſſen es ſo zu erklären, als ſollten dieſe die Triebfedern werden, ſeinen Geboten Folge zu leiſten: denn ſofern würde es aufhören liebenswürdig zu ſein. Sondern, man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Geſetzgebers entſpringende, Warnung, ſich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Geſetzes entſpringen müßte (denn lex eſt res ſurda et inexorabilis. *Livius*) auslegen; weil nicht das Chriſtenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, ſondern das Geſetz hier droht: welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, ſelbſt nicht der Willkür des Schöpfers, die Folge derſelben ſo oder anders zu entſcheiden, überlaſſen iſt.

Wenn das Chriſtenthum Belohnungen verheißt (z. B. „Seid fröhlich und „getroſt, es wird Euch im Himmel alles „wohl vergolten werden“); ſo muß das nach der liberalen Denkungsart nicht ſo ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menſchen zum guten Lebenswandel gleichſam zu dingen: denn da würde das Chriſtenthum wiederum für ſich ſelbſt nicht liebenswürdig ſein. Nur ein Anſinnen ſolcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entſpringen, kann gegen den, welcher das Anſinnen thut, dem Menſchen Achtung einflößen; ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Alſo muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als ſollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefeſſelt wird, richtet ſich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, ſondern bloß nach der Gütigkeit des Willens deſſen, der geneigt iſt es zu ertheilen: ſollte er auch etwa nicht dazu vermögend ſein, oder durch andre Bewegründe, welche die Rückſicht auf das allgemeine Weltbeſte mit ſich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Das iſt die moraliſche Liebenswürdigkeit, welche das Chriſtenthum bei ſich führt, die durch manchen äuſſerlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechſel der Meinungen, immer noch durchgeſchimmert, und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es ſonſt hätte treffen müſſen; und welche (was merkwürdig iſt) zur Zeit der gröſten Aufklärung, die je unter Menſchen war, ſich immer in einem nur deſto hellern Lichte zeigt.

Sollte es mit dem Chriſtenthum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu ſein (welches ſich wohl zutragen könnte, wenn es, ſtatt ſeines ſanften Geiſtes, mit gebieteriſcher Auktorität bewafnet würde): ſo müßte, weil in moraliſchen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalizion entgegengeſetzter Prinzipien) Statt findet, eine Abneigung und Widerſetzlichkeit gegen daſſelbe die herrſchende Denkart der Menſchen werden; und der Antichriſt, der ohnehin für den Vorläufer des jüngſten Tages gehalten wird, würde ſein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen: alsdann aber, weil das Chriſtenthum allgemeine Weltreligion zu ſein zwar beſtimmt, aber es zu werden von dem Schickſal nicht begünſtigt ſein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten.

Neue

kleine Schriften

von

J. Kant,

Profeſſor in Königsberg.

Aus der Berliner Monathſchrift abgedruckt.

1795.

/2

I.

Das Ende aller Dinge.

Es iſt ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruk, einen ſterbenden Menſchen ſprechen zu laßen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieſer Ausdruk würde in der That nichts ſagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verſtanden werden ſollte; denn da käme ja der Menſch nie aus der Zeit heraus, ſondern ginge nur immer aus einer in die andre fort. Alſo muß damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menſchen, dieſe Dauer aber (ſein Daſein als Größe betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon) gemeint ſein, von der wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begrif machen können. — Dieſer Gedanken hat etwas Grauſendes in ſich: weil er gleichſam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin verſinkt, keine Wiederkehr möglich iſt („Ihn aber hält am ernſten „Orte, Der nichts zurücke läßt, Die Ewigkeit mit ſtar-

„len Armen feſt.“ Haller); und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, ſein zurükgeſchrektes Auge immer wiederum darauf zu wenden (nequeunt expleri corda tuendo. Virgil). Er iſt furchtbar-erhaben: zum Theil wegen ſeiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beim hellen Licht zu wirken pflegt. Endlich muß er doch auch mit der allgemeinen Menſchenvernunft auf wunderſame Weiſe verwebt ſein: weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit (dieſe Idee mag, theoretiſch, als Erkenntniß-Erweiterung, betrachtet, objektive Realität haben oder nicht), ſo wie ihn ſich die Vernunft in moraliſcher Rükſicht ſelbſt macht, verfolgen; ſtoßen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitweſen und als Gegenſtände möglicher Erfahrung: welches Ende aber in der moraliſchen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieſer als überſinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen ſtehender, Weſen iſt, die alſo und deren Zuſtand keiner andern als moraliſcher Beſtimmung ihrer Beſchaffenheit fähig ſein wird.

Tage ſind gleichſam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem was er enthält, das Erzeugniß des vorigen iſt. Wie nun das letzte Kind ſeiner Eltern jüngſtes Kind genannt wird; ſo hat unſre Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunkt, der alle Zeit beſchließt) den jüngſten Tag zu nennen. Der jüngſte Tag gehört alſo annoch zur Zeit; denn es geſchieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geſchieht, weil das Zeitfortſetzung ſein würde, Gehöriges): nehmlich Ablegung der Rechnung der Menſchen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er iſt ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters iſt alſo das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (ſeligen oder unſeligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallne Loos ſo bleibt, wie es in dem Augenblik des Ausſpruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Alſo enthält der jüngſte Tag auch das jüngſte Gericht zugleich in ſich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt ſo wie ſie in ihren itzigen Geſtalt erſcheint, nehmlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einſturz dieſes Himmels ſelbſt (oder das Entweichen deſſelben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden ſollten: ſo würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngſte Tag ſein; ſondern es würden noch verſchiedne andre auf ihn folgen. Allein, da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den phyſiſchen, ſondern über den moraliſchen, Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlaßt wird; der letztere auch allein auf das überſinnliche, (welches nur am Moraliſchen verſtändlich iſt), dergleichen die Idee der Ewigkeit iſt, bezogen werden kann: ſo muß die Vorſtellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngſten Tage kommen ſollen, nur als eine Verſinnlichung des letztern ſammt ſeinen moraliſchen, uns übrigens nicht theoretiſch begreiflichen, Folgen angeſehen werden.

Es iſt aber anzumerken, daß es von den älteſten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende, Syſteme gegeben hat: eines das der **Unitarier** derſelben, welche allen Menſchen (durch mehr oder weniger lange Büßungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andre das der **Dualiſten** *), welche einigen Auserwählten die Seligkeit,

---

*) Ein ſolches Syſtem war in der Altperſiſchen Religion (des Zoraſter) auf der Vorausſetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urweſen, dem Guten Prinzip, **Ormuzd**, und dem Böſen, **Arihman**, gegründet. — Sonderbar iſt es: daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitz der Deutſchen Sprache, entfernten Länder, in der Benennung dieſer beiden Urweſen, deutſch iſt. Ich erinnere mich bei Sonnerat geleſen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Prinzip **Godeman** (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen ſcheint) genannt werde; und, da das Wort Arihman mit dem arge Mann ſehr

keit, allen übrigen aber die ewige Verdammniß zuſprechen. Denn ein Syſtem, wornach Alle **verdammt** zu ſein beſtimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil ſonſt kein rechtfertigender Grund da wäre, warum ſie überhaupt wären erſchaffen worden; die **Vernichtung** Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignem Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiß den Mängeln deßelben abzuhelfen, als es zu zerſtören. — Den Dualiſten ſteht indeß immer eben dieſelbe Schwierigkeit, welche hinderte ſich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geſchaffen, wenn er nur daſein ſollte um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger iſt als gar nicht ſein.

Zwar, ſo weit wir es einſehn, ſo weit wir uns ſelbſt erforſchen können, hat das dualiſtiſche Syſtem (aber nur unter einem höchſtguten Urweſen), in **praktiſcher** Abſicht, für jeden Menſchen wie er ſich ſelbſt zu richten hat (obgleich nicht wie er Andre zu richten befugt iſt), einen überwiegenden Grund in ſich: denn, ſo viel er ſich kennt,

---

ſehr gleich lautet, daß jetzige Perſiſche und eine Menge urſprünglich deutſcher Wörter enthält: ſo mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforſcher ſein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtſchaft dem Urſprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehn. (Man ſ. Sonnerat's Reiſe, Buch 2, Kap. 2, B.)

kennt, läßt ihm die Vernunft keine andre Ausſicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus ſeinem bisher geführten Lebenswandel ſein eignes Gewißen am Ende des Lebens eröfnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an ſich ſelbſt (objektiv) gültigen theoretiſchen Saz daraus zu machen, dazu iſt es, als bloßes Vernunfturtheil, bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Menſch kennt ſich ſelbſt, wer kennt Andre ſo durch und durch, um zu entſcheiden: ob, wenn er von den Urſachen ſeines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels Alles, was man Verdienſt des Glüks nennt, als ſein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche größere Stärke ſeiner obern Kräfte (des Verſtandes und der Vernunft um ſeine Triebe zu zähmen), überdem auch noch die Gelegenheit wo ihm der Zufall glüklicher weiſe viele Verſuchungen erſparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von ſeinem wirklichen Charakter abſonderte (wie er das denn, um dieſen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muß, weil er es, als Glüksgeſchenk, ſeinem eignen Verdienſt nicht zuſchreiben kann); wer will dann entſcheiden, ſage ich, ob vor dem allſehenden Auge eines Weltrichters ein Menſch, ſeinem innern moraliſchen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem Andern habe, und es ſo vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel ſein dürfte, bei dieſer oberflächlichen Selbſterkenntniß, zu ſeinem Vortheil über den moraliſchen Werth (und das verdiente Schikſal) ſeiner ſelbſt ſo wohl als Anderer irgend ein Urtheil zu ſprechen. — Mithin ſcheint das Syſtem des Unitariers ſowohl als des Dualiſten, beides als Dogma betrachtet, das ſpekulative Vermögen der menſchlichen Vernunft gänzlich zu überſteigen, und Alles uns dahin zurükzuführen, jene Vernunftideen ſchlechterdings nur auf die Bedingungen des praktiſchen Gebrauchs einzuſchränken. Denn wir ſehen doch nichts vor uns, das uns von unſerm Schikſal in einer künftigen Welt jezt ſchon belehren könnte, als das Urtheil unſers eignen Gewißens, d. i. was unſer gegenwärtiger moraliſcher Zuſtand, ſo weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger weiſe urtheilen läßt: daß nehmlich, welche Prinzipien unſers Lebenswandels wir bis zu deßen Ende in uns herrſchend gefunden haben (ſie ſeien die des Guten oder des Böſen), auch nach dem Tode fortfahren werden es zu ſein; ohne daß wir eine Abänderung derſelben in jener Zukunft anzunehmen den mindeſten Grund haben. Mithin müßten wir uns auch der jenem Verdienſt oder dieſer Schuld angemeßenen Folgen, unter der Herrſchaft des guten oder des böſen Prinzips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rükſicht es folglich weiſe iſt, ſo zu handeln, als ob ein andres Leben, und der moraliſche Zuſtand mit dem wir das gegenwärtige endigen, ſamt ſeinen Folgen, beim Eintritt in daſſelbe unabänderlich ſei. In praktiſcher Abſicht wird alſo das zunehmende Syſtem das Dualiſtiſche ſein müßen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretiſcher und bloß ſpekulativer, den Vorzug verdiene: zumal da das Unitariſche zu ſehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen ſcheint.

Warum erwarten aber die Menſchen überhaupt ein **Ende** der Welt? und, wenn dieſes ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrekken (für den größten Theil des menſchlichen Geſchlechts)? . . . Der Grund des erſtern ſcheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen ſagt, daß die Dauer der Welt nur ſofern einen Werth hat, als die vernünftigen Weſen in ihr dem Endzwek ihres Daſeins gemäß ſind, wenn dieſer aber nicht erreicht werden ſollte, die Schöpfung ſelbſt ihnen zweklos zu ſein ſcheint: wie ein Schauſpiel das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Abſicht zu erkennen giebt. Das leztere gründet ſich auf der Meinung von der verderbten Beſchaffenheit des menſchlichen Geſchlechts *), die bis zur Hofnungsloſigkeit groß ſei;

---

*) Zu allen Zeiten haben ſich dünkende Weiſe (oder Philoſophen), ohne die Anlage zum Guten in der menſchlichen Natur einiger Aufmerkſamkeit zu würdigen, ſich in widrigen, zum Theil ekelhaften, Gleichnißen erſchöpft, um unſere Erdenwelt, den Aufent-

welchem ein Ende und zwar ein ſchrekliches Ende zu machen, die einzige der höchſten Weisheit und Gerechtigkeit (dem größten Theil der Menſchen nach) anſtändige Maaßregel ſey. — Daher ſind auch die Vorzeichen

---

Aufenthalt für Menſchen, recht verächtlich vorzuſtellen. 1) Als ein **Wirthshaus** (Karavanſerai), wie jener Derwiſch ſie anſieht: wo jeder auf ſeiner Lebensreiſe Einkehrende gefaßt ſein muß, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein **Zuchthaus**; welcher Meinung die Brahmaniſchen, Tibetaniſchen und andre Weiſen des Orients, (auch ſogar Plato) zugethan ſind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verſtoßner, Geiſter, jetzt Menſchlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein **Tollhaus**: wo nicht allein Jeder für ſich ſeine eignen Abſichten vernichtet, ſondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geſchiklichkeit und Macht das thun zu können für die größte Ehre hält. Endlich 4) als ein **Kloak**, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt werden. Der letztere Einfall iſt auf gewiſſe Art originell, und einem Perſiſchen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des erſten Menſchenpaars, in den Himmel verſetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich verſehen, anzutreffen waren, deren Ueberfluß, nach ihrem Genuß, ſich durch unmerkliche Ausdünſtung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende aber ſolche Frucht trug, die ſich nicht ausſchwitzen ließ. Da unſre erſten Eltern ſich nun gelüſten ließen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu koſten; ſo war, damit ſie den Himmel nicht beſchmutzten, kein andrer Rath, als daß einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, des jüngſten Tages (denn wo läßt es eine durch große Erwartungen erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der ſchreklichen Art. Einige ſehen ſie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verluſt von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden ſich entzündenden blutigen Kriegen, u. ſ. w. mit einem Worte, an dem moraliſchen Verfall und der ſchnellen Zunahme aller Laſter, ſammt den ſie begleitenden übeln, dergleichen, wie ſie wähnen, die vorige Zeit nie ſah. Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberſchwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Urſache, die Menſchen die Laſt ihrer Exiſtenz, ob ſie gleich ſelbſt die Urſache derſelben ſind. Der Grund davon ſcheint mir hierin zu liegen. — Natürlicherweiſe eilt, in den Fortſchritten des menſchlichen Geſchlechts, die Kultur der Talente, der Geſchiklichkeit und des Geſchmaks (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit), der Entwiklung der Moralität vor; und

---

zeigte, mit den Worten: „Das iſt der Abtritt für „das ganze Univerſum," ſie ſodann dahinführte um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlaſſung derſelben zum Himmel zurükflog. Davon ſei nun das menſchliche Geſchlecht auf Erden entſprungen.

und dieſer Zuſtand iſt gerade der läſtigſte und gefährlichſte für Sittlichkeit ſo wohl als phyſiſches Wohl: weil die Bedürfniße viel ſtärker anwachſen, als die Mittel ſie zu befriedigen. Aber die ſittliche Anlage der Menſchheit, die (wie **Horazens** poena, pede claudo) ihr immer nachhinkt, wird ſie, die in ihrem eilfertigen Lauf ſich ſelbſt verfängt und oft ſtolpert, (wie man unter einem weiſen Weltregierer wohl hoffen darf) dereinſt überholen; und ſo ſollte man, ſelbſt nach den Erfahrungsbeweiſen des Vorzugs der Sittlichkeit in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hofnung nähren können, daß der jüngſte Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieſer heroiſche Glauben an die Tugend ſcheint doch, ſubjektiv, keinen ſo allgemeinkräftigen Einfluß auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird

* * *

Anmerkung. Da wir es hier bloß mit Ideen zu thun haben (oder damit ſpielen) die die Vernunft ſich ſelbſt ſchaft, wovon die Gegenſtände (wenn ſie deren haben) ganz über unſern Geſichtskreis hinausliegen, die indeß, obzwar für das ſpekulative Erkenntniß überſchwengſchwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten ſind, ſondern in praktiſcher Abſicht uns von der geſetzgebenden Vernunft ſelbſt an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenſtände, was ſie an ſich und ihrer Natur nach ſind, nachzugrübeln, ſondern wie wir ſie zum Behuf der moraliſchen, auf den Endzwek aller Dinge gerichteten, Grundſätze zu denken haben (wodurch ſie, die ſonſt gänzlich leer wären, objektive praktiſche Realität bekommen); — ſo haben wir ein freies Feld vor uns, dieſes Produkt unſrer eignen Vernunft: den allgemeinen Begrif von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniß das er zu unſerm Erkenntnißvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm ſtehenden zu klaßifiziren.

Dieſem nach wird das Ganze 1) in das natürliche[*]) Ende aller Dinge, nach der Ordnung moraliſcher Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir alſo (in praktiſcher Abſicht) wohl verſtehen können, 2) in das myſtiſche

---

[*]) Natürlich (formaliter) heißt, was nach Geſetzen einer gewiſſen Ordnung, welche es auch ſei, mithin auch der moraliſchen, (alſo nicht immer bloß der phyſiſchen) nothwendig folgt. Ihm iſt das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche ſein kann, entgegengeſetzt. Das Nothwendige aus Natururſachen würde auch als materialiter-natürlich (phyſiſch-nothwendig) vorgeſtellt werden.

(übernatürliche) Ende derſelben, in der Ordnung der wirkenden Urſachen, von welchen wir nichts verſtehen. 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns ſelbſt, dadurch daß wir den Endzwek mißverſtehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgeſtellt werden: wovon die erſte ſo eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

* * *

In der Apokalypſe (X, 5, 6) „hebt ein Engel ſeine Hand auf gen Himmel, und ſchwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erſchaffen hat u. ſ. w.: daß hinfort keine Zeit mehr ſein ſoll.“

Wenn man nicht annimmt, daß dieſer Engel „mit ſeiner Stimme von ſieben Donnern“ (V. 3) habe Unſinn ſchreien wollen, ſo muß er damit gemeint haben, daß hinfort keine Veränderung ſein ſoll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, ſo wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieſer Statt finden kann, und, ohne ihre Vorausſetzung, gar nicht denkbar iſt.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenſtände der Sinne, vorgeſtellt, wovon wir uns gar keinen Begrif machen können: weil wir uns ſelbſt unvermeidlich

lich in Wiederſprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen; welches hier dadurch geſchieht, daß der Augenblik, der das Ende der erſtern ausmacht, auch der Anfang der andern ſein ſoll, mithin dieſe mit jener in eine und dieſelbe Zeitreihe gebracht wird, welches ſich widerſpricht.

Aber wir ſagen auch, daß wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken: nicht darum weil wir etwa von ihrer Größe irgend einen beſtimmbaren Begrif haben — denn das iſt unmöglich, da ihr die Zeit, als Maaß derſelben, gänzlich fehlt: — ſondern jener Begrif iſt, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende Statt hat, bloß ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unſerm Erkenntniß nicht um einen Fußbreit weiter kommen, ſondern nur geſagt werden will, daß der Vernunft, in (praktiſcher) Abſicht auf den Endzwek, auf dem Wege beſtändiger Verändrungen nie Genüge gethan werden kann: ob zwar auch, wenn ſie es mit dem Prinzip des Stillſtandes und der Unveränderlichkeit des Zuſtands der Weltweſen verſucht, ſie ſich eben ſo wenig in Anſehung ihres theoretiſchen Gebrauchs genug thun, ſondern vielmehr in gänzliche Gedankenloſigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als ſich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Verändrung, im beſtändigen Fortſchreiten zum Endzwek, zu denken, bei welchem die Geſinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, ſondern etwas Ueberſinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich iſt) bleibt und beharrlich dieſelbe iſt. Die Regel des praktiſchen Gebrauchs der Vernunft dieſer Idee gemäß will alſo nichts weiter ſagen, als: wir müßen unſre Maxime ſo nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Verändrungen vom Guten zum Beßern, unſer moraliſche Zuſtand, der Geſinnung nach, (der homo noumenon, „deßen Wandel im Himmel iſt") gar keinem Zeitwechſel unterworfen wäre.

Daß aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Verändrung (und mit ihr die Zeit ſelbſt) aufhört, iſt eine die Einbildungskraft empörende Vorſtellung. Alsdann wird nehmlich die ganze Natur ſtarr und gleichſam verſteinert: der lezte Gedanken, das lezte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekt ſtehend und ohne Wechſel immer dieſelben. Für ein Weſen, welches ſich ſeines Daſeins und der Größe deßelben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein ſolches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich ſcheinen: weil es, um ſich in einen ſolchen Zuſtand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß; Denken aber ein Reflektiren enthält, welches ſelbſt nur in der Zeit geſchehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher ſo vorſtellt, wie ſie, nach Verſchiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer daſſelbe Lied ihr Hallelujah, oder ewig eben dieſelben Jammertöne anſtimmen (XIX, 1 — 6; XX, 15): wodurch der gänzliche Mangel alles Wechſels in ihrem Zuſtande angezeigt werden ſoll.

Gleichwohl iſt dieſe Idee, ſo ſehr ſie auch unſre Faſſungskraft überſteigt, doch mit der Vernunft in praktiſcher Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moraliſch-phyſiſchen Zuſtand des Menſchen hier im Leben auch auf dem beſten Fuß annehmen, nehmlich eines beſtändigen Fortſchreitens und Annäherns zum höchſten (ihm zum Ziel ausgeſteckten) Gut; ſo kann er doch (ſelbſt im Bewußtſeyn der Unveränderlichkeit ſeiner Geſinnung) mit der Ausſicht in eine ewig dauernde Veränderung ſeines Zuſtandes (des ſittlichen ſowohl als phyſiſchen) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zuſtand, in welchem er jetzt iſt, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweiſe gegen den beßern, in den zu treten er in Bereitſchaft ſteht; und die Vorſtellung eines unendlichen Fortſchreitens zum Endzwek iſt doch zugleich ein Proſpekt in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob ſie zwar von dem größern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht Statt finden laßen, die er ſich nur dadurch, daß der Endzwek endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Menſch in die Myſtik (denn die Vernunft, weil ſie ſich nicht leicht mit ihrem immanenten d. i. praktiſchen Gebrauch begnügt, ſondern gern im Tranſcendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimniße), wo ſeine Vernunft ſich ſelbſt, und was ſie will, nicht verſteht, ſondern lieber ſchwärmt, als ſich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Gränzen dieſer eingeſchränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von Syſtem des **Laokiun** von dem **höchſten Gut**, das im **Nichts** beſtehen ſoll: d. i. im Bewußtſein, ſich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zuſammenfließen mit derſelben und alſo durch Vernichtung ſeiner Perſönlichkeit, verſchlungen zu **fühlen**; von welchem Zuſtande die Vorempfindung zu haben, Sineſiſche Philoſophen ſich in dunkeln Zimmern, mit geſchloſſenen Augen, anſtrengen dieſes ihr **Nichts** zu denken und zu empfinden. Daher der **Pantheism** (der Tibetaner und andrer Oeſtlichen Völker); und der aus der metaphyſiſchen Sublimirung deſſelben in der Folge erzeugte **Spinozism**: welche beide mit dem uralten **Emanazionsſyſtem** aller Menſchenſeelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Reſorpzion in eben dieſelbe) nahe verſchwiſtert ſind. Alles lediglich darum, damit die Menſchen ſich endlich doch einer **ewigen Ruhe** zu erfreuen haben mögten, welche denn ihr vermeintes ſeliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begrif, mit dem ihnen zugleich der Verſtand ausgeht und alles Denken ſelbſt ein Ende hat.

* * *

Das Ende aller Dinge, die durch der Menſchen Hände gehen, iſt, ſelbſt bei ihren guten Zwecken, Thorheit: das iſt, Gebrauch ſolcher Mittel zu ihren Zwecken, die dieſen gerade zuwider ſind. **Weisheit**, d. i. praktiſche Vernunft in der Angemeſſenheit ihrer dem Endzwek aller Dinge, dem höchſten Gut, völlig entſprechenden Maaßregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht ſichtbarlich entgegen zu handeln, iſt das, was man etwa menſchliche Weisheit nennen könnte. Dieſe Sicherung aber wider Thorheit, die der Menſch nur durch Verſuche und öftre Veränderung ſeiner Plane zu erlangen hoffen darf, iſt mehr „ein Kleinod, welchem auch „der beſte Menſch nur nachjagen kann, ob er es etwa „ergreifen möchte;" wovon er aber niemals ſich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln laßen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widerſinnigen, Entwürfe zu ſchiklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; ſo, daß man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!

Wenn es indeß mit dieſen Verſuchen doch endlich einmal ſo weit gediehen iſt, daß das Gemeinweſen fähig und geneigt iſt, nicht bloß den hergebrachten frommen Lehren, ſondern auch der durch ſie erleuchteten praktiſchen Vernunft (wie es zu einer Religion auch ſchlechterdings nothwendig iſt) Gehör zu geben; wenn die (auf menſchliche Art) Weiſen unter dem Volk nicht durch unter ſich genommene Abreden (als ein Klerus), ſondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin größtentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweiſen, daß ihnen um Wahrheit zu thun ſei; und das Volk wohl auch im Ganzen (wenn gleich noch nicht im kleinſten Detail), durch das allgemein gefühlte nicht auf Auktorität gegründete Bedürfniß der nothwendigen Anbauung ſeiner moraliſchen Anlage, daran Intereſſe nimmt: ſo ſcheint nichts rathſamer zu ſein, als Jene nur machen und ihren Gang fortſetzen zu laßen, da ſie einmal, was die Idee betrift der ſie nachgehn, auf gutem Wege ſind: was aber den Erfolg aus den zum beſten Endzwek gewählten Mitteln betrift, da dieſer, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiß bleibt, ihn der Vorſehung zu überlaßen. Denn, man mag ſo ſchwerglaubig ſein wie man will, ſo muß man doch, wo es ſchlechterdings unmöglich iſt, den Erfolg aus gewißen nach aller menſchlichen Weisheit (die, wenn ſie ihren Namen verdienen ſoll, lediglich auf das Moraliſche gehen muß) genommenen Mitteln mit Gewißheit voraus zu ſehn, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktiſche Art glauben, wenn man ſeinen Endzwek nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: Schon oft iſt geſagt worden, der gegenwärtige Plan iſt der beſte; bei ihm muß es von nun an auf immer bleiben: das iſt jetzt ein Zuſtand für die Ewigkeit. „Wer (nach dieſem Begriffe) gut iſt, der iſt immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böſe iſt, iſt immerhin böſe" (Apokal. XXII, 11): gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge, ſchon jetzt eingetreten ſein könne; — und gleichwohl ſind ſeitdem immer neue Plane, unter welchen der neueſte oft nur die Wiederherſtellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an **mehr letzten** Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir ſo ſehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Verſuch zu machen, bewußt, daß ich, wozu freilich keine große Erfindungskraft gehört, lieber rathen mögte: die Sachen ſo zu laßen, wie ſie zuletzt ſtanden, und beinahe ein Menſchenalter hindurch ſich als erträglich gut in ihren Folgen bewieſen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder großem oder doch unternehmendem Geiſte ſein mögte; ſo ſei es mir erlaubt, nicht ſowohl, was ſie zu thun, ſondern wogegen zu verſtoßen ſie ſich ja in Acht zu nehmen hätten, weil ſie ſonſt ihrer eignen Abſicht (wenn ſie auch die beſte wäre) zuwider handeln würden, beſcheidentlich anzumerken.

Das Chriſtenthum hat, außer der größten Achtung, welche die Heiligkeit ſeiner Geſetze unwiderſtehlich einflößt, noch etwas **Liebenswürdiges** in ſich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Perſon die es uns mit großen Aufopferungen erworben hat, ſondern der Sache ſelbſt: nehmlich der ſittlichen Verfaßung, die Er ſtiftete; denn jene läßt ſich nur aus dieſer folgern.) Die Achtung iſt ohne Zweifel das Erſte, weil ohne ſie auch keine wahre Liebe Statt findet; ob man gleich ohne Liebe doch große Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht bloß auf Pflichtvorſtellung ſondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem ſubjektiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn vorausſetzen darf, am erſten zu erwarten iſt, was der Menſch thun werde, nicht bloß nach dem objektiven, was er thun ſoll; ſo iſt doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter ſeine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsſtük der Unvollkommenheit der menſchlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Geſetz vorſchreibt, genöthigt werden zu müßen): denn was Einer nicht gern thut, das thut er ſo kärglich, auch wohl mit ſophiſtiſchen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, daß auf dieſe, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht ſehr viel zu rechnen ſein mögte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Chriſtenthum noch irgend eine Auktorität (wäre es auch die Göttliche) hinzuthut, die Abſicht derſelben mag auch noch ſo wohlmeinend und der Zwek auch wirklich noch ſo gut ſein; ſo iſt doch die Liebenswürdigkeit deßelben verſchwunſchwunden: denn es iſt ein Widerſpruch, Jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, ſondern es auch gern thun ſolle.

Das Chriſtenthum hat zur Abſicht: Liebe, zu dem Geſchäft der Beobachtung ſeiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt ſie auch hervor; weil der Stifter deßelben nicht in der Qualität eines Befehlshaber, der ſeinen Gehorſamfordernden Willen, ſondern in der eines Menſchenfreundes redet, der ſeinen Mitmenſchen ihren eignen wohlverſtandnen Willen, d. i. wornach ſie von ſelbſt freiwillig handeln würden, wenn ſie ſich ſelbſt gehörig prüften, ans Herz legt.

Es iſt alſo die liberale Denkungsart — gleichweit entfernt vom Sklavenſinn, und von Bandenloßigkeit — wovon das Chriſtenthum für ſeine Lehre Effekt erwartet, durch die es die Herzen der Menſchen für ſich zu gewinnen vermag, deren Verſtand ſchon durch die Vorſtellung des Geſetzes ihrer Pflicht erleuchtet iſt. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzweks iſt das, was ihnen die Geſetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich alſo der Lehrer deßelben auch Strafen ankündigt, ſo iſt das doch nicht ſo zu verſtehen, wenigſtens iſt es der eigenthümlichen Beſchaffenheit des Chriſtenthums nicht angemeßen es ſo zu erklären, als ſollten dieſe die Triebfedern werden, ſeinen Geboten Folge zu leiſten: denn ſofern würde es aufhören liebenswürdig zu ſein. Sondern, man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Geſetzgebers entſpringende, Warnung, ſich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Geſetzes entſpringen müßte (denn: lex eſt res ſurda & inexorabilis. Livius) auslegen; weil nicht das Chriſtenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, ſondern das Geſetz hier droht: welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, ſelbſt nicht der Willkür des Schöpfers, die Folge derſelben ſo oder anders zu entſcheiden, überlaßen iſt.

Wenn das Chriſtenthum **Belohnungen** verheißt (z. B. „Seid fröhlich und getroſt, es wird Euch im „Himmel alles wohl vergolten werden;") ſo muß das nach der liberalen Denkungsart nicht ſo ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menſchen zum guten Lebenswandel gleichſam zu **dingen**: denn da würde das Chriſtenthum wiederum für ſich ſelbſt nicht liebenswürdig ſein. Nur ein Anſinnen ſolcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entſpringen, kann gegen den, welcher das Anſinnen thut, dem Menſchen Achtung einflößen; ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Alſo muß man jener Verheißung nicht den Sinn beilegen, als ſollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefeßelt wird, richtet ſich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, ſondern bloß nach der Gütigkeit des **Willens** deßen, der geneigt iſt es zu ertheilen: ſollte er auch etwa nicht dazu vermögend ſein, oder durch andre Beweggründe, welche die Rükſicht auf das allgemeine Weltbeſte mit ſich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Das iſt die moraliſche Liebenswürdigkeit, welche das Chriſtenthum bei ſich führt, die durch manchen äußerlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechſel der Meinungen, immer noch durchgeſchimmert, und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es ſonſt hätte treffen müßen; und welche (was merkwürdig iſt) zur Zeit der größten Aufklärung, die je unter Menſchen war, ſich immer in einem nur deſto hellern Lichte zeigt.

Sollte es mit dem Chriſtenthum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu ſein (welches ſich wohl zutragen könnte, wenn es, ſtatt ſeines ſanften Geiſtes, mit gebieteriſcher Auktorität bewafnet würde): ſo müßte, weil in moraliſchen Dingen keine Neutralität (noch weniger Koalizion entgegengeſetzter Prinzipien) Statt findet, eine Abneigung und Widerſetzlichkeit gegen daßelbe die herrſchende Denkart der Menſchen werden; und der Antichriſt, der ohnehin für den Vorläufer des jüngſten Tages gehalten wird, würde ſein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen: alsdann aber, weil das Chriſtenthum allgemeine Weltreligion zu ſein zwar beſtimmt, aber es zu werden von dem Schikſal nicht begünſtigt ſein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moraliſcher Rükſicht eintreten.

2. Et=

2.

Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung.

Herr Hofrath **Lichtenberg** in Göttingen ſagt, in ſeiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier, irgendwo in ſeinen Schriften: „Der Mond ſollte zwar nicht auf „die Witterung Einfluß haben; er hat aber doch darauf „Einfluß."

A der Satz: „Er ſollte ihn nicht haben." Denn wir kennen nur zwei Vermögen, wodurch er in ſo großer Entfernung auf unſre Erde Einfluß haben kann: ſein Licht *), welches er, als ein von der Sonne erleuchteter

---

*) Bei Gelegenheit der hier anzumerkenden Schwäche des Mondlichts, in Vergleichung ſo gar nur mit dem eigenen ſtrahlenden Licht eines Firſterns, den der Mond zu verdecken in Bereitſchaft ſteht, ſei es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des um die genauere Kenntniß der Geſtalt der Weltkörper ſo verdienten Hrn. O. A. Schröter in Lilienthal (Aſtronom. Abhandl. 1793, S. 193) eine muthmaßliche Erklärung hinzuthun. „Aldebaran (heißt es) ver-

ter Körper, reflektirt; und ſeine Anziehungskraft, die, als Urſache der Schwere, ihm mit aller Materie

gemein

---

verſchwand nicht ſofort durch Verrückung des Mondes; und (indem Hr. S. beides, Mondrand und Aldebaran, mit erwünſchter Schärfe ſah) war er, reichlich 2 bis 3 Sekunden lang, vor dem Mondrande auf der Scheibe ſichtbar: da er dann, ohne daß man einige Lichtabnahme noch einen veränderten Durchmeßer an ihm bemerkte, ſo plötzlich verſchwand, daß über dem Verſchwinden ſelbſt bei weitem keine ganze ſondern etwa nur eine halbe Sekunde Zeit, wenigſtens gewiß nicht viel darüber, verſtrich.“ Dieſe Erſcheinung iſt, meiner Meinung nach, nicht einer optiſchen Täuſchung, ſondern der Zeit zuzuſchreiben, die das Licht bedarf, um von dem Stern in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa $1\frac{1}{4}$ Sekunden beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran ſchon durch den Mond verdeckt war. Ob nun über dem Beſinnen: daß der Stern ſchon innerhalb der Mondesfläche (nicht bloß in Berührung mit ihr) geſehen werde, imgleichen über der Wahrnehmung und dem Bewußtſein, daß er nun verſchwunden ſei, nicht die übrigen $\frac{3}{4}$ einer Sekunde (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören) vergangen ſein mögen; die wahre alſo und die vermeinte, obzwar unvermeidliche, Schein-Beobachtung zuſammen nicht etwa die 2 Sekunden (als ſo viel Hr. S. allenfalls einräumt) austragen: muß dem eigenen Urtheil dieſes ſcharfſichtigen und geübten Beobachters überlaßen werden.

Nach anderweitigen bewunderswürdigen Entdeckungen eben Deßelben, die Struktur der

Mondsgemein iſt. Von beiden können wir ſowohl die Geſetze, als auch, durch ihre Wirkungen, die Grade

ihrer

Mondfläche betreffend, ſcheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes ein einer ausgebrannten vulkaniſchen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu ſein. Wenn man aber annimmt, daß die Erupzionen der elaſtiſchen Materien aus dem Innern deßelben, ſo lange er noch im Zuſtande der Flüßigkeit war, ſich mehr nach der Erde zugekehrten, als von ihr abgekehrten, Seite gewandt haben (welches, da der Unterſchied der Anziehungen der erſteren von der des Mittelpunkts des Mondes größer iſt, als der zwiſchen der Anziehung des Mittelpunkts und der abgekehrten Seite, und elaſtiſche in einem Flüßigen aufſteigende Materien deſto mehr ſich ausdehnen, je weniger ſie gedrükt werden, beim Erſtarren dieſes Weltkörpers auch größere Höhlungen im Inwendigen deßelben auf der erſteren als der letzteren Hälfte hat zurük laßen müßen); ſo wird man ſich gar wohl denken können, daß der Mittelpunkt der Schwere mit dem der Größe dieſes Körpers nicht zuſammentreffen, ſondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches dann zur Folge haben würde, daß Waßer und Luft, die ſich etwa auf dieſem Erdtrabanten befinden mögten, die erſtere Seite verlaßen, und, indem ſie auf die zweite abfließen, dieſe dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenſchaft deßelben, ſich in derſelben Zeit um ſeine Axe zu drehen in welcher er ſeinen Kreislauf macht, aus der nemlichen Urſache (nemlich dem Unterſchied der Anziehung beider Hälften bei einem Monde, der um ſeinen Planeten läuft, wegen ſeiner viel größeren Nahheit zum letzteren,

als

ihrer Wirkſamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen die ſie zur Folge haben, aus jenen, als Urſachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewißer Erſcheinungen auszudenken, die mit den ſchon bekannten nicht in genugſam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung ſtehen, iſt ein Wagſtük, das eine geſunde Naturwißenſchaft nicht leichtlich einräumt. So wird ſie z. B. ſich der angeblichen Beobachtung, daß in den Mondſchein gelegte Fiſche eher, als die im Schatten deßelben liegenden, faulen, ſehr weigern: da jenes Licht, ſelbſt durch die größten Brenngläſer oder Brennſpiegel zuſammengedrängt, doch auf das allerempfindlichſte Thermometer nicht die mindeſte merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber, des durch den Mondeseinfluß ſehr beſchleunigten Todes der Fieberkranken in Bengalen, zur Zeit einer Sonnenfinſterniß, doch einige Achtung haben: weil die Anziehung des Mondes (die ſich zu dieſer Zeit mit der Sonne vereinigt) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde ſehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unzweideutig darthut.

Wenn es alſo darauf ankömmt a priori zu entſcheiden: ob der Mond auf Witterungen Einfluß habe oder nicht, ſo kann von dem Licht, welches er auf die Erde wirft, nicht

---

als der des Planeten zur Sonne) allen Monden als eigen angenommen werden dürfe: muß denen, die in der Attrakzionstheorie bewanderter ſind, zu entſcheiden überlaßen werden.

nicht die Rede ſein; und es bleibt folglich nur ſeine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitazionsgeſetzen) übrig, woraus dieſe Wirkung auf die Atmoſphäre erklärlich ſein müßte. Nun kann ſeine unmittelbare Wirkung durch dieſe Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft beſtehen; dieſe aber, wenn ſie merklich ſein ſoll, muß ſich am Barometer beobachten laßen. Alſo würde obiger Ausſpruch (A) ſo lauten: Die mit den Mondsſtellungen regelmäßig zuſammenſtimmenden Veränderungen des Barometerſtandes laßen ſich nicht aus der Attrakzion dieſes Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1) Läßt ſich a priori darthun: daß die Mondesanziehung, ſofern dadurch die Schwere unſrer Luft vermehrt oder vermindert werden mag, viel zu klein ſei, als daß dieſe Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (Lulofs Einleitung zur mathem. und phyſik. Kenntniß der Erdkugel, §. 312): man mag ſich nun die Luft bloß als flüßiges (nicht elaſtiſches) Weſen denken, wo ihre Oberfläche, bei der durch des Mondes Anziehung veränderten Richtung der Schwere derſelben, völlig Waßerpaß halten; oder zugleich, wie ſie es wirklich iſt, als elaſtiſche Flüßigkeit, wo noch die Frage iſt, ob ihre gleichdichte Schichten in verſchiednen Höhen auch da noch im Gleichgewicht bleiben würden, welches letztere zu erörteren aber hier nicht der Ort iſt.

2) Beweiſet die Erfahrung dieſe Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftſchwere. Denn ſie müßte ſich, wie die Ebbe und Fluth, in 24 Stunden zweimal am Barometer zeigen; wovon aber nicht die mindeſte Spur wahrgenommen wird [*].

B Der

---

[*] Man muß ſich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen, ſofern ſie unmittelbaren Einfluß auf den Barometerſtand haben mögen. Wenn das Meer (und ſo auch die Atmoſphäre) fluthet, und ſo die Säulen dieſes Flüßigen höher werden: ſo ſtellen ſich Manche vor, das Gewicht derſelben (ſo wie der Druk der Luft aufs Barometer) müße, nach der Theorie, größer (mithin der Barometerſtand höher) werden; aber es iſt gerade umgekehrt. Die Säulen ſteigen nur darum, weil ſie durch die äußere Anziehung leichter werden; da ſie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen die ganze Höhe zu erreichen, die ſie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und Sonne in der Stellung ihres größten vereinigten Einflußes ſtehen bleiben: ſo muß an dem Orte der größten Fluth der Druk des Meeres (und ſo auch der Druk der Luft aufs Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerſtand niedriger, zur Ebbezeit aber höher ſein. — Sofern ſtimmen alſo die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zuſammen: daß nehmlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen ſei; wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerſtand merklichen Einfluß haben können.

Was

B der Gegenſatz: „Der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils ſonſt ſichtbaren) Einfluß auf die Witterung“. — Die Witterung (temperies aëris) enthält zwei Stücke: **Wind**, und **Wetter**. Das letztere iſt entweder blos ſichtbar: als heller, theils reiner theils mit Wolken beſtreueter theils bezogener, Himmel; oder auch fühlbar: kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfriſchend oder beklemmend. Denſelben Wind begleitend nicht immer, doch oft, die nehmliche Witterung; ob eine lokale, die Luftmiſchung und mit ihr die Witterung abändernde, Urſache einen gewißen Wind, oder dieſer die Witterung, herbeiführe, iſt nicht immer auszumachen: und mit demſelben Barometerſtande, wenn er auch mit der Mondesſtellung nach einer gewißen Regel in Harmonie wäre, kann doch verſchiedenes Wetter verbunden ſein. — Indeß, wenn der Windwechſel ſich nach dem Mondwechſel,

ſowohl

Was aber den außerordentlich hohen Stand der See in **Meerengen** und langen **Buſen**, vornehmlich zur Zeit der Springfluth, betrift, ſo kommt dieſer bei unſrer Aufgabe gar nicht in Anſchlag: weil er nicht unmittelbar und **hydroſtatiſch** von der Anziehung, ſondern nur unmittelbar, durch eine von jener Veränderung herrührende **Strombewegung**, alſo **hydrauliſch**, bewirkt wird; und ſo mag es auch wohl mit den Winden beſchaffen ſein, wenn ſie durch jene Anziehung in Bewegung geſetzt, durch Vorgebirge, Seeſtraßen und ihnen allein offen bleibende Engen, in einem Inſelmeer zu ſtreichen genöthigt werden.

ſowohl für ſich, als auch in Verbindung mit dem Wechſel der vier Jahrszeiten, richtet; ſo hat der Mond doch (direkt oder indirekt) Einfluß auf die **Witterung**: wenn ſich gleich nach ihm das **Wetter** nicht beſtimmen läßt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemann als dem Landmann brauchbar ſein ſollten. — Es zeigen ſich aber zu dieſer Behauptung wenigſtens vorläufig hinreichende Analogien, welche, wenn ſie gleich nicht aſtronomiſch-berechneten Kalendergeſetzen gleich kommen, doch als Regeln, um auf jene bei künftigen meteorologiſchen Beobachtungen Rükſicht zu nehmen, Aufmerkſamkeit verdienen. Nehmlich:

1) Zur Zeit des neuen Lichts bemerkt man faſt allemal wenigſtens **Beſtrebungen** der Atmoſphäre, die Richtung des Windes zu verändern, die dahin ausſchlagen, daß er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, ſich wieder in ſeine alte Stelle begiebt, oder (wenn er vornehmlich den Kompaß in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchgelaufen hat) eine Stelle einnimmt, in welcher er den **Monat** hindurch herrſchend bleibt.

2) **Vierteljährig**, zur Zeit der Solſtizien und Aequinoxien und des auf ſie zunächſt folgenden Neulichts, wird dieſe Beſtrebung noch deutlicher wahrgenommen; und, welcher Wind nach demſelben die erſten zwei bis drei Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrſchende zu ſein.

Auf dieſe Regeln ſcheinen auch die Wettervorherſagungen im Kalender ſeit einiger Zeit Rükſicht genommen zu haben. Denn, wie der gemeine Mann ſelbſt bemerkt haben will, ſie treffen jetzt doch beßer ein, wie vor dieſem: vermuthlich, weil die Verfaßer deßelben jetzt auch den Toaldo hierbei zu Rathe ziehen mögen. So war es am Ende doch wohl gut, daß der Anſchlag, Kalender ohne Aberglauben (eben ſo wenig wie der raſche Entſchluß eines Williams, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfaßer jenes Voksbuchs, um der Leichtgläubigkeit des Voks nicht bis zu deßen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verluſt ſeines zum häufigen Abſatz nöthigen Kredits zu mißbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen obgleich noch nicht völlig geſicherten Regeln der Witterungen nachzugehen, ihnen allmählich mehr Beſtimmung zu verſchaffen, und ſie der Gewißheit einer Erfahrung wenigſtens näher zu bringen: ſo daß das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht bloß vernünftigen, ſondern ſelbſt über die Gründe vernünftelnden, Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: Gut Pflanzen, Gut Bauholzfällen, ihr Platz im Kalender noch immer bleiben; weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organiſirten Natur überhaupt, ſo insbeſondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluß zuſtehe, ſo ausgemacht noch nicht iſt, und philoſophiſche Garten- und Forſtkundige dadurch aufgefordert werden, auch dieſem Bedürfniß des Publikums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuſcherei an ſeiner Geſundheit verleiten können, müßten ohne Verſchonen weggelaſſen werden.

Hier iſt nun zwiſchen der **Theorie** die dem Monde ein Vermögen abſpricht, und der **Erfahrung** die es ihm zuſpricht, ein Widerſtreit.

Ausgleichung dieſes Widerſtreits.

Die Anziehung des Mondes, alſo die einzige bewegende Kraft deßelben, wodurch er auf die Atmoſphäre, und allenfalls auch auf Witterungen, Einfluß haben kann, wirkt **direkt** auf die Luft nach ſtatiſchen Geſetzen, d. i. ſo fern dieſe eine **wägbare** Flüßigkeit iſt. Aber hiedurch iſt der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerſtande, und, ſofern die Witterung von der Urſache deßelben unmittelbar abhängt, auch an dieſer zu bewirken, mithin ſollte (nach A) er ſofern keinen Einfluß auf Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft ſich erſtreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch ſtärkere Mondesanziehung beßer ausgeſetzte), die Atmoſphäre bedeckende, **imponderable** Materie (oder Materien) annimmt: die, durch des Mondes Anziehung bewegt und dadurch mit der untern Luft zu verſchiednen

Zeiten vermiſcht, oder von ihr getrennt, durch Affinität mit der letzteren (alſo nicht durch ihr Gewicht) die Elaſtizität derſelben theils zu verſtärken, theils zu ſchwächen, und ſo mittelbar (nehmlich im erſteren Fall durch den bewirkten Abfluß der gehobenen Luftſäulen, im zweiten durch den Zufluß der Luft zu den erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag *);

---

*) Dieſe Erklärung geht zwar eigentlich nur auf die Korreſpondenz der Witterung mit dem Barometerſtande (alſo auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaſpekten und den Jahreszeiten (nach B), bei allerlei Wetter und Barometerſtande, aus demſelben Prinzip zu erklären (wobei immer wohl zu merken iſt, das ſchlechterdings nur vom Einfluß des Mondes und allenfalls auch dem viel kleineren, der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede ſei). Da iſt nun befremdlich, daß der Mond in den genannten aſtronomiſchen Punkten über verſchiedene, doch in einerlei Breite belegene, Länder Wind und Wetter auf verſchiedne Art ſtellt und vorherbeſtimmt. Weil aber verſchiedene Tage ja Wochen zu Feſtſtellung und Beſtimmung des herrſchenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin aufs Barometer, einander aufheben müßten, und alſo keine beſtimmte Richtung deßelben hervorbringen können; ſo kann ich mir jene Erſcheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als daß ich mir viele außer und neben einander, oder auch innerhalb einander (ſich einſchließende), kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte,

ſo wird man es möglich finden, daß der Mond indirekt auf Veränderung der Witterung (nach 8), aber eigentlich nach chemiſchen Geſetzen, Einfluß haben könne. — Zwiſchen dem Satz aber: Der Mond hat direkt keinen Einfluß auf die Witterung, und dem Gegenſatz: er hat indirekt einen Einfluß auf dieſelbe, — iſt kein Widerſpruch.

Dieſe imponderable Materie wird vielleicht auch als inkoerzibel (unſperrbar) angenommen werden müſſen: das iſt als eine ſolche, die von andern Materien nicht anders als dadurch, daß ſie mit ihnen in chemiſcher Verwandtſchaft ſteht (dergleichen zwiſchen der magnetiſchen und dem alleinigen Eiſen Statt findet), geſperrt werden kann, durch alle übrigen aber frei hindurch wirkt; wenn man die Gemeinſchaft der Luft der höheren ([illegible]), über die Region der Blitze hinaus liegenden Regionen mit der unterirdiſchen (vulkaniſchen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die ſich in manchen Meteo-

---

bewirkte, den Waßerhoſen analogiſche, Bewegungen jener über die Atmoſphäre hinausreichenden imponderablen Materie denke: welche, nach Verſchiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewäßer, ſelbſt der Vegetazion auf demſelben) und deßen chemiſcher Gegenwirkung, den Einfluß derſelben auf die Atmoſphäre in denſelben Parallelzirkel verſchieden machen können. Aber hier verläßt uns die Erfahrung zu ſehr, um mit erträglicher Wahrſcheinlichkeit auch nur zu meinen.

Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört dahin auch die Luftbeſchaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewißen Ländern, zu gewißer Zeit, epidemiſch (eigentlich graßirend) macht, und die ihren Einfluß nicht bloß auf ein **Volk** von Menſchen, ſondern auch ein Volk von gewißen Arten von Thieren oder Gewächſen beweiſet, deren Lebensprinzip Hr. Dr. Schäffer in Regensburg, in ſeiner ſcharfſinnigen Schrift über die Senſibilität, nicht in ihnen, ſondern in einer ſie durchdringenden, jener analogiſchen, äußeren Materie ſetzt.

* * *

Dieſes „Etwas“ iſt alſo nur klein, und wohl wenig mehr, als das Geſtändniß der Unwißenheit: welches aber, ſeitdem uns ein **de Lüc** bewieſen hat, daß wir, was eine Wolke, und wie ſie möglich ſei, (eine Sache, die vor 20 Jahren Kinderleicht war) gar nicht einſehen, nicht mehr ſonderlich auffallen und befremden kann. — Geht es uns doch hiemit eben ſo, wie mit dem Katechiſm, den wie in unſrer Kindheit auf ein Haar inne hatten und zu verſtehen glaubten, den wir aber, je älter und überlegender wir werden, deſto weniger verſtehen, und deshalb noch einmal in die Schule gewieſen zu werden wohl verdienten: wenn wir nur Jemanden (außer uns ſelbſt) auffinden könnten, der ihn beßer verſtände.

Wenn aber Hr. de Lüc von ſeiner Wolke hoft: ihre fleißigere Beobachtung könne uns noch dereinſt wichtige Aufſchlüße in der Chemie verſchaffen; ſo iſt daran wohl nicht zu denken, ſondern dieſes ward vermuthlich den Antiphlogiſtikern nur ſo in den Weg geworfen. Denn die Fabrik derſelben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daſelbſt Experimente zu machen; und man kann vernünftigerweiſe viel eher erwarten, daß die Chemie für die Meteorologie, als daß dieſe für jene, neue Aufſchlüße verſchaffen werde.

3.

Ueber den Gemeinſpruch:

Das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis.

Man nennt einen Inbegrif ſelbſt von praktiſchen Regeln alsdann **Theorie**, wenn dieſe Regeln, als Prinzipien, in einer gewißen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abſtrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben. Umgekehrt, heißt nicht jede Handthierung, ſondern nur diejenige Bewirkung eines Zweks **Praxis**, welche als Befolgung gewißer im Allgemeinen vorgeſtellten Prinzipien des Verfahrens gedacht wird.

Daß zwiſchen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch ſo vollſtändig ſein wie ſie wolle, fällt in die Augen; denn, zu dem Verſtandesbegriffe welcher die Regel enthält, muß ein Aktus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterſcheidet, ob etwas der Fall der Regel ſei oder nicht; und, da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach ſie ſich in der Subſumzion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), ſo kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktiſch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn ſie ein Konſilium zu geben haben, nicht wiſſen wie ſie ſich benehmen ſollen. — Wo aber dieſe Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämiſſen geben; d. i. die Theorie kann unvollſtändig und die Ergänzung derſelben vielleicht nur durch noch anzuſtellende Verſuche und Erfahrungen geſchehen, von denen der aus ſeiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Kameraliſt, ſich neue Regeln abſtrahiren, und ſeine Theorie vollſtändig machen kann und ſoll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn ſie zur Praxis noch wenig taugte, ſondern daran, daß nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen ſollen; und welche wahre Theorie iſt, wenn er ſie gleich nicht von ſich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen ſyſtematiſch vorzutragen im Stande iſt, folglich auf den Namen eines Theoretiſchen Arztes, Landwirths und dergl. keinen Anſpruch machen kann. — Es kann alſo Niemand ſich für praktiſch bewandert in einer Wiſſenſchaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne ſich bloß zu geben, daß er in ſeinem Fache ein Ignorant ſei: indem er glaubt, durch Herumtappen in Verſuchen und Erfahrungen, ohne ſich gewiße Prinzipien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu ſammeln, und ohne ſich ein Ganzes (welches, wenn dabey methodiſch verfahren wird, Syſtem heißt) über ſein Geſchäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indeß iſt doch noch eher zu dulden, daß ein Unwiſſender die Theorie bey ſeiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als daß ein Klügling ſie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: daß es in der Praxis ganz anders laute; daß, wenn man aus der Schule ſich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philoſophiſchen Träumen nachgegangen zu ſein; mit Einem Wort, daß, was in der Theorie ſich gut hören läßt, für die Praxis von keiner Gültigkeit ſei. (Man drückt dieſes oft auch ſo aus: dieſer oder jener Satz gilt zwar in theſi, aber nicht in hypotheſi). Nun würde man den empiriſchen Maſchiniſten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleriſten, welcher über die mathematiſche Lehre vom Bombenwurf ſo abſprechen wollte, daß die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig ſei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Reſultate gebe als die Theorie, nur belachen (denn, wenn zu der erſten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerſtandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzu käme, ſo würden ſie mit der Erfahrung gar wohl zuſammen ſtimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniß mit einer Theorie, welche Gegenſtände der Anſchauung betrift, als mit derjenigen, in welcher dieſe nur durch Begriffe vorgeſtellt werden (mit Objekten der Mathematik, und Objekten der Philoſophie): welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, ſondern wohl bloß leere Ideen ſein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder ſogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinſpruch doch wohl in ſolchen Fällen ſeine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtsbegrif gegründet iſt, fällt die Beſorgniß wegen der leeren Idealität dieſes Begrifs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht ſein, auf eine gewiſſe Wirkung unſers Willens auszugehen, wenn dieſe nicht auch in der Erfahrung (ſie mag nun als vollendet, oder der Vollendung ſich immer annähernd gedacht werden), möglich wäre; und von dieſer Art der Theorie iſt in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philoſophie, nicht ſelten vorgeſchützt, daß, was in ihr richtig ſein mag, doch für die Praxis ungültig ſei: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll

Anmaßung, die Vernunft ſelbſt in dem, worin ſie ihre höchſte Ehre ſetzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet ſind, weiter und ſicherer ſehen zu können, als mit Augen, welche einem Weſen zu Theil geworden, das aufrecht zu ſtehen und den Himmel anzuſchauen gemacht war.

Dieſe, in unſern ſpruchreichen und thatleeren Zeiten, ſehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn ſie etwas Moraliſches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrift, den größten Schaden an. Denn hier iſt es um den Kanon der Vernunft (im Praktiſchen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemeſſenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren iſt, wenn die empiriſchen und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Geſetzes zu Bedingungen des Geſetzes ſelbſt gemacht, und ſo eine Praxis, welche auf einen nach **bisheriger** Erfahrung wahrſcheinlichen Ausgang berechnet iſt, die für ſich ſelbſt beſtehende Theorie zu meiſtern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieſer Abhandlung mache ich nach den drei verſchiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Syſteme ſo kek abſprechende Ehrenmann ſeinen Gegenſtand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität; 1) als Privat- aber doch **Geſchäftsmann**, 2) als **Staatsmann**, 3) als **Weltmann**, (oder Weltbürger überhaupt). Dieſe drei Perſonen ſind nun darin einzig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für ſie alle und zu ihrem Beſten Theorie bearbeitet: um, da ſie es beßer zu verſtehen wähnen, ihn in ſeine Schule zu weiſen (illa ſe jactet in aula!), als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege ſteht.

Wir werden alſo das Verhältniß der Theorie zur Praxis in drei Numern: erſtlich, in der Moral überhaupt (in Abſicht auf das Wohl jedes Menſchen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten,) drittens in kosmopolitiſcher Betrachtung (in Abſicht auf das Wohl der Menſchengattung im Ganzen, und zwar ſo fern ſie im Fortſchreiten zu demſelben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen iſt), vorſtellig machen. — Die Betitelung der Numeren aber wird, aus Gründen, die ſich aus der Abhandlung ſelbſt ergeben, durch das Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral, dem Staatsrecht, und dem Völkerrecht ausgedrükt werden.

I.

Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Hrn. Prof. Garve *).

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und deßelben Begrifs bloß für die Theorie, oder für die Praxis gültig ſein mag, komme: muß ich meine Theorie, ſo wie ich ſie anderwärts vorgeſtellt habe, mit der Vorſtellung zuſammen halten, welche Herr Garve davon giebt, um vorher zu ſehen, ob wir uns einander auch verſtehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wißenſchaft erklärt, die da lehrt, nicht

---

*) **Verſuche über verſchiedne Gegenſtände aus der Moral und Litteratur, von Ch. Garve.** Erſter Theil, S. 111 bis 116. Ich nenne die Beſtreitung meiner Sätze **Einwürfe** dieſes würdigen Mannes gegen das, worüber er ſich mit mir (wie ich hoffe) einzuverſtehen wünſcht; nicht Angriffe, die als abſprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen ſollten: wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung iſt.

nicht wie wir glüklich, ſondern der Glükſeligkeit würdig werden ſollen [*]. Hiebei hatte ich nicht verabſäumt anzumerken, daß dadurch dem Menſchen nicht angeſonnen werde, er ſolle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, ſeinem natürlichen Zwecke, der Glükſeligkeit, **entſagen**; denn das kann er nicht, ſo wie kein endliches vernünftiges Weſen überhaupt; ſondern er müße, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieſer Rükſicht **abſtrahiren**; er müße ſie durchaus nicht zur **Bedingung** der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeſchriebenen Geſetzes machen; ja ſogar, ſo viel ihm möglich iſt, ſich bewußt zu werden ſuchen, daß ſich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbeſtimmung unbemerkt mit einmiſche: welches dadurch bewirkt wird, daß man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorſtellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) koſtet, als

---

[*] Die Würdigkeit glüklich zu ſein iſt diejenige, auf dem ſelbſt eigenen Willen des Subjekts beruhende Qualität einer Perſon, in Gemäßheit mit welcher eine allgemeine (der Natur ſowohl als dem freien Willen) geſetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieſer Perſon zuſammenſtimmen würde. Sie iſt alſo von der Geſchicklichkeit ſich ein Glück zu erwerben gänzlich unterſchieden. Denn ſelbſt dieſer, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, iſt er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung der Vernunft ſchickt, nicht zuſammen ſtimmt, und darin nicht mit enthalten ſein kann (d. i. welcher der Moralität widerſtreitet).

mit den Vortheilen, die ſie uns einbringt: um das Pflichtgebot in ſeinem ganzen, unbedingten Gehorſam fordernden, ſich ſelbſt genugſamen und keines andern Einfluſſes bedürftigen, Anſehen ſich vorſtellig zu machen.

a. Dieſen meinen Satz drükt Hr. Garve nun ſo aus: „ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des „Moraliſchen Geſetzes, ganz ohne Rükſicht auf Glükſe„ligkeit, **der einzige Endzwek** für den Menſchen ſei, „daß ſie, als der einzige Zwek des Schöpfers, angeſe„hen werden muße." (Nach meiner Theorie, iſt weder die Moralität des Menſchen für ſich, noch die Glükſeligkeit für ſich allein, ſondern das Höchſte in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zuſammenſtimmung beider beſteht, der einzige Zwek des Schöpfers.)

B. Ich hatte ferner bemerkt, daß dieſer Begrif von Pflicht keinen beſondern Zwek zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zwek für den Willen des Menſchen **herbeiführe**, nemlich: auf das Höchſte in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reineſten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemäße, Glükſeligkeit,) nach allem Vermögen hinzuwirken: welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zuſammengenommen, in unſerer Gewalt iſt, der Vernunft den Glauben an einen moraliſchen Weltbeherrſcher und an ein künftiges Leben in **praktiſcher Abſicht** abnöthigt. Nicht, als ob unter der Vorausſetzung beider der allgemeine Pflichtbegrif allererſt

„Halt und Feſtigkeit,“ d. i. einen ſicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, ſondern damit er nur an einem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme *). Denn an ſich iſt Pflicht nichts anders, als

---

*) Das Bedürfniß, ein Höchſtes auch durch unſere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzwek aller Dinge, anzunehmen, iſt nicht ein Bedürfniß aus Mangel an moraliſchen Triebfedern, ſondern an äußeren Verhältnißen, in denen allein, dieſen Triebfedern gemäß, ein Objekt, als Zwek an ſich ſelbſt (als moraliſcher Endzwek) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zwek kann kein Wille ſein; obgleich man, wenn es bloß auf geſetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abſtrahiren muß und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund deßelben ausmacht. Aber nicht jeder Zwek iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glükſeligkeit), ſondern dieſer muß uneigennützig ſein; und das Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Prinzip befaßenden Endzweks (eine Welt als das Höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniß des ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zu Hervorbringung eines Objekts (das Höchſte Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieſes iſt eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewißen moraliſchen Verhältnißen ſtehen, wir allerwärts dem moraliſchen Geſetz gehorchen müßen; und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein ſolches Verhältniß (eine Welt, den ſittlichen

als Einſchränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Geſetzgebung, der Gegenſtand deßelben, oder der Zwek, mag ſein welcher er wolle (mithin auch die Glükſeligkeit); von welchem aber, und auch von jedem Zwek, den man haben mag, hiebei ganz abſtrahirt wird. Bei der Frage vom Prinzip der Moral kann alſo die Lehre vom **Höchſten Gut**, als letzten Zwek eines durch

ſie

---

chen höchſten Zwecken angemeßen) exiſtire. Hiebei denkt ſich der Menſch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar ſubjektiv keines äußeren Dinges bedürftig; gleichwohl nicht gedacht werden kann, daß ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöße, ſondern das höchſte Gut außer ſich hervorzubringen, ſelbſt durch das Bewußtſein ihrer Allgenugſamkeit, beſtimmt ſei: welche Nothwendigkeit (die beim Menſchen Pflicht iſt) am höchſten Weſen von uns nicht anders als moraliſches Bedürfniß vorgeſtellt werden kann. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des Höchſten durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabſichtigte Glükſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zwek an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glükſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur einer Proporzion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjekts, welches es auch ſei. Eine Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht, zu einem ſolchen Ganzen zu gehören, auf dieſe Bedingung einſchränkt, iſt nicht eigennützig.

ſie beſtimmten und ihren Geſetzen angemeßenen Willens, (als epiſodiſch) ganz übergangen und beiſeite geſetzt werden; wie ſich auch in der Folge zeigt, daß, wo es auf den eigentlichen Streitpunkt ankömmt, darauf gar nicht,. ſondern bloß auf die allgemeine Moral Rükſicht genommen wird.

b) Hr. Garve bringt dieſe Sätze unter folgende Ausdrücke: „daß der Tugendhafte jenen Geſichtspunkt (der eigenen Glükſeligkeit) nie aus den Augen „verlieren könne, noch dürfe, — weil er ſonſt den „Uebergang in die unſichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Daſein Gottes und von der Unſterblichkeit, gänzlich verlöre; die doch, nach dieſer Theorie, durchaus nothwendig iſt, dem Syſtem Halt „und Feſtigkeit zu geben;“ und beſchließt damit, die Summe der mir zugeſchriebenen Behauptung kurz und gut ſo zuſammen zu faßen: „Der Tugendhafte „ſtrebt jenen Prinzipien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glükſeligkeit würdig, aber, in ſo fern er „wahrhaftig tugendhaft iſt, nie darnach, glüklich zu „ſein.“ (Das Wort in ſo fern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muß. Es kann ſo viel bedeuten, als: in dem Aktus, da er ſich als Tugendhafter ſeiner Pflicht unterwirft; und da ſtimmt dieſer Satz mit meiner Theorie vollkommen zuſammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft iſt, und alſo ſelbſt da, wo es nicht auf

Pflicht ankommt und ihr nicht widerſtritten wird, ſolle der Tugendhafte auf Glükſeligkeit doch gar keine Rükſicht nehmen; und da widerſpricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Dieſe Einwürfe ſind alſo nichts als Mißverſtändniße (denn für Mißdeutungen mag ich ſie nicht halten); deren Möglichkeit befremden müßte, wenn nicht der menſchliche Hang, ſeinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen, und ſo jenen in dieſe hinein zu tragen, ein ſolches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf dieſe polemiſche Behandlung des obigen moraliſchen Prinzips folgt nun eine dogmatiſche Behauptung des Gegentheils. Hr. Garve ſchließt nehmlich analytiſch ſo: „In der Ordnung der Begriffe muß „das Wahrnehmen und Unterſcheiden der Zuſtände, „wodurch einem vor dem andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denſelben, und „alſo vor der Vorausbeſtimmung eines gewißen „Zweks, vorher gehen. Ein Zuſtand aber, den ein „mit dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt und ſeines Zuſtandes begabtes Weſen dann, wenn dieſer Zuſtand gegenwärtig iſt, und von ihr wahrgenommen wird, „anderen Arten zu ſein vorzieht, iſt ein guter Zuſtand; und eine Reihe ſolcher guten Zuſtände iſt der „allgemeinſte Begrif, den das Wort Glükſeligkeit „ausdrükt.“ — Ferner: „Ein Geſetz ſetzet Motive,

„Motive aber ſetzen einen vorher wahrgenommenen Unterſchied eines ſchlechteren Zuſtandes von einem beßeren voraus. Dieſer wahrgenommene Unterſchied iſt das Element des Begrifs der Glükſeligkeit, u. ſ. w.“ Ferner: „Aus der Glükſeligkeit, im allgemeinſten Sinne des Worts, entſpringen die Motive zu jedem Beſtreben; alſo auch zur Befolgung des moraliſchen Geſetzes. Ich muß erſt überhaupt wißen, daß etwas gut iſt, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moraliſchen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Menſch muß eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung ſetzt, ehe man ihm ein Ziel verſtecken kann *), wohin dieſe Bewegung gerichtet werden ſoll.“

Dieſes Argument iſt nichts weiter als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute: da dieſes entweder, als an ſich und unbedingt Gut, im Gegenſatz mit dem an ſich Böſen; oder, als immer nur bedingterweiſe

---

*) Das iſt ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Menſch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zwek) vorgeſteckt wird, kann doch offenbar nichts anders ſein, als das Geſetz ſelbſt, durch die Achtung, die es (unbeſtimmt, welche Zwecke man haben und durch deßen Befolgung erreichen mag) einflößt. Denn das Geſetz in Anſehung des Formalen der Willkür iſt ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkür (das Ziel, wie ſie Hr. Garve nennt) aus dem Spiel gelaßen habe.

weiſe Gut, mit dem ſchlechteren oder beſſeren Guten verglichen wird, da der Zuſtand der Wahl des letzteren nur ein komparativ-beſſerer Zuſtand, an ſich ſelbſt aber doch böſe ſein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rückſicht nehmenden Beobachtung eines kategoriſch gebietenden Geſetzes der freien Willkür (d. i. der Pflicht), iſt von der Maxime: dem, als Motiv zu einer gewiſſen Handlungsweiſe, uns von der Natur ſelbſt untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückſeligkeit heißt) nachzugehen, weſentlich, d. i. der Art nach, unterſchieden. Denn die erſte iſt an ſich ſelbſt gut, die zweite keinesweges; ſie kann, im Fall der Kolliſion mit der Pflicht, ſehr böſe ſein. Hingegen, wenn ein gewiſſer Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Geſetz unbedingt (ſondern nur unter der Bedingung dieſes Zwecks) gebietet, ſo können zwei entgegengeſetzte Handlungen beide bedingterweiſe gut ſein, nur eine beſſer als die andere (welche letztere daher komparativ-böſe heißen würde); denn ſie ſind nicht der Art, ſondern bloß dem Grade nach von einander unterſchieden. Und ſo iſt es mit allen Handlungen beſchaffen, deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgeſetz (Pflicht), ſondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zwek iſt: denn dieſer gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glükſeligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glükſeligkeit beitragen, mithin beßer oder ſchlechter ſein als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zuſtandes der Willensbeſtimmung vor dem andern iſt bloß ein Aktus der Freiheit, (res merae facultatis, wie die Juriſten ſagen); bei welchem, ob dieſe (Willensbeſtimmung) an ſich gut oder böſe iſt, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Anſehung beider gleichgeltend.

Ein Zuſtand, in Verknüpfung mit einem gewiſſen gegebenen Zwecke zu ſein, den ich jedem anderen von derſelben Art vorziehe, iſt ein komparativ beſſerer Zuſtand, nemlich im Felde der Glückſeligkeit (die nie anders als bloß bedingter Weiſe, ſofern man ihrer würdig iſt, von der Vernunft als Gut anerkannt wird). Derjenige Zuſtand aber, da ich, im Falle der Kolliſion gewiſſer meiner Zwecke mit dem moraliſchen Geſetze der Pflicht, dieſe vorzuziehen mir bewußt bin, iſt nicht bloß ein beſſerer, ſondern der allein an ſich gute Zuſtand: ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die ſich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glückſeligkeit) gar nicht Rückſicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkür (ein ihr zum Grunde gelegtes Objekt), ſondern die bloße Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit ihrer Maxime, den Beſtimmungsgrund derſelben ausmacht. — Alſo kann keineswegs geſagt werden, daß jeder Zuſtand, den ich jeder andern Art zu ſein vorziehe, von mir zur Glückſeligkeit gerechnet werde. Denn zuerſt muß ich ſicher ſein, daß ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererſt iſt es mir erlaubt, mich nach Glückſeligkeit umzuſehen, wie viel ich deren mit jenem meinen moraliſch- (nicht phyſiſch-) guten Zuſtande vereinigen kann *).

Allerdings muß der Wille Motive haben; aber dieſe ſind nicht gewiße vorgeſetzte, aufs phyſiſche Gefühl bezogene Objekte, als Zwecke, ſondern nichts als das unbedingte Geſetz ſelbſt: für welches die Empfänglichkeit des Willens, ſich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das **Moraliſche Gefühl** heißt; welches alſo nicht Urſache, ſondern Wirkung der Willensbeſtimmung iſt, von welchem wir nicht die mindeſte Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene

---

*) Glükſeligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verſchaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Menſch ſelbſt ſich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen ſagen: daß durch die Abweichung von der letzteren der Menſch ſich doch wenigſtens Vorwürfe und reinen moraliſchen Selbſttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich ſich unglüklich machen könne; ſo mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieſer reinen moraliſchen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, ſondern aus ihrer Geſetzwidrigkeit ſelbſt) iſt nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege iſt es zu werden, fähig. Folglich iſt ſie nicht die Urſache, ſondern nur die Wirkung davon, daß er tugendhaft iſt; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu ſein, konnte nicht von dieſem Unglük (wenn man den Schmerz aus einer Unthat ſo nennen will) hergenommen ſein.

Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: daß dieſes Gefühl, mithin eine Luſt, die wir uns zum Zwek machen, die erſte Urſache der Willensbeſtimmung, folglich die Glükſeligkeit (wozu jene als Element gehöre) doch den Grund aller objektiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache; unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nehmlich bei Anführung einer Urſache zu einer gewiſſen Wirkung nicht aufhören zu fragen, ſo macht man endlich die Wirkung zur Urſache von ſich ſelbſt.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beſchäftigt: nehmlich das vermeintlich in der Philoſophie ſich widerſtreitende Intereſſe der Theorie und der Praxis durch Beiſpiele zu belegen und zu prüfen. Den beſten Belag hiezu giebt Hr. G. in ſeiner genannten Abhandlung. Zuerſt ſagt er (indem er von dem Unterſchiede, den ich zwiſchen einer Lehre finde, wie wir glücklich und derjenigen, wie wir der Glückſeligkeit würdig werden ſollen, ſpricht): „Ich für mein Theil geſtehe, daß „ich dieſe Theilung der Ideen in meinem Kopfe ſehr „wohl begreiſe, daß ich aber dieſe Theilung der Wünſche „und Beſtrebungen in meinem Herzen nicht finde; daß „es mir ſogar unbegreiflich iſt, wie irgend ein Menſch „ſich bewußt werden kann, ſein Verlangen nach Glückſeligkeit ſelbſt rein abgeſondert, und alſo die Pflicht, „ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuförderſt auf das letztere. Nehmlich ich räume gern ein, daß kein Menſch ſich mit Gewißheit bewußt werden könne, ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben: denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu dieſem Bewußtſein ſeines Seelenzuſtandes eine durchgängig klare Vorſtellung aller ſich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beigeſellenden Nebenvorſtellungen und Rükſichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtſein von Etwas (mithin auch nicht von einem in Geheim gedachten Vortheil) kein Gegenſtand der Erfahrung ſein. Daß aber der Menſch ſeine Pflicht ganz uneigennützig ausüben ſolle, und ſein Verlangen nach Glükſeligkeit völlig vom Pflichtbegriffe abſondern müße, um ihn ganz rein zu haben: deßen iſt er ſich mit der größten Klarheit bewußt; oder, glaubte er nicht es zu ſein, ſo kann von ihm gefordert werden, daß er es ſei, ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt; weil eben in dieſer Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen iſt, und er muß es alſo auch können. Vielleicht mag nie ein Menſch ſeine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimiſchung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Beſtrebung ſo weit gelangen. Aber, ſo viel er bei der ſorgfältigſten Selbſtprüfung in ſich wahrnehmen kann, nicht allein keiner ſolchen mitwirkenden Motive, ſondern vielmehr der Selbſtverläugnung in Anſehung vieler der Idee der Pflicht entgegenſtehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzuſtreben, ſich bewußt zu werden: das vermag er; und das iſt auch für ſeine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünſtigung des Einflußes ſolcher Motive ſich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, daß die menſchliche Natur eine ſolche Reinigkeit nicht verſtatte (welches er doch auch nicht mit Gewißheit behaupten kann): iſt der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniß des Hrn. G. betrift, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in ſeinem Herzen zu finden; ſo trage ich kein Bedenken, ihm in ſeiner Selbſtbeſchuldigung geradezu zu widerſprechen, und ſein Herz wider ſeinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtſchaffene Mann, fand ſie wirklich jederzeit in ſeinem Herzen (in ſeinen Willensbeſtimmungen); aber ſie wollte ſich nur nicht zum Behuf der Spekulazion und zur Begreifung deſſen was unbegreiflich (unerklärlich) iſt, nehmlich der Möglichkeit kategoriſcher Imperative, (dergleichen die der Pflicht ſind, in ſeinem Kopf mit den gewohnten Prinzipien pſychologiſcher Erklärungen (die insgeſammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zuſammen reimen *).

Wenn

---

*) Hr. P. Garve thut (in ſeinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69. Ausg. von 1783)

Wenn aber Hr. Garve zuletzt ſagt: „Solche feine Unterſchiede der Ideen verdunkeln ſich ſchon im Nachdenken über partikuläre Gegenſtände; aber ſie verlieren ſich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn ſie auf Begierden und Abſichten angewandt werden ſollen. Je einfacher, ſchneller und von klaren Vorſtellungen entblößter der Schritt iſt, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; deſto weniger iſt es möglich, das beſtimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzu gethan hat, denn Schritt ſo und nicht anders zu leiten, genau und ſicher zu erkennen" — ſo muß ich ihm laut und eifrig widerſprechen.

Der

1783) das merkwürdige und ſeines Scharfſinns werthe Bekenntniß: „Die Freiheit werde, nach ſeiner innigſten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann ſchlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man ſie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derſelben nicht aus bloß theoretiſchen Gründen, (denn dieſe würden in der Erfahrung geſucht werden müſſen), mithin aus bloß praktiſchen Vernunftſätzen, aber auch nicht aus techniſch-praktiſchen denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moraliſch-praktiſchen geführt werden kann; ſo muß man ſich wundern, warum Hr. Garve nicht zum Begriffe der Freiheit ſeine Zuflucht nahm, um wenigſtens die Möglichkeit ſolcher Imperativen zu retten.

Der Begrif der Pflicht in ſeiner ganzen Reinigkeit iſt nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für jedermann zum praktiſchen Gebrauch faßlicher und natürlicher, als jedes von der Glükſeligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rükſicht auf ſie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunſt und Ueberlegung erfordert); ſondern auch in dem Urtheile ſelbſt der gemeinſten Menſchenvernunft, wenn er nur an dieſelbe, und zwar mit Abſonderung, ja ſogar in Entgegenſetzung mit dieſen an den Willen der Menſchen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg verſprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Prinzip entlehnte Bewegungsgründe. — Es ſei z. B. der Fall: daß jemand ein anvertrautes fremdes Gut (depositum) in Händen habe, deßen Eigenthümer todt iſt, und daß die Erben deßelben davon nichts wißen, noch je etwas erfahren können. Man trage dieſen Fall ſelbſt einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, daß der Inhaber dieſes Depoſitums (ohne ſein Verſchulden) gerade um dieſe Zeit in gänzlichen Verfall ſeiner Glükumſtände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrükte Familie von Frau und Kindern um ſich ſehe, aus welcher Noth er er ſich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand ſich zueignete, zugleich ſei er Menſchenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchſten Grad üppig und verſchwenderiſch, ſo daß es eben ſo gut wäre, als ob dieſer Zuſatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter dieſen Umſtänden für erlaubt gehalten werden könne, dieſes Depoſitum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und ſtatt aller Gründe nur bloß ſagen können: es iſt unrecht, d. i. es widerſtreitet der Pflicht. Nichts iſt klärer als dieſes; aber wahrlich nicht ſo: daß er ſeine eigene Glückſeligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn, wenn er von der Abſicht auf die letztere, die Beſtimmung ſeiner Entſchließung erwartete, ſo könnte er z. B. ſo denken: „Giebſt du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, ſo werden ſie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geſchieht das nicht, ſo wirſt du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir ſehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieſes iſt ſehr ungewiß. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn du das Anvertraute unterſchlagen wollteſt, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umſtänden zu ziehen, ſo würdeſt du, wenn du geſchwinden Gebrauch davon machteſt, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du ſo bald zu einer Verbeſſerung deiner Umſtände gekommen wäreſt; wollteſt du aber damit langſam zu Werke gehen, ſo würde die Noth mittlerweile ſo hoch ſteigen, daß ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre." — Der Wille alſo nach der Maxime der Glückſeligkeit ſchwankt zwiſchen

ſchen ſeinen Triebfedern, was er beſchließen ſolle; denn er ſieht auf den Erfolg und der iſt ſehr ungewiß; es erfordert einen guten Kopf, um ſich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und ſich in der Zuſammenrechnung nicht zu betriegen. Dagegen wenn er ſich fragt, was hier Pflicht ſei: ſo iſt er über die ſich ſelbſt zu gebende Antwort gar nicht verlegen, ſondern auf der Stelle gewiß was er zu thun habe. Ja, er fühlt ſogar, wenn der Begrif von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abſcheu ſich auch nur auf den Ueberſchlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachſen könnten, einzulaſſen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Daß alſo dieſe Unterſchiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht ſo fein ſind, als Hr. G. meint, ſondern mit der gröbſten und leſerlichſten Schrift in der Seele des Menſchen geſchrieben ſind) ſich, wie er ſagt, gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt: widerſpricht ſelbſt der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geſchichte der aus dem einen oder dem anderen Prinzip geſchöpften Maximen darlegt: denn da beweiſet ſie leider, daß ſie größtentheils aus dem letzteren (des Eigennutzes) fließen; ſondern der Erfahrung, die nur innerlich ſein kann, daß keine Idee das menſchliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeiſterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahlloſen Uebeln des Lebens und ſelbſt den verführeriſchſten Anlockungen deßelben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Menſch es vermöge) ſie beſiegenden, reinen moraliſchen Geſinnung. Daß der Menſch ſich bewußt iſt, er könne dieſes, weil er es ſoll: das eröfnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichſam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit ſeiner wahren Beſtimmung fühlen läßt. Und wenn der Menſch öfters darauf aufmerkſam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und ſie in ihrer ganzen Reinigkeit ſich vorzuſtellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundſatz würde davon beſtändig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuſchärfen, die faſt jederzeit verſäumt worden iſt); ſo müßte es mit der Sittlichkeit der Menſchen bald beßer ſtehen. Daß die Geſchichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweiſen wollen, daran iſt wohl eben die falſche Vorausſetzung ſchuld: daß die von der Idee der Pflicht an ſich ſelbſt abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begrif viel zu fein ſei, wogegen die gröbern von gewißen in dieſer, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Geſetzes (ohne auf daßelbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und daß man dem Trachten nach Glükſeligkeit vor dem, was die Vernunft zur oberſten Bedingung macht, nehmlich der Würdigkeit glüklich zu ſein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundſatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn Vorſchriften, wie man ſich glücklich machen, wenigſtens ſeinen Nachtheil verhüten könne, ſind keine Gebote. Sie binden niemanden ſchlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnet worden, wählen was ihm Gut dünkt, wenn er ſich gefallen läßt zu leiden, was ihn trift. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabſäumung des ihm gegebenen Raths entſpringen dürften, hat er nicht Urſache für Strafen anzuſehen: denn dieſe treffen nur den freien aber geſetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Geſetze geben. Ganz anders iſt es mit der Idee der Pflicht bewandt; deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachſenden Nachtheile Rückſicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt, und den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verwerflich und ſtrafbar macht.

Hier iſt nun ein klarer Beweis, daß alles, was in der Moral für die Theorie richtig iſt, auch für die Praxis gelten müſſe. — In der Qualität eines Menſchen, als eines durch ſeine eigene Vernunft gewiſſen Pflichten unterworfenen Weſens, iſt alſo jedermann ein Geſchäftsmann; und, da er doch, als Menſch, der Schule der Weisheit nie entwächſt, ſo kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein

Menſch iſt und was man von ihm fordern kann, beſſer belehrter, den Anhänger der Theorie mit ſtolzer Verachtung zur Schule zurükweiſen. Denn alle dieſe Erfahrung hilft ihm nichts, um ſich der Vorſchrift der Theorie zu entziehen, ſondern allenfalls nur zu lernen, wie ſie beßer und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man ſie in ſeine Grundſätze aufgenommen hat; von welcher pragmatiſchen Geſchiklichkeit aber hier nicht, ſondern nur von letzteren, die Rede iſt.

II.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menſchen ſich zu einer Geſellſchaft verbindet (pactum ſociale), iſt der Vertrag der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaßung unter ihnen (pactum unionis civilis) von ſo eigenthümlicher Art, daß, ob er zwar in Anſehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben ſowohl auf irgend einen beliebigen gemeinſchaftlich zu befördernden Zwek gerichtet iſt) gemein hat; er ſich doch im Prinzip ſeiner Stiftung (conſtitutionis civilis) von allen anderen weſentlich unterſcheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinſamen) Zwecke (den Alle haben) iſt in allen Geſchäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derſelben, die an ſich ſelbſt Zwek iſt (den ein jeder haben ſoll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältniße der Menſchen überhaupt, welche nicht umhin können in wechſelſeitigen Einfluß auf einander zu gerathen, unbedingte und erſte Pflicht iſt: eine ſolche iſt nur in einer Geſellſchaft, ſo fern ſie ſich im Bürgerlichen Zuſtande befindet, d. i. ein Gemeines Weſen ausmacht, anzutreffen. Der Zwek nun, der in ſolchem äußern Verhältniß an ſich ſelbſt Pflicht und ſelbſt die oberſte formale Bedingung (conditio ſine qua non) aller übrigen äußeren Pflicht iſt, iſt das Recht der Menſchen unter öffentlichen Zwangsgeſetzen, durch welche jedem das Seine beſtimmt und gegen jedes Anderen Eingrif geſichert werden kann.

Der Begrif aber eines äußeren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äußeren Verhältniße der Menſchen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke den alle Menſchen natürlicher Weiſe haben (der Abſicht auf Glükſeligkeit), und der Vorſchrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun: ſo daß auch daher dieſer letztere ſich in jenes Geſetze ſchlechterdings nicht, als Beſtimmungsgrund derſelben, miſchen muß. Recht iſt die Einſchränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zuſammenſtimmung mit der Freiheit von jedermann, in ſo fern dieſe nach einem allgemeinen Geſetze möglich iſt; und das öffentliche Recht iſt der Inbegrif der äußeren Geſetze, welche eine ſolche durchgängige Zuſammenſtimmung möglich machen. Da nun jede Einſchränkung der Freiheit durch die Willkür eines Anderen Zwang heißt; ſo folgt, daß die Bürgerliche Verfaßung ein Verhältniß freier Menſchen iſt, die (unbeſchadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit anderen) doch unter Zwangsgeſetzen ſtehen; weil die Verbindung ſelbſt es ſo will, und zwar die reine a priori geſetzgebende Vernunft, die auf keinen empiriſchen Zwek (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glükſeligkeit begriffen worden) Rükſicht nimmt; als in Anſehung deßen, und worin ihn ein jeder ſetzen will, die Menſchen gar verſchieden denken, ſo daß ihr Wille unter kein gemeinſchaftliches Prinzip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zuſammenſtimmendes, Geſetz gebracht werden kann.

Der Bürgerliche Zuſtand alſo, bloß als rechtlicher Zuſtand betrachtet, iſt auf folgende Prinzipien a priori gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menſchen.

2. Die Gleichheit deſſelben mit jedem Anderen, als Unterthan.

3. Die Selbſtſtändigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Weſens als Bürgers.

Dieſe Prinzipien ſind nicht ſowohl Geſetze, die der ſchon errichtete Staat giebt, ſondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menſchenrechts überhaupt gemäß, möglich iſt. Alſo:

1. Die Freiheit als Menſch, deren Prinzip für die Konſtitution eines Gemeinen Weſens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen auf ſeine Art (wie er ſich das Wohlſein anderer Menſchen denkt) glücklich zu ſein, ſondern ein jeder darf ſeine Glückſeligkeit auf dem Wege ſuchen, welcher ihm ſelbſt gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzuſtreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Geſeze zuſammen beſtehen kann, (d. i. dieſem Rechte des Andern) nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen ſeine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung (imperium paternale), wo alſo die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterſcheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder ſchädlich iſt, ſich bloß paßiv zu verhalten genöthigt ſind, um, wie ſie glüklich ſein ſollen, bloß von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, daß dieſer es auch wolle, bloß von ſeiner Gütigkeit zu erwarten: iſt der größte Denkbare

Despotismus (Verfaßung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine väterliche, ſondern eine väterländiſche Regierung (imperium, non paternale, sed patrioticum) iſt diejenige, welche allein für Menſchen, die der Rechte fähig ſind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrſchers, gedacht werden kann. Patriotiſch iſt nehmlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt deſſelben nicht ausgenommen) das Gemeine Weſen als den mütterlichen Schooß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er ſelbſt entſprungen, und welchen er auch ſo als ein theures Unterpfand hinterlaßen muß, betrachtet, nur um die Rechte deßelben durch Geſetze des gemeinſamen Willens zu ſchützen, nicht aber es ſeinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, ſich für befugt hält. — Dieſes Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des Gemeinen Weſens, als Menſch zu, ſo fern dieſer nehmlich ein Weſen iſt, das überhaupt der Rechte fähig iſt.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel ſo lauten kann: Ein jedes Glied des Gemeinen Weſens hat gegen jedes Andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt deßelben ausgenommen iſt (darum weil er von jenem kein Glied, ſondern der Schöpfer oder Erhalter deßelben iſt); welcher allein die Befugniß hat zu zwingen, ohne ſelbſt einem Zwangsgeſetze unterworfen zu ſein. Es iſt aber Alles, was unter Geſetzen ſteht, in einem

Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Weſens, unterworfen; einen Einzigen (phyſiſche oder moraliſche Perſon), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn, könnte dieſer auch gezwungen werden, ſo wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangsfreie Perſonen); ſo würde keiner derſelben unter Zwangsgeſetzen ſtehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können: welches unmöglich iſt.

Dieſe durchgängige Gleichheit der Menſchen in einem Staat, als Unterthanen deßelben, beſteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge, und den Graden ihres Beſitzthums, es ſei an körperlicher oder Geiſtesüberlegenheit über Andere, oder an Glüksgütern außer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) reſpektiv auf Andere; ſo daß des Einen Wohlfahrt ſehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine Gehorſamen muß (wie das Kind den Aeltern, oder das Weib den Mann) und der Andere ihm befiehlt, daß der eine Dient (als Taglöhner) der Andere Lohnt, u. ſ. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausſpruch des allgemeinen Willens nur ein einziges ſein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Objekt, worin ich ein Recht habe, betrift) ſind ſie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Geſetz (und den Vollzieher deſſelben, das Staatsoberhaupt), durch dieſes aber auch jeder andere ihm in gleicher Maaße widerſteht, niemand aber dieſe Befugniß zu zwingen (mithin ein Recht gegen andere zu haben) anders als durch ſein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von ſelbſt nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung, machen kann, daß er keine Rechte, ſondern bloß Pflichten habe: weil er dadurch ſich ſelbſt des Rechts einen Kontrakt zu machen berauben, mithin dieſer ſich ſelbſt aufheben würde.

Aus dieſer Idee der Gleichheit der Menſchen im Gemeinen Weſen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied deſſelben muß zu jeder Stufe eines Standes in demſelben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn ſein Talent, ſein Fleiß und ſein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm ſeine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewiſſen Stand) nicht im Wege ſtehen, um ihn und ſeine Nachkommen unter demſelben ewig niederzuhalten.

Denn, da alles Recht bloß in der Einſchränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung beſteht, daß ſie mit der meinigen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, und das öffentliche Recht (in einem Gemeinen Weſen) bloß der Zuſtand einer wirklichen dieſem Prinzip gemäßen und mit Macht verbundenen Geſetzgebung iſt, vermöge welcher ſich alle zu einem Volk gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zuſtand (ſtatus juridicus) überhaupt, nehmlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgeſetze gemäß einander einſchränkenden Willkür (welcher der Bürgerliche Zuſtand heißt) befinden; ſo iſt das angeborne Recht eines jeden in dieſem Zuſtande, (d. i. vor aller rechtlichen That deßelben) in Anſehung der Befügniß jeden andern zu zwingen, damit er immer innerhalb den Gränzen der Einſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen iſt, der geboren wird, mithin dieſem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zuſtandes und keine Unterwerfung unter Zwangsgeſetze, als bloß diejenige, die ihm als Unterthan der alleinigen oberſten Geſetzgebenden Macht mit allen anderen gemein iſt, zugezogen wird; ſo kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des Gemeinen Weſens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im Gemeinen Weſen inne hat, an ſeine Nachkommen vererben, mithin, gleichſam als zum Herrenſtande durch Geburt qualifizirt, dieſe auch nicht Zwangsmäßig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des ſuperior und inferior, von denen aber keiner imperans, der andere ſubjectus iſt) durch eigenes Verdienſt zu gelangen. Alles andere mag er verderben, was Sache iſt, (nicht Perſönlichkeit betrift) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräußert werden kann, und ſo in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumſtänden unter den Gliedern eines Gemeinen Weſens (des Söldners und Miethiers des Gutseigenthümers und der Ackerbauenden Knechte u. ſ. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, daß dieſe, wenn ihr Talent, ihr Fleiß und ihr Glük es ihnen möglich macht, ſich nicht zu gleichen Umſtänden zu erheben befugt wären. Denn ſonſt würde er zwingen dürfen, ohne durch anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieſer Gleichheit kann auch kein Menſch, der in einem rechtlichen Zuſtande eines Gemeinen Weſens lebt, anders als durch ſein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (occupatio bellica) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder ſeine eigene, noch die eines anderen) aufhören, Eigner ſeiner ſelbſt zu ſein und in die Klaſſe des Hausviehes eintreten, daß man zu allen Dienſten braucht, wie man will, und es auch darin ohne ſeine Einwilligung erhält, ſo lange man will, wenn gleich mit der Einſchränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion ſanktionirt wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zuſtande für glüklich annehmen, wenn er ſich nur bewuſt iſt, daß es nur an ihm ſelbſt (ſeinem Vermögen, oder ernſtlichen Willen) oder an Umſtänden, die er keinem Andern Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderſtehlichen Willen Anderer liege, daß er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufſteigt, die, als ſeine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betriſt, vor ihm nichts voraus haben *). 3. Die

---

*) Wenn man mit dem Wort gnädig einen beſtimmten (von gütig, wohlthätig, ſchützend und dergl. noch unterſchiedenen) Begriſ verbinden will, ſo kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Alſo nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, der alles Gute, was nach öffentlichen Geſetzen möglich iſt, bewirkt und ertheilt, (denn der Suverän, der ſie giebt, iſt gleichſam unſichtbar; er iſt das perſoniſizirte Geſetz ſelbſt, nicht Agent) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So iſt ſelbſt in einer Ariſtokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili welche ihn ausmachen ſind insgeſammt, ſelbſt den Doge nicht ausgenommen (denn nur der große Rath iſt der Suverän) Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betriſt, allen anderen gleich, nehmlich daß gegen jeden derſelben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukömmt. Prinzen (d. i. Perſonen denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieſer Ausſicht und wegen jener Anſprüche (hofmäßig, par courtoiſie) gnädige Herren genannt; ihrem Beſitzſtande nach aber ſind ſie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringſten ihrer Diener vermittelſt des Staatsoberhaupts ein Zwangsrecht zukommen muß. Es kann alſo

3. Die Selbſtſtändigkeit (ſibiſufficientia) eines Gliedes des Gemeinen Weſens als Bürgers, d. i. als Mitgeſetzgebers. In dem Punkte der Geſetzgebung ſelbſt ſind Alle, die unter ſchon vorhandenen öffentlichen Geſetzen frei und gleich ſind, doch nicht, was das Recht betrift, dieſe Geſetze zu geben, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieſes Rechts nicht fähig ſind, ſind gleichwohl, als Glieder des Gemeinen Weſens, der Befolgung dieſer Geſetze unterworfen, und dadurch des Schutzes nach denſelben theilhaftig; nur nicht als Bürger, ſondern als Schutzgenoſſen. — Alles Recht hängt nehmlich von Geſetzen ab. Ein öffentliches Geſetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt ſein ſoll, beſtimmt, iſt der Aktus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der alſo ſelbſt niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber iſt kein anderer Wille, als der des geſammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über ſich ſelbſt beſchließt), möglich: denn nur ſich ſelbſt kann niemand unrecht

---

alſo im Staate nicht mehr als einen einzigen Gnädigen Herrn geben. Was aber die Gnädige (eigentlich vornehme) Frauen betrift, ſo können ſie ſo angeſehen werden, daß ihr Stand zuſammt ihrem Geſchlecht (folglich nur gegen das männliche ſie zu dieſer Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche ſich deſto mehr ſelbſt zu ehren glaubt, als es dem ſchönen Geſchlecht über ſich Vorzüge einräumt.

unrecht thun. Iſt es aber ein anderer, ſo kann der bloße Wille eines von ihm Verſchiedenen über ihn nichts beſchließen, was nicht unrecht ſein könnte; folglich würde ſein Geſetz noch ein anderes Geſetz erfordern, welches ſeine Geſetzgebung einſchränkte, mithin kann kein beſonderer Wille für ein Gemeines Weſen geſetzgebend ſein. (Eigentlich kommen, um dieſen Begrif auszumachen, die Begriffe der äußeren Freiheit, Gleichheit, und Einheit des Willens Aller zuſammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erſtere zuſammen genommen werden, Selbſtſtändigkeit die Bedingung iſt). Man nennt dieſes Grundgeſetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entſpringen kann, den **urſprünglichen Vertrag**.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieſer Geſetzgebung hat, heißt ein **Bürger** (citoyen, d. i. **Staatsbürger**, nicht Stadtbürger, Bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität iſt, außer der **Natürlichen**, (daß es kein Kind, kein Weib ſei), die einzige: daß er **ſein eigner Herr** (sui juris) ſei, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunſt, Handwerk, oder ſchöne Kunſt, oder Wißenſchaft gezählt werden kann) welches ihn ernährt; d. i. daß er, in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muß um zu leben, nur durch **Veräußerung** deßen, was ſein *) iſt erwerbe, nicht

durch)

---

*) Derjenige, welcher ein opus verfertigt, kann es durch **Veräußerung** an einen anderen bringen,

gleich

durch Bewilligung, die er anderen giebt von ſeinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich daß er Niemanden als dem Gemeinen Weſen im eigentlichen Sinne des Worts Diene. Hier ſind nun Kunſtverwandte und große (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nehmlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn, was die letztern betrift, ohne einmal die Frage in Anſchlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen ſein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat als er mit ſeinen Händen ſelbſt benutzen konnte (denn die Erwerbung

---

gleich als ob es ſein Eigenthum wäre. Die praeſtatio operae aber iſt keine Veräußerung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, ſelbſt der Friſör ſind bloß operarii, nicht artifices (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu ſein qualifizirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, ſich in ganz ähnlichen Verhältnißen gegen mich zu befinden ſcheinen, ſo iſt doch jener von dieſem, wie Friſör vom Perückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), alſo wie Taglöhner vom Künſtler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört ſo lange er nicht bezahlt iſt, unterſcheiden. Der letztere, als Gewerbetreibende, verkehrt alſo ſein Eigenthum mit dem Anderen (opus), der erſtere den Gebrauch ſeiner Kräfte den er einem Anderen bewilligt (operam). — Es iſt, ich geſtehe es, etwas ſchwer die Erforderniß zu beſtimmen, um auf den Stand eines Menſchen, der ſein eigener Herr iſt, Anſpruch machen zu können bung durch Kriegsbemächtigung iſt keine erſte Erwerbung); und wie es zugieng, daß viele Menſchen, die ſonſt insgeſammt einen beſtändigen Beſitzſtand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht ſind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können? ſo würde es ſchon wider den vorigen Grundſatz der Gleichheit ſtreiten, wenn ein Geſetz ſie mit dem Vorrecht des Standes privelegirte, daß ihre Nachkommen entweder immer große Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben ſollten, ohne daß ſie verkauft oder durch Vererbung getheilt und alſo mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch ſelbſt bei dieſen Theilungen, niemand als der zu einer gewiſſen willkürlich dazu angeordneten Menſchenklaſſe Gehörige davon etwas erwerben könnte. Der große Gutsbeſitzer vernichtigt nehmlich ſo viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als ſeinen Platz einnehmen könnten; ſtimmt alſo nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur Eine Stimme. — Da es alſo bloß von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des Gemeinen Weſens abhängend gelaſſen werden muß, daß jeder einmal einen Theil davon und alle das Ganze erwerben, dieſer Unterſchied aber bei der allgemeinen Geſetzgebung nicht in Anſchlag gebracht werden kann; ſo muß nach den Köpfen derer, die im Beſitzſtande ſind, nicht nach der Größe der Beſitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Geſetzgebung beurtheilt werden, Es müſſen aber auch Alle, die dieſes Stimmrecht haben, zu dieſem Geſetz der öffentlichen Gerechtigkeit zuſammenſtimmen; denn ſonſt würde zwiſchen denen die dazu nicht übereinſtimmen und den erſteren ein Rechtſtreit ſein, der ſelbſt noch eines höheren Rechtsprinzips bedürfte um entſchieden zu werden. Wenn alſo das Erſtere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem großen Volke), ſondern nur der dazu Delegirten, als Repräſentanten des Volks, dasjenige iſt was allein man als erreichbar vorausſehen kann; ſo wird doch ſelbſt der Grundſatz, ſich dieſe Mehrheit genügen zu laſſen; als mit allgemeiner Zuſammenſtimmung, alſo durch einen Kontrakt, angenommen, der oberſte Grund der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaſſung ſein müſſen.

Folgerung.

Hier iſt nun ein urſprünglicher Kontrakt, auf den allein eine Bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfaſſung unter Menſchen gegründet und ein gemeines Weſen errichtet werden kann. — Allein dieſer Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Koalizion jedes beſondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinſchaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Geſetzgebung), iſt keinesweges als ein Faktum vorauszuſetzen nöthig (ja als ein ſolches gar nicht möglich); gleichſam als ob allererſt aus der Geſchichte vorher bewieſen werden müßte, daß ein Volk, in deſſen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten ſind, einmal wirklich einen ſolchen Aktus verrichtet, und eine ſichere Nachricht oder ein Inſtrument davon uns, mündlich oder ſchriftlich, hinterlaſſen haben müſſe, um ſich an eine ſchon beſtehende bürgerliche Verfaſſung für gebunden zu achten. Sondern es iſt eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktiſche) Realität hat: nehmlich jeden Geſetzgeber zu verbinden, daß er ſeine Geſetze ſo gebe, als ſie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entſpringen können, und jeden Unterthan, ſo fern er Bürger ſein will, ſo anzuſehen, als ob er zu einem ſolchen Willen mit zuſammen geſtimmet habe. Denn das iſt der Probierſtein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Geſetzes. Iſt nehmlich dieſes ſo beſchaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu ſeine Einſtimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewiße Klaße von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenſtandes haben ſollten), ſo iſt es nicht gerecht; iſt es aber nur möglich daß ein Volk dazu zuſammen ſtimme, ſo iſt es Pflicht, das Geſetz für gerecht zu halten: geſetzt auch, daß das Volk jetzt in einer ſolchen Lage, oder Stimmung ſeiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrſcheinlicherweiſe ſeine Beſtimmung verweigern würde *).

Aber dieſe Einſchränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Geſetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn alſo ein Volk unter einer gewißen jetzt wirklichen Geſetzgebung ſeine Glükſeligkeit einzubüßen mit größter Wahrſcheinlichkeit urtheilen ſollte; was iſt für daßelbe zu thun? ſoll es ſich nicht widerſetzen? Die Antwort kann nur ſein: es iſt für daßelbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede iſt hier nicht von Glükſeligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des Gemeinen Weſens für den Unterthan zu erwarten ſteht; ſondern allererſt bloß vom Rechte, das dadurch einem jedem geſichert werden ſoll: welches das oberſte Prinzip iſt, von welchem alle Maximen, die ein Gemeines Weſen betreffen, ausgehen müßen, und das durch kein

---

*) Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proporzionirte Kriegsſteuer ausgeſchrieben würde, ſo können dieſe darum, weil ſie drückend iſt, nicht ſagen daß ſie ungerecht ſei, weil etwa der Krieg, ihrer Meinung nach, unnöthig wäre: denn das ſind ſie nicht berechtigt zu beurtheilen; ſondern, weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich ſei, ſo muß ſie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewiße Gutseigenthümer in einem ſolchen Kriege mit Lieferungen beläſtigt, andere aber deßelben Standes damit verſchont würden; ſo ſieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem ſolchen Geſetz nicht zuſammen ſtimmen, und es iſt befugt, wider daſſelbe wenigſtens Vorſtellungen zu thun, weil es dieſe ungleiche Austheilung der Laſten nicht für gerecht halten kann.

anderes eingeſchränkt wird. In Anſehung der erſterer (der Glükſeligkeit) kann gar kein allgemein gültiger Grundſatz für Geſetze gegeben werden. Denn, ſowohl die Zeitumſtände, als auch der ſehr einander widerſtreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin jemand ſeine Glükſeligkeit ſetzt, (worin er ſie aber ſetzen ſoll, kann ihm Niemand vorſchreiben) macht alle feſte Grundſätze unmöglich, und zum Prinzip der Geſetzgebung für ſich allein untauglich. Der Satz: Salus publica ſuprema civitatis lex eſt, bleibt in ſeinem unverminderten Werth und Anſehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerſt in Betrachtung zu ziehen ſteht, iſt gerade diejenige geſetzliche Verfaßung, die jedem ſeine Freiheit durch Geſetze ſichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, ſeine Glükſeligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beſte Dünkt, zu ſuchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen Geſetzmäßigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen, Abbruch thut.

Wenn die oberſte Macht Geſetze giebt, die zunächſt auf die Glükſeligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet ſind; ſo geſchieht dieſes nicht als Zwek der Errichtung einer Bürgerlichen Verfaßung, ſondern bloß als Mittel, den rechtlichen Zuſtand vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu ſichern. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt ſein, ſelbſt und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des Gemeinen Weſens gehöre, welcher erforderlich iſt, um ſeine Stärke und Feſtigkeit ſowohl innerlich, als wider äußere Feinde, zu ſichern; ſo aber das Volk nicht gleichſam wider ſeinen Willen glüklich zu machen, ſondern nur zu machen daß es als Gemeines Weſen exiſtire *). In dieſer Beurtheilung, ob jene Maaßregel **klüglich** genommen ſei oder nicht, kann nun zwar der Geſetzgeber irren, aber nicht in der, da er ſich ſelbſt fragt, ob das Geſetz auch mit dem Rechtsprinzip zuſammen ſtimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des urſprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaaße, und zwar a priori, bei der Hand (und darf nicht, wie beim Glükſeligkeitsprinzip, auf Erfahrungen harren, die ihm von der Tauglichkeit ſeiner Mittel allererſt belehren müßen). Denn wenn es ſich nur nicht widerſpricht, daß ein Ganzes Volk zu einem ſolchen Geſetze zuſammen ſtimme, es mag ihm auch ſo ſauer ankmmen wie es wolle; ſo iſt es dem Rechte gemäß. Iſt aber ein öffentliches Geſetz dieſem gemäß, folglich in Rükſicht auf das Recht untadelich, (**irreprehenſibel**); ſo iſt damit auch die Befugniß zu zwingen,

---

*) Dahin gehören gewiße Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Beſten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleißes Anderer befördert werden, weil der Staat, ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug beſitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerſtehen, oder ſich ſelbſt als Gemeines Weſen zu erhalten.

gen, und auf der anderen Seite das Verbot ſich dem Willen des Geſetzgebers ja nicht Thätlich zu widerſetzen verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Geſetze Effekt giebt, iſt auch unwiderſtehlich (**irreſiſtibel**), und es exiſtirt kein rechtlich beſtehendes Gemeines Weſen ohne eine ſolche Gewalt, die allen innern Widerſtand niederſchlägt, weil dieſer einer Maxime gemäß geſchehen würde, die, allgemein gemacht, alle Bürgerliche Verfaßung zernichten und den Zuſtand, worin allein Menſchen im Beſitz der Rechte überhaupt ſein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: daß alle Widerſetzlichkeit gegen die Oberſte Geſetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu laßen, aller Aufſtand, der in Rebellion ausbricht, das höchſte und ſtrafbarſte Verbrechen im Gemeinen Weſen iſt; weil es deßen Grundfeſte zerſtört. Und dieſes Verbot iſt **unbedingt** ſo daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, ſo gar den urſprünglichen Vertrag verletzt und ſich dadurch des Rechts Geſetzgeber zu ſein, nach dem Begrif des Unterthans, verluſtig gemacht haben, indem ſie die Regierung bevollmächtigt durchaus Gewaltthätig (tyranniſch) zu verfahren; dennoch dem Unterthan kein Widerſtand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon iſt: weil bei einer ſchon ſubſiſtirenden Bürgerlichen Verfaßung das Volk kein zu Recht beſtändiges Urtheil mehr hat, zu beſtimmen: wie jene ſolle verwaltet werden. Denn man ſetze: es habe ein ſolches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhaupts zuwider; wer ſoll entſcheiden, auf weßen Seite das Recht ſei? Keiner von beiden kann es, als Richter in ſeiner eigenen Sache, thun. Alſo müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwiſchen Dieſem und dem Volk entſcheide: welches ſich widerſpricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (jus in caſu neceſſitatis), welches ohnehin, als ein vermeintes **Recht**, in der höchſten (phyſiſchen) Noth **Unrecht** zu thun, ein Unding iſt *), hier eintreten, und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einſchränkenden Schlagbaums den Schlüßel

---

*) Es giebt keinen Caſus neceſſitatis, als in dem Fall, wo Pflichten: nehmlich **unbedingte** und (zwar vielleicht große, aber doch) **bedingte Pflicht**, gegen einander ſtreiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglüks vom Staat durch den Verrath eines Menſchen ankömmt, der gegen einen Andern in einem Verhältniß, etwa die Vater und Sohn, ſtände. Dieſe Abwendung des Uebels des Erſteren iſt unbedingte, die des Unglüks des Letzteren aber nur bedingte Pflicht (nehmlich ſo fern er ſich nicht eines Verbrechens wider den Staat ſchuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des erſteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem größten Widerwillen, aber durch Noth (nehmlich die moraliſche) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von ſeinem Brett ſtößt, um ſein eignes Leben zu erhalten, geſagt

Schlüßel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann eben ſo wohl ſein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Wiederſpänſtigkeit, als dieſe ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer ſoll hier nun entſcheiden? Wer ſich im Beſitz der oberſten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das iſt gerade das Staatsoberhaupt, dieſes kann es allein thun; und Niemand im Gemeinen Weſen kann alſo ein Recht haben, ihm dieſen Beſitz ſtreitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche dieſe Befugniß des Unterthans zur Gegengewalt gegen ſeinen Obern unter gewißen Umſtänden behaupten, unter denen ich hier nur den in ſeinen Lehren des

---

geſagt wird: er habe durch ſeine Noth (die phyſiſche) ein Recht dazu bekommen; ſo iſt das ganz falſch. Denn, mein Leben zu erhalten, iſt nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geſchehen kann); einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, iſt unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen Bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniß, die ſie dieſer Nothhülfe zugeſtehen, ganz konſequent. Denn die Obrigkeit kann keine **Strafe** mit dem Verbot verbinden, weil dieſe Strafe der Tod ſein müßte: Es wäre aber ein ungereimtes Geſetz, jemanden den Tod androhen, wenn er ſich in gefährlichen Umſtänden dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

des Naturrechts ſehr behutſamen, beſtimmten und beſcheidenen **Achenwall** anführen will *). Er ſagt: „Wenn die Gefahr, die dem Gemeinen Weſen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts „droht, größer iſt als von Ergreifung der Waffen gegen „ihn beſorgt werden kann; alsdann könne das Volk „jenem widerſtehen, zum Behuf dieſes Rechts von „ſeinem Unterwerfungsvertrag abgehen, und ihn als „Tyrannen entthronen.“ Und er ſchließt darauf: „Es kehrte das Volk auf ſolche Art (Beziehungsweiſe „auf ſeinen vorigen Oberherrn) in den Naturzu„ſtand zurük.“

Ich glaube gern, daß weder **Achenwall**, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einſtimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu ſo gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beiſtimmung würden gegeben haben; auch iſt kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande, oder auch Großbritannien ihre jetzige für ſo glüklich geprieſene Verfaßung errungen haben, mißlungen wären, die Leſer der Geſchichte derſelben in der Hinrichtung ihrer jetzt ſo erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher ſehen würden. Denn der

---

*) Jus Naturae. Editio 5ta, Pars poſterior, §. 203 — 206.

der Ausgang miſcht ſich gewöhnlich in unſere Beurtheilung der Rechtsgründe, ob zwar jener ungewiß war, dieſe aber gewiß ſind. Es iſt aber klar, daß, was die letzteren betrift, — wenn man auch einräumt, daß durch eine ſolche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine joyeuſe entrée, als einen wirklichen zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verletzt hätte) kein Unrecht geſchähe, — das Volk doch durch dieſe Art ihr Recht zu ſuchen im höchſten Grade Unrecht gethan habe; weil dieſelbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfaßung unſicher macht, und den Zuſtand einer völligen Geſetzloſigkeit (ſtatus naturalis), wo alles Recht aufhört, wenigſtens Effekt zu haben, einführt. — Nur will ich, bei dieſem Hange ſo vieler wohldenkenden Verfaßer dem Volk (zu ſeinem eigenem Verderben) das Wort zu reden, bemerken: daß dazu theils die gewöhnliche Täuſchung, wenn vom Prinzip des Rechts die Rede iſt, das Prinzip der Glükſeligkeit ihren Urtheilen unterzuſchieben, die Urſache ſei; theils auch, wo kein Inſtrument eines wirklich dem Gemeinen Weſen vorgelegten, vom Oberhaupt deßelben akzeptirten und von beiden ſanktionirten, Vertrags anzutreffen iſt, ſie die Idee von einem urſprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geſchehen ſein müße, annahmen, und ſo dem Volke immer die Befugniß zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm ſelbſt dafür beurtheilten Verletzung nach ſeinem Gutdünken abzugeben *).

Man ſieht hier offenbar, was das Prinzip der Glückſeligkeit (welche eigentlich gar keines beſtimmten Prinzips fähig iſt) auch im Staatsrecht für Böſes anrichtet, ſo wie es ſolches in der Moral thut, auch ſelbſt bei der beſten Meinung die der Lehrer deſſelben beabſichtigt. Der Suverän will das Volk nach ſeinen Begriffen glüklich machen, und wird Despot; das Volk will ſich den allgemeinen menſchlichen Anſpruch auf eigene Glükſeligkeit nicht nehmen laſſen, und wird Rebell. Wenn man

---

*) Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherren verletzt ſein: ſo kann dieſes doch alsdann nicht ſofort als **Gemeines Weſen**, ſondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher beſtandene Verfaßung war vom Volk zerrißen; die Organiſazion aber zu einem neuen Gemeinen Weſen ſollte allererſt noch geſchehen. Hier tritt nun der Zuſtand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigſtens dadurch möglich ſind; und das Unrecht, welches hier geſchieht, iſt alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt: wie auch aus dem angeführten Beiſpiel erhellet, wo die aufrühreriſchen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfaßung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche ſie verließen; nehmlich von Geiſtlichen und Ariſtokraten verzehrt zu werden, ſtatt daß ſie unter einem Alle beherrſchenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

zu allererſt gefragt hätte, was Rechtens iſt (wo die Prinzipien a priori feſtſtehen, und kein Empiriker darin pfuſchen kann); ſo würde die Idee des Sozialkontrakts in ihrem unbeſtreitbaren Anſehen bleiben: aber nicht als Faktum (wie **Danton** will, ohne welches er alle in der wirklich exiſtirenden bürgerlichen Verfaſſung befindliche Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), ſondern nur als Vernunftprinzip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfaſſung überhaupt. Und man würde einſehen: daß, ehe der allgemeine Wille da iſt, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen ſeinen Gebieter beſitze, weil es nur durch dieſen rechtlich zwingen kann; iſt jener aber da, eben ſowohl kein von ihm gegen dieſen auszuübender Zwang Statt finde, weil es alsdann ſelbſt der oberſte Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widerſetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir ſehen auch dieſe Theorie in der Praxis hinreichend beſtätigt. In der Verfaſſung von Großbrittanien, wo das Volk mit ſeiner Konſtituzion ſo groß thut, als ob ſie das Muſter für alle Welt wäre, finden wir doch, daß ſie von der Befugniß, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688. übertreten ſollte, zuſteht, ganz ſtill ſchweigt; mithin ſich gegen ihn, wenn er ſie verletzen wollte, weil kein Geſetz hierüber da iſt, in Geheim Rebellion vorbehält. Denn daß die Konſtituzion auf dieſen Fall ein Geſetz enthalte, welches die ſubſiſtirende Verfaſſung, von der alle beſondern Geſetze ausgehen, (geſetzt auch der Kontrakt ſei verletzt) umzuſtürzen berechtigte: iſt ein klarer Widerſpruch; weil ſie alsdann auch eine öffentlich konſtituirte *) Gegenmacht enthalten müßte, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erſtere beſchützte, ſein müßte, dann aber auch ein Drittes, welches zwiſchen Beiden, auf weſſen Seite das Recht ſei, entſchiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), beſorgt wegen einer ſolchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl ſchlüge, dem von ihnen weggeſchreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlaſſung der Regierung angedichtet, als ſich das Recht der Abſetzung deſſelben angemaßt, wodurch ſie die Verfaſſung in offenbaren Widerſpruch mich ſich ſelbſt würden verſetzt haben.

Wenn man mir nun bei dieſen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiß nicht machen wird, daß ich durch dieſe Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel ſchmeichele; ſo

---

*) Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichſam heimtückiſch, verſchwiegen werden; am wenigſten das Recht, welches ſich das Volk, als ein zur Konſtituzion gehöriges, anmaßt; weil alle Geſetze derſelben als aus einem öffentlichen Willen entſprungen gedacht werden müſſen. Es müßte alſo wenn die Konſtituzion Aufſtand erlaubte, dieſe das Recht dazu, und auf welche Art wovon Gebrauch zu machen ſei, öffentlich erklären.

ſo wird man mir hoffentlich auch denjenigen erſparen, daß ich dem Volk zu Gunſten zu viel behaupte, wenn ich ſage, daß dieſes gleichfalls ſeine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich dieſe keine Zwangsrechte ſein können.

Hobbes iſt der entgegengeſetzten Meinung. Nach ihm de Cive, cap. 7, §. 14) iſt das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun (er mag über ihn verfügen was er wolle) — Dieſer Satz würde ganz richtig ſein, wenn man unter Unrecht diejenige Läſion verſteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber, ſo im Allgemeinen, iſt der Satz erſchrecklich.

Der nicht-wiederſpänſtige Unterthan muß annehmen können, ſein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin, da jeder Menſch doch ſeine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann wenn er auch wollte, und über die er ſelbſt zu urtheilen befugt iſt; das Unrecht aber, welches ihm ſeiner Meinung nach widerfährt, nach jener Vorausſetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewiſſer Folgen aus Geſetzen der oberſten Macht geſchieht: ſo muß dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünſtigung des Oberherrn ſelbſt, die Befugniß zuſtehen, ſeine Meinung über das, was von den Verfügungen deſſelben ihm ein Unrecht gegen das Gemeine Weſen zu ſein ſcheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig ſein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmliſchen Eingebungen begnadigt und über die Menſchheit erhaben vorſtellen. Alſo iſt die **Freiheit der Feder** — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfaſſung worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu ſelbſt einflößt, gehalten, (und dahin beſchränken ſich auch die Federn einander von ſelbſt, damit ſie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn dieſe Freiheit ihm auch abſprechen zu wollen, iſt nicht allein ſo viel, als ihm allen Anſpruch auf Recht in Anſehung des oberſten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, ſondern auch dem letzteren, deſſen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräſentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er ſelbſt abändern würde, und ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen. Dem Oberhaupte aber Beſorgniß einzuflößen: daß durch Selbſt- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heißt ſo viel, als ihm Mißtrauen gegen ſeine eigene Macht, oder auch Haß gegen ſein Volk erwecken.

Das allgemeine Prinzip aber, wornach ein Volk ſeine Rechte **negativ**, d. i. bloß zu beurtheilen hat, was von der höchſten Geſetzgebung, als mit ihrem beſten Willen

nicht verordnet, anzuſehen ſein möchte, iſt in dem Satz enthalten: **Was ein Volk über ſich ſelbſt nicht beſchließen kann, das kann der Geſetzgeber auch nicht über das Volk beſchließen.**

Wenn alſo z. B. die Frage iſt: Ob ein Geſetz, das eine gewiſſe einmal angeordnete kirchliche Verfaſſung für beſtändig fortdaurend anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Geſetzgebers (ſeiner Abſicht) ausgehend angeſehen werden könne? ſo frage man ſich zuerſt: Ob ein Volk es ſich ſelbſt zum Geſetz machen dürfe, das gewiſſe einmal angenommene Glaubensſätze und Formen der äußern Religion für immer bleiben ſollen; alſo ob es ſich ſelbſt in ſeiner Nachkommenſchaft hindern dürfe, in Religionseinſichten weiter fortzuſchreiten, oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, daß ein urſprünglicher Kontrakt des Volks, welcher dieſes zum Geſetz machte, an ſich ſelbſt null und nichtig ſein würde: weil er wider die Beſtimmung und Zwecke der Menſchheit ſtreitet; mithin ein darnach gegebenes Geſetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem alſo Gegenvorſtellungen gemacht werden können, anzuſehen iſt. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der oberſten Geſetzgebung ſo verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerſtand dagegen aufgeboten werden.

Es muß in jedem Gemeinen Weſen ein Gehorſam unter dem Mechanismus der Staatsverfaſſung nach Zwangsgeſetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geiſt der Freiheit ſein, da jeder, in dem was allgemeine Menſchenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu ſein verlangt, daß dieſer Zwang rechtmäßig ſei, damit er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathe. Der erſtere, ohne den letzteren, iſt die veranlaſſende Urſache aller Geheimen Geſellſchaften. Denn es iſt ein Naturberuf der Menſchheit, ſich, vornehmlich in dem, was den Menſchen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Geſellſchaften alſo würden wegfallen, wenn dieſe Freiheit begünſtigt wird. — Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntniſſe kommen, die ihre eigene weſentliche Abſicht befördern, als daß ſie den in ſeinem Urſprung und in ſeinen Wirkungen ſo achtungswürdigen Geiſt der Freiheit ſich äuſſern läßt?

* * *

Nirgend ſpricht eine alle reine Vernunftprinzipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaßung über Theorie ab, als in der Frage über die Erforderniſſe zu einer guten Staatsverfaſſung. Die Urſache iſt, weil eine lange beſtandene geſetzliche Verfaſſung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückſeligkeit ſo wohl als ihre Rechte nach dem Zuſtande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in ſeinem ruhigen Gange geweſen iſt; nicht aber umgekehrt dieſen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu ſchätzen: vielmehr jenen paßiven Zuſtand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen Beßern zu ſuchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen giebt: judicium anceps, expeperimentum periculoſum). Da nun alle lange genug beſtandenen Verfaßungen, ſie mögen Mängel haben welche ſie wollen, hierin bei aller ihrer Verſchiedenheit einerlei Reſultat geben, nehmlich mit der, in welcher man iſt, zufrieden zu ſein; ſo gilt, wenn auf das Volkswohlergehen geſehen wird, eigentlich gar keine Theorie, ſondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgſamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft ſo etwas, als ſich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken läßt; und hat dieſer Begrif für Menſchen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander ſtehen, verbindende Kraft, mithin objektive (praktiſche) Realität, ohne daß auf das Wohl- oder Uebelbefinden das ihnen daraus entſpringen mag noch hingeſehen werden darf (wovon die Kenntniß bloß auf Erfahrung beruht): ſo gründet es ſich auf Prinzipien a priori (denn, was Recht ſei, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einſtimmung mit welcher keine Praxis gültig iſt.

Hierwie-

Hiewider kann nun nichts aufgebracht werden, als: daß, ob zwar die Menſchen die Idee von ihnen zuſtehenden Rechten im Kopf haben, ſie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären darnach behandelt zu werden, und daher eine oberſte bloß nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt ſie in Ordnung halten dürfe und müſſe. Dieſer Verzweifelungsſprung (ſalto mortale) iſt aber von der Art, daß, wenn einmal nicht vom Recht, ſondern nur von der Gewalt die Rede iſt, das Volk auch die ſeinige verſuchen, und ſo alle geſetzliche Verfaſſung unſicher machen dürfte. Wenn nicht etwas iſt, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt (wie das Menſchenrecht), ſo ſind alle Einflüſſe auf die Willkür der Menſchen unvermögend, die Freiheit derſelben zu bändigen; Aber wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht laut ſpricht, dann zeigt ſich die menſchliche Natur nicht ſo verunartet, daß ſeine Stimme von derſelben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (Tum pietate gravem meritisque ſi forte virum quem Conſpexere, ſilent arrectisque auribus adſtant. *Virgil.*)

III.

Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

in allgemein-philanthropiſcher d. i. kosmopolitiſcher Abſicht betrachtet *).

(Gegen Moses Mendelssohn.)

Iſt das menſchliche Geſchlecht im Ganzen zu lieben; oder iſt es ein Gegenſtand, den man mit Unwillen betrachten muß, dem man zwar (um nicht Miſanthrop zu werden) alles Gute wünſcht, es doch aber nie an ihm erwarten, mithin ſeine Augen lieber von ihm abwenden muß? — Die Beantwortung dieſer Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menſchlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Beſſern fortſchreiten; und das Böſe jetziger und vergangener Zeiten ſich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn ſo können wir die

---

*) Es fällt nicht ſo fort in die Augen, wie eine allgemein-**philanthropiſche** Vorausſetzung auf eine **weltbürgerliche** Verfaſſung, dieſe aber auf die Gründung eines **Völkerrechts** hinweiſe, als einen Zuſtand, in welchem allein die Anlagen der Menſchheit gehörig entwickelt werden können, die unſere Gattung liebenswürdig machen; — Der Beſchluß dieſer Nummer wird dieſen Zuſammenhang vor Augen ſtellen.

die Gattung doch wenigſtens in ihrer beſtändigen Annäherung zum Guten lieben, ſonſt müßten wir ſie haſſen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menſchenliebe (die alsdann höchſtens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, ſein würde) mag dagegen ſagen was ſie wolle. Denn was Böſe iſt und bleibt, vornehmlich das in vorſetzlicher wechſelſeitiger Verletzung der heiligſten Menſchenrechte, das kann man — auch bei der größten Bemühung, Liebe in ſich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu haſſen: nicht gerade um Menſchen Uebels zuzufügen, aber doch ſo wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

Moſes Mendelsſohn war der letzteren Meinung (Jeruſalem, Zweiter Abſchnitt, S. 44. bis 47), die er ſeines Freundes **Leſſings** Hypotheſe von einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts entgegenſetzt. Es iſt ihm Hirngeſpinſt: „daß das Ganze, die Menſchheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und ſich vervollkommnen ſolle. — Wir ſehen, ſagt er, das Menſchengeſchlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geſchwindigkeit in ſeinen vorigen Zuſtand zurück zu gleiten.“ (Das iſt ſo recht der Stein der Siſyphus; und man nimmt, auf dieſe Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büßungsort für alte, jezt nicht mehr erinnerliche, Sünden an). — „Der Menſch geht weiter; aber die

„Menſchheit ſchwankt beſtändig zwiſchen feſtgeſetzten
„Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen
„betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieſelbe
„Stufe der Sittlichkeit, daſſelbe Maaß von Religion
„und Irreligion, von Tugend und Laſter, von Glückſe-
„ligkeit (?) und Elend.“ — Dieſe Behauptungen lei-
tet er (S. 46.) dadurch ein, daß er ſagt: „Ihr wollt
„errathen, was für Abſichten die Vorſehung mit der
„Menſchheit habe? Schmiedet keine Hypotheſen“
(Theorie, hatte er dieſe vorher genannt); „ſchauet nur
„umher auf das, was wirklich geſchieht, und, wenn
„Ihr einen Ueberblick auf die Geſchichte aller Zeiten
„werfen könnt, auf das, was von jeher geſchehen iſt.
„Dieſes iſt Thatſache; dieſes muß zur Abſicht gehört
„haben, muß in dem Plane der Weisheit genehmigt,
„oder wenigſtens mit aufgenommen worden ſein.“

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick iſt, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Verſuchungen zum Böſen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu ſehen; ſo iſt es ein, ich will nicht ſagen einer Gottheit, ſondern ſelbſt des gemeinſten aber wohldenkenden Menſchen höchſt unwürdiger Anblick, das menſchliche Geſchlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben ſo tief wieder in Laſter und Elend zurückfallen zu ſehen. Eine Weile dieſem Trauerſpiel zuzuſchauen, kann vielleicht rührend und belehrend ſein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Poſſenſpiel; und, wenn die Akteure es gleich nicht müde werden, weil ſie Narren ſind, ſo wird es doch der Zuſchauer, der an einem oder dem andern Akt genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei ſei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloßes Schauſpiel iſt, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laſter ohne Zahl (wenn gleich mit dazwiſchen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit ſich über einander thürmen zu laſſen, damit dereinſt recht viel geſtraft werden könne: iſt wenigſtens nach unſeren Begriffen, ſogar der Moralität eines weiſen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde alſo annehmen dürfen: daß, da das Menſchliche Geſchlecht beſtändig im Fortrücken in Anſehung der Kultur, als dem Naturzwecke deſſelben, iſt, es auch im Fortſchreiten zum Beſſeren in Anſehung des moraliſchen Zwecks ſeines Daſeins begriffen ſei, und daß dieſes zwar bisweilen *unterbrochen*, aber nie abgebrochen ſein werde. Dieſe Vorausſetzung zu beweiſen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derſelben muß beweiſen. Denn ich ſtütze mich auf meine angeborne Pflicht in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Menſch überhaupt) bin, und doch nicht mit der in mir erforderlichen moraliſchen Beſchaffenheit ſo gut, als ich ſein ſollte, mithin auch könnte, — ſo auf die Nachkommenſchaft zu wirken, daß ſie immer beſſer werde (wovon alſo auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und daß ſo dieſe Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern ſich rechtmäßig vererben könne. Es mögen nun auch noch ſo viel Zweifel gegen meine Hofnungen aus der Geſchichte gemacht werden, die, wenn ſie beweiſend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anſchein nach vergeblichen Arbeit abzulaſſen; ſo kann ich doch, ſo lange dieſes nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (als das liquidum) gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das illiquidum, weil es bloße Hypotheſe iſt) nicht vertauſchen; und, ſo ungewiß ich immer ſein und bleiben mag, ob für das menſchliche Geſchlecht das Beſſere zu hoffen ſei, ſo kann dieſes doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Vorausſetzung derſelben in praktiſcher Abſicht, daß es thunlich ſei, Abbruch thun.

Dieſe Hofnung beſſerer Zeiten, ohne welche eine ernſtliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl erſprießliches zu thun, nie das menſchliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluß gehabt; und der gute Mendelsſohn mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nazion, zu welcher er gehörte, ſo eifrig bemühet war. Denn ſelbſt und für ſich allein ſie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derſelben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weiſe nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht ſo wohl der Uebel, die das menſchliche Geſchlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menſchen ſich unter einander ſelbſt anthun; erheitert ſich doch das Gemüth durch die Ausſicht, es könne künftig beſſer werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längſt im Grabe ſein, und der Früchte, die wir zum Theil ſelbſt geſäet haben, nicht einärnten werden. Empiriſche Beweisgründe wider das Gelingen dieſer auf Hofnung genommenen Entſchließungen, richten hier nichts aus. Denn: daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen iſt, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatiſche oder techniſche Abſicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit Aeroſtatiſchen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moraliſche, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht Demonſtrativ=unmöglich iſt, Pflicht wird. Ueberdem laſſen ſich manche Beweiſe geben, daß das menſchliche Geſchlecht, im Ganzen, wirklich in unſerm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, anſehnlich Moraliſch= zum ſelbſt Beſſeren fortgerückt ſei, (kurzdaurende Hemmungen können nichts dagegen beweiſen;) und daß das Geſchrei von der unaufhaltſam zunehmenden Verunartung deſſelben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität ſteht, es noch weiter vor ſich ſieht, und ſein Urtheil über das, was man iſt, in Vergleichung mit dem, was man ſein ſollte, mithin unſer Selbſttadel immer deſto ſtrenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs ſchon erſtiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieſer immerwährende Fortſchritt zum Beſſeren dürfte erhalten, und auch wohl beſchleunigt werden? ſo ſieht man bald, daß dieſer ins unermeßlich Weite gehende Erfolg nicht ſowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren ſollen um es zu bewirken; ſondern von dem, was die menſchliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von ſelbſt nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchſte Weisheit zu Vollendung dieſes Zwecks erfordert wird) von der Vorſehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menſchen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen ſtehen bleiben, und aufs Ganze, als ein ſolches, welches für ſie zu groß iſt, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erſtrecken können: vornehmlich da ſie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, ſich aus eigenem freien Vorſatz ſchwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allſeitige Gewaltthätigkeit und daraus entſpringende Noth endlich ein Volk zur Entſchließung bringen mußte, ſich dem Zwange, den ihm die Vernunft ſelbſt als Mittel vorſchreibt, nehmlich dem öffentlicher Geſetze zu unterwerfen, und in eine **ſtaatsbürgerliche** Verfaſſung zu treten; ſo muß auch die Noth aus den beſtändigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu ſchmälern oder zu unterjochen ſuchen, ſie zuletzt dahin bringen, ſelbſt wider Willen, entweder in eine **weltbürgerliche** Verfaſſung zu treten; oder, iſt ein ſolcher Zuſtand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen iſt) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den ſchrecklichſten Despotismus herbei führt, ſo muß ſie dieſe Noth doch zu einem Zuſtande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches Gemeines Weſen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zuſtand der **Föderazion** nach einem gemeinſchaftlich verabredeten **Völkerrecht** iſt.

Denn da die fortrückende Kultur der Staaten mit dem zugleich wachſendem Hange, ſich auf Koſten der Andern durch Liſt oder Gewalt zu vergrößern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf ſtehendem Fuß und in Diſciplin erhaltene, mit ſtets zahlreicheren Kriegsinſtrumenten verſehene Heere immer höhere Koſten verurſachen muß; indeß die Preiſe aller Bedürfniſſe fortdaurend wachſen, ohne daß ein ihnen proportionirter fortſchreitender Zuwachs der ſie vorſtellenden Metalle gehoft werden kann; kein Frieden auch ſo lange dauert, daß das Erſparniß während demſelben dem Koſtenaufwand für den nächſten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsſchulden zwar ein ſinnreiches, aber ſich ſelbſt zuletzt vernichtendes Hülfsmittel iſt: ſo muß, was guter Wille hätte thun ſollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: Daß ein jeder Staat in ſeinem Inneren ſo organiſirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nehmlich des Volks, Koſten führt) eigentlich nichts koſtet, ſondern das Volk, dem er ſelbſt koſtet, die entſcheidende Stimme habe, ob Krieg ſein ſolle oder nicht (wozu freilich die Realiſirung jener Idee des urſprünglichen Vertrags nothwendig vorausgeſetzt werden muß). Denn dieſes wird es wohl bleiben laſſen, aus bloßer Vergrößerungsbegierde, oder um vermeinter, bloß wörtlicher Beleidigungen willen ſich in Gefahr perſönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trift, zu verſetzen. Und ſo wird auch die Nachkommenſchaft (auf die keine von ihr unverſchuldete Laſten gewälzt werden), ohne daß eben Liebe zu derſelben, ſondern nur Selbſtliebe jedes Zeitalters die Urſache davon ſein darf, immer zum Beſſeren, ſelbſt im moraliſchen Sinn, fortſchreiten können: indem jedes gemeine Weſen, unvermögend einem anderen gewaltthätig zu ſchaden, ſich allein am Recht halten muß, und, daß andere eben ſo geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieſes iſt indeß nur Meinung und bloß Hypotheſe: ungewiß, wie alle Urtheile, welche zu einer beabſichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unſrer Gewalt ſteht, die ihr einzig angemeſſene Naturſache angeben wollen; und, ſelbſt als eine ſolche, enthält ſie, in einem ſchon beſtehenden Staat, nicht ein Prinzip für den Unterthan ſie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), ſondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menſchen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von ſeiner Gewalt willkürlich nachzulaſſen, gleichwohl es aber in dringenden Umſtänden doch nicht unmöglich iſt; ſo kann man es für einen den moraliſchen Wünſchen und Hofnungen der Menſchen (beim Bewußtſein ihres Unvermögens) nicht unangemeſſenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umſtände von der Vorſehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menſchheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Beſtimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, ſo weit ſie reichen, einen Ausgang verſchaffen werde, welchem die Zwecke der Menſchen, abgeſondert betrachtet, gerade

gerade entgegen wirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böſe entſpringt, unter einander, verſchafft der Vernunft ein freies Spiel, ſie insgeſammt zu unterjochen; und, ſtatt des Böſen, was ſich ſelbſt zerſtört, das Gute, welches, wenn es einmal da iſt, ſich ferner hin von ſelbſt erhält, herrſchend zu machen.

* * *

Die menſchliche Natur erſcheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältniſſe ganzer Völker gegen einander. Kein Staat iſt gegen den andern wegen ſeiner Selbſtſtändigkeit, oder ſeines Eigenthums, einen Augenblick geſichert. Der Wille einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu ſchmälern, iſt jederzeit da; und die Rüſtung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerſtörender macht, als ſelbſt den Krieg, darf nie nachlaſſen. Nun iſt hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Geſetze, denen ſich jeder Staat unterwerfen müßte, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menſchen) möglich; — Denn ein daurender allgemeiner Friede, durch die ſo genannte Balance der Mächte in Europa iſt, wie Swifts Haus, welches von einem

Baumeiſter ſo vollkommen nach allen Geſetzen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als ſich ein Sperling drauf ſetzte, es ſo fort einfiel, ein bloßer Hirngeſpinſt. — „Aber ſolchen Zwangsgeſetzen, wird man ſagen, werden ſich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorſchlag zu einem allgemeinen Völkerſtatt, unter deſſen Gewalt ſich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen ſollen, um ſeinen Geſetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rouſſeau, noch ſo artig klingen, ſo gilt er doch nicht für die Praxis: wie er denn auch von großen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantiſch-kindiſche aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit iſt verlacht worden.“

Ich meinerſeits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprinzip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menſchen und Staaten ſein ſoll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiſet, in ihren Streitigkeiten jederzeit ſo zu verfahren, daß ein ſolcher allgemeiner Völkerſtaat dadurch eingeleitet werde, und ihn alſo als möglich (in praxi), und daß er ſein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch (in ſubſidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Bei dieſer letzteren wird dann auch die menſchliche Natur mit in

Anſchlag gebracht: welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig iſt, iſt nicht für ſo verſunken im Böſen halten kann, oder will, daß nicht die moraliſch-praktiſche Vernunft nach vielen mißlungenen Verſuchen endlich über daſſelbe ſiegen, und ſie auch als liebenswürdig darſtellen ſollte. So bleibt es alſo auch in kosmopolitiſcher Rückſicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

Inhalt.

1. Das Ende aller Dinge . . . Seite 1.
2. Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung . . . — 25.
3. Ueber den Gemeinſpruch: das mag in der Theorie richtig ſein, taugt aber nicht für die Praxis . . . — 39.

Verkündigung

des

nahen Abſchluſſes

eines Traktats

zum

ewigen Frieden

in der Philoſophie

von

Imanuel Kant,
Profeſſor zu Königsberg.

1798.

Erſter Abſchnitt.

Frohe Ausſicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der unterſten Stufe der lebenden Natur des Menſchen bis zu ſeiner höchſten, der Philoſophie.

Chryſipp ſagt in ſeiner ſtoiſchen Kraftſprache *): „Die Natur hat dem Schwein ſtatt Salzes eine Seele beygegeben, damit es nicht verfaule.“ Das iſt nun die unterſte Stufe der Natur des Menſchen vor aller Kultur, nehmlich der bloß thieriſche Inſtinkt. — Es iſt aber, als ob der Philo-

---

*) *Cicer.* de nat. deor. lib. 2, ſect. 160.

ſoph hier einen Wahrſagerblick in die phyſiologiſchen Syſteme unſerer Zeit geworfen habe; nur daß man itzt, ſtatt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat, (woran man auch Recht thut: weil von einer Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die ſie hervorbringt, aber nicht ſofort auf eine beſonders zu dieſer Art Wirkung geeignete Subſtanz geſchloſſen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) ſetzt, und denjenigen Menſchen geſund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermäßige noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die animaliſche Operation der Natur in eine chemiſche übergehen werde, welche Fäulniß zur Folge hat, ſo daß, nicht (wie man ſonſt glaubte) die Fäulniß aus und nach dem Tode, ſondern

dern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniß erfolgen müſſe. — Hier wird nun die Natur im Menſchen noch vor ſeiner Menſchheit, alſo in ihrer Allgemeinheit, ſo wie ſie im Thier thätig iſt, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Menſch nach Freyheitsgeſetzen anwenden kann, vorgeſtellt; dieſe Thätigkeit aber und ihre Erregung iſt nicht praktiſch, ſondern nur noch mechaniſch.

A.

Von den phyſiſchen Urſachen der Philoſophie des Menſchen.

Abgeſehen von der den Menſchen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenſchaft des Selbſtbewußtſeyns, welcher wegen er ein vernünftiges Thier iſt (dem auch, wegen der Einheit des Bewußtſeyns, nur eine Seele beygelegt werden kann); ſo wird der Hang: ſich dieſes Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nach gerade methodiſch, und zwar bloß durch Begriffe, zu vernünfteln, d. i. zu philoſophiren; darauf ſich auch polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern zu reiben, d. i. zu diſputiren, und weil das nicht leicht ohne Affekt geſchieht, zu Gunſten ſeiner Philoſophie zu zanken, zuletzt in Maſſe gegen einander (Schule gegen Schule als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen; — dieſer Hang, ſage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weiſen Veranſtaltungen der Natur angeſehen werden müſſen, wodurch ſie das große Unglück lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menſchen abzuwenden ſucht.

Von der phyſiſchen Wirkung der Philoſophie.

Sie iſt die Geſundheit (ſtatus ſalubritatis) der Vernunft, als Wirkung der Philoſophie. — Da aber die menſchliche Geſundheit

heit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergeneſen iſt, ſo iſt es mit der bloßen Diät der praktiſchen Vernunft (etwa einer Gymnaſtik derſelben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Geſundheit heißt, und auf einer Haaresſpitze ſchwebt, zu erhalten; ſondern die Philoſophie muß (therapeutiſch) als Arzeneymittel (materia medica) wirken, zu deſſen Gebrauch dann Diſpenſatorien und Aerzte (welche letztere aber auch allein dieſen Gebrauch zu verordnen berechtigt ſind) erfordert werden: wobey die Polizey darauf wachſam ſeyn muß, daß zunftgerechte Aerzte und nicht bloße Liebhaber ſich anmaßen anzurathen, welche Philoſophie man ſtudiren ſolle, und ſo in einer Kunſt, von der ſie nicht die erſten Elemente kennen, Pfuſcherey treiben.

Ein Beyſpiel von der Kraft der Philoſophie, als Arzeneymittels, gab der ſtoiſche Philoſoph Poſidonius durch ein an ſeiner eigenen Perſon gemachtes Experiment in Gegenwart des großen Pompejus (*Cicer.* tuſc. quaeſt. lib. 2, ſect. 61): indem er durch lebhafte Beſtreitung der epikuriſchen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, ſie in die Füſſe herabdemonſtrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen ließ, und ſo von der unmittelbaren phyſiſchen Wirkung der Philoſophie, welche die Natur durch ſie beabſichtigt (die leibliche Geſundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz deklamirte, daß der Schmerz nichts Böſes ſey *).

---

*) Im Lateiniſchen läßt ſich die Zweydeutigkeit in den Ausdrücken das Uebel (malum) und das Böſe (pravum), leichter als im Griechiſchen verhüten. — In Anſehung des Wohlſeyns und der Uebel (der Schmerzen) ſteht der Menſch (ſo wie alle Sinnenweſen) unter dem Geſetz der Natur, und iſt blos leidend; in Anſehung des Böſen (und Guten), unter dem Geſetz der Freyheit.

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philoſophie mit dem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Der Dogmatism (z. B. der Wolfiſchen Schule) iſt ein Polſter zum Einſchlafen, und

---

heit. Jenes enthält das, was der Menſch leidet; dieſes, was er freywillig thut. — In Anſehung des Schickſals iſt der Unterſchied zwiſchen rechts und links (fato vel dextro vel ſiniſtro), ein bloßer Unterſchied im äußeren Verhältniß des Menſchen. In Anſehung ſeiner Freyheit aber und dem Verhältniß des Geſetzes zu ſeinen Neigungen iſt es ein Unterſchied im Inneren deſſelben. — Im erſteren Falle wird das Gerade dem Schiefen (rectum obliquo), im zweyten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (rectum pravo ſ. varo, obtorto) entgegengeſetzt.

Daß der Lateiner ein unglückliches Ereigniß auf die linke Seite ſtellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht ſo gewandt iſt, einen Angriff abzuwehren, als mit der rechten. Daß aber bey den Augurien, wenn der Auſper ſein Geſicht dem ſo genannten Tempel das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philoſophie iſt. — Der Skeptizism, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerſpiel des erſteren ausmacht, hat nichts, womit er auf die regſame Vernunft Einfluß ausüben kann; weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatism, welcher auf die Halbſcheid ausgeht, in der ſubjektiven Wahrſcheinlichkeit den Stein der Weiſen zu finden meynt, und durch Anhäufung vieler iſolirten Gründe (deren keiner für ſich beweiſend iſt) den Mangel des zureichenden Grundes zu erſetzen wähnt, iſt gar keine Philoſophie; und mit dieſem Arzeneymittel (der Doxologie) iſt es wie mit Peſttropfen oder dem Venedigſchen Theriak bewandt:

(in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzſtrahl, der zur Linken geſchah, für glücklich ausgab: ſcheint zum Grunde zu haben, daß der Donnergott, der dem Auſpex gegenüber gedacht wurde, ſeinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

bewandt: daß ſie, wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links ausgegriffen wird, zu nichts gut ſind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritiſchen Philoſophie mit einem beharrlichen Friedenszuſtande derſelben.

Kritiſche Philoſophie iſt diejenige, welche nicht mit den Verſuchen Syſteme zu bauen oder zu ſtürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu ſtellen, ſondern von der Unterſuchung der Vermögen der menſchlichen Vernunft (in welcher Abſicht es auch ſey) Eroberung zu machen anfängt, und nicht ſo ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philoſophemen die Rede iſt, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch Etwas in der menſchlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann, und doch ſeine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweiſet, die in der Erfahrung dargeſtellt, alſo auch (und zwar nach einem Prinzip a priori) ſchlechterdings können geboten werden. Dieſes iſt der Begriff der Freyheit, und das von dieſer abſtammende Geſetz des kategoriſchen, d. i. ſchlechthin gebietenden Imperativs. — Durch dieſes bekommen Ideen, die für die bloß ſpekulative Vernunft völlig leer ſeyn würden, ob wir gleich durch dieſe zu ihnen, als Erkenntnißgründen unſeres Endzwecks, unvermeidlich hingewieſen werden, eine obzwar nur moraliſch-praktiſche Realität: nehmlich uns ſo zu verhalten, als ob ihre Gegenſtände (Gott und Unſterblichkeit), die man alſo in jener (praktiſchen) Rückſicht poſtuliren darf, gegeben wären.

Dieſe Philoſophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweiſe Erſcheinungen mit Sachen an ſich ſelbſt verwechſeln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender bewaffneter Zuſtand iſt, eröffnet die Ausſicht zu einem ewigen Frieden unter den Philoſophen, durch die Ohnmacht der theoretiſchen Beweiſe des Gegentheils einerſeits, und durch die Stärke der praktiſchen Gründe der Annehmung ihrer Prinzipien andererſeits; — zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in ſcheinbare Gefahr geſetzten Subjekts immer rege zu erhalten, und ſo auch die Abſicht der Natur, zu kontinuirlicher Belebung deſſelben und Abwehrung des Todesſchlafs, durch Philoſophie zu befördern.

* * *

Aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet, muß man den Ausſpruch eines nicht bloß in ſeinem eigentlichen (dem mathematiſchen) Fache, ſondern auch in vielen anderen vorzüglichen, mit einem thatenreichen, immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes, nicht für den eines Unglücksboten, ſondern als einen Glückwunſch auslegen, wenn er den Philoſophen einen über vermeinte Lorbern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abſpricht *): indem ein ſolcher freylich die Kräfte nur erſchlaffen, und den Zweck der Natur in Abſicht der Philoſophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menſchheit, nur vereiteln würde; wogegen die ſtreitbare Verfaſſung noch kein Krieg iſt, ſondern dieſen vielmehr durch ein entſchiedenes Uebergewicht der praktiſchen Gründe über die Gegen-

---

*) Auf ewig iſt der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weiſe ſpricht;
Dann halten alle Menſchen Frieden,
Allein die Philoſophen nicht.

Käſtner.

Gegengründe zurückhalten, und ſo den Frieden ſichern kann und ſoll.

B.

Hyperphyſiſche Grundlage des Lebens des Menſchen zum Behuf einer Philoſophie deſſelben.

Vermittelſt der Vernunft iſt der Seele des Menſchen ein Geiſt (Mens, νοῦς) beygegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanism der Natur und ihren techniſch-praktiſchen, ſondern auch ein der Spontaneität der Freyheit und ihren moraliſch-praktiſchen Geſetzen angemeſſenes Leben führe. Dieſes Lebensprinzip gründet ſich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgeſammt zuvörderſt (vor allem praktiſchen Vernunftgebrauch) Wiſſenſchaft, d. i. theoretiſches Erkenntniß vorausſetzen, ſondern es geht zunächſt und unmittelbar von einer Idee des Ueberſinnlichen aus, nehmlich der Freyheit, und vom moraliſchen kategoriſchen Imperativ, welcher dieſe uns allererſt kund macht; und begründet ſo eine Philoſophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Inſtrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken) mithin bloßes Mittel, ſondern die ſich zum Grundſatze zu machen an ſich ſelbſt Pflicht iſt.

Was iſt Philoſophie, als Lehre, die unter allen Wiſſenſchaften das größte Bedürfniß der Menſchen ausmacht?

Sie iſt das, was ſchon ihr Name anzeigt: Weisheitsforſchung. Weisheit aber iſt die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck (dem höchſten Gut); und da dieſer, ſofern er erreichbar iſt, auch Pflicht iſt, und umgekehrt, wenn er Pflicht iſt, auch erreichbar ſeyn muß, ein ſolches Geſetz der Handlungen aber moraliſch heißt: ſo wird Weisheit für den Menſchen nichts anders, als das innere Prinzip des Willens der Befolgung moraliſcher Geſetze ſeyn, welcherley Art auch der Gegenſtand deſſelben ſeyn mag; der aber jederzeit überſinnlich ſeyn wird: weil ein durch einen empiriſchen Gegenſtand beſtimmter Wille wohl eine techniſch-praktiſche Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nicht phyſiſches Verhältniß iſt) begründen kann.

Von den überſinnlichen Gegenſtänden unſerer Erkenntniß.

Sie ſind Gott, Freyheit und Unſterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Weſen; 2) Freyheit, als Vermögen des Menſchen, die Befolgung ſeiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unſterblichkeit, als ein Zuſtand, in welchem dem Menſchen ſein Wohl oder Weh in Verhältniß

hältniß auf ſeinen moraliſchen Werth zu Theil werden ſoll. — Man ſieht, daß ſie zuſammen gleichſam in der Verkettung der drey Sätze eines zurechnenden Vernunftſchluſſes ſtehen; und da ihnen, eben darum, weil ſie Ideen des Ueberſinnlichen ſind, keine objektive Realität in theoretiſcher Rückſicht gegeben werden kann, ſo wird, wenn ihnen gleichwohl eine ſolche verſchafft werden ſoll, ſie ihnen nur in praktiſcher Rückſicht, als Poſtulaten*) der moraliſch-praktiſchen Vernunft, zugeſtanden werden können.

---

*) Poſtulat iſt ein a priori gegebener, keiner Erklärung ſeiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweiſes) fähiger, praktiſcher Imperativ. Man poſtulirt alſo nicht Sachen, oder überhaupt das Daſeyn irgend eines Gegenſtandes, ſondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts. — Wenn es nun Pflicht iſt, zu einem gewiſſen Zweck (dem höchſten Gut) hinzuwirken, ſo muß ich auch berechtigt ſeyn, anzunehmen: daß

Unter dieſen Ideen führt alſo die mittlere, nehmlich die der Freyheit, weil die Exiſtenz derſelben in dem kategoriſchen Imperativ enthalten iſt, der keinem Zweifel Raum läßt, die zwey übrigen in ihrem Gefolge bey ſich; indem er das oberſte Prinzip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommenſten Willens (die höchſte mit der Moralität zuſammenſtimmende Glückſeligkeit) vorausſetzend, bloß die Bedingungen enthält, unter welchen allein dieſem Genüge geſchehen kann. Denn das Weſen, welches dieſe proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, iſt Gott; und der Zuſtand, in welchem dieſe Vollziehung an vernünftigen Weltweſen allein jenem Endzweck völlig angemeſſen verrichtet werden kann,

---

daß die Bedingungen da ſind, unter denen allein dieſe Leiſtung der Pflicht möglich iſt, ob zwar dieſelben überſinnlich ſind, und wir (in theoretiſcher Rückſicht) kein Erkenntniß derſelben zu erlangen vermögend ſind.

die Annahme einer ſchon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unſterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darinn nicht begründet, ſo würde ſie nur Hoffnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moraliſchen Imperativs) nothwendig vorauszuſetzendes künftiges Leben bedeuten.

Reſultat.

Es iſt alſo bloßer Mißverſtand oder Verwechſelung moraliſch-praktiſcher Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretiſchen, unter denen nur die erſteren in Anſehung des Ueberſinnlichen Erkenntniß verſchaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philoſophie als Weisheitslehre ſagt, erhoben wird; und man kann von dieſer, weil wider ſie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde den nahen Abſchluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philoſophie verkündigen.

Zweyter Abſchnitt.

Bedenkliche Ausſicht zum nahen ewigen Frieden in der Philoſophie.

Herr Schloſſer, ein Mann von großem Schriftſtellertalent, und einer (wie man zu glauben Urſache hat) für die Beförderung des Guten geſtimmten Denkungsart, tritt, um ſich von der zwangsmäßigen, unter Auktorität ſtehenden Geſetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Muſſe zu erholen, unerwarteterweiſe auf den Kampfplatz der Metaphyſik:

wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde, das er eben verlaſſen hatte. — Die kritiſche Philoſophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten aus ihr hervorgehenden Reſultate angeſehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit ſorgfältigem Fleiße durchgegangen war, nothwendig mißverſtehen mußte, empörte ihn; und ſo ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (ſeiner Sage nach) die kritiſche Philoſophie ſtudiren wollte,“ ohne ſelbſt vorher die Schule gemacht zu haben, um dieſem ja davon abzurathen.

Es iſt ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath iſt, wie die Verſicherung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn dieſe nur die Hunde abſchaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beſtändigem Frieden zu leben. — Wenn der

Lehrling dieſem Rathe Gehör giebt, ſo iſt er ein Spielzeug in der Hand des Meiſters, „ſeinen Geſchmack (wie dieſer ſagt) durch die Schriftſteller des Alterthums (in der Ueberredungskunſt, durch ſubjektive Gründe des Beyfalls, ſtatt Ueberzeugungsmethode, durch objektive) feſt zu machen.“ Dann iſt er ſicher: jener werde ſich Wahrheitsſchein (veriſimilitudo) für Wahrſcheinlichkeit (probabilitas), und dieſe, in Urtheilen, die ſchlechterdings nur a priori aus der Vernunft hervorgehen können, ſich für Gewißheit aufheften laſſen. „Die rauhe barbariſche Sprache der kritiſchen Philoſophie“ wird ihm nicht behagen; da doch vielmehr ein ſchöngeiſteriſcher Ausdruck, in die Elementarphiloſophie getragen, daſelbſt für barbariſch angeſehen werden muß. — Er bejammert es, daß „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Ueberſinnliche, jedem Genius der Dichtkunſt, die Flügel abgeſchnitten werden ſollen“ (wenn es die Philoſophie angeht!).

Die Philoſophie in demjenigen Theile, der die Wiſſenslehre enthält (in dem theoretiſchen), und der, ob ſie zwar größtentheils auf Beſchränkung der Anmaßungen im theoretiſchen Erkenntniß gerichtet iſt, doch ſchlechterdings nicht vorbeygegangen werden kann, ſieht ſich in ihrem praktiſchen eben ſo wohl genöthigt, zu einer Metaphyſik (der Sitten) als einem Innbegriff bloß formaler Prinzipien des Freyheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage iſt. — Unſer antikritiſcher Philoſoph überſpringt dieſe Stufe, oder er verkennt ſie vielmehr ſo gänzlich, daß er den Grundſatz, welcher zum Probierſtein aller Befugniß dienen kann: Handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannſt, ſie ſolle ein allgemeines Geſetz werden, völlig mißverſteht, und ihm eine Bedeutung giebt, welche ihn auf empiriſche Bedingungen einſchränkt, und ſo zu einem Kanon der reinen moraliſch-praktiſchen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muß) untauglich macht; wodurch er ſich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweiſet, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es iſt aber offenbar: daß hier nicht von einem Prinzip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewiſſen Zweck (denn alsdann wäre es ein pragmatiſches, nicht ein moraliſches Prinzip) die Rede ſey; daß nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Geſetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, ſondern wenn ſie ſich ſelbſt widerſpricht (welches ich aus dem bloßen Begriffe, a priori, ohne alle Erfahrungsverhältniſſe, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?“ nach dem Satz des Widerſpruchs beurtheilen kann), dieſes ein unfehlbares Kennzeichen der moraliſchen Unmöglichkeit der Handlung ſey. — Bloße Unkunde, vielleicht auch etwas böſer Hang zur Schikane, konnte dieſen Angriff hervorbringen, welcher indeß der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philoſophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der ſo beſchaffen iſt: daß, wenn man ſich einander nur verſteht, er auch ſofort (ohne Kapitulation) geſchloſſen iſt, kann auch für geſchloſſen, wenigſtens dem Abſchluß nahe, angekündigt werden.

* * *

Wenn auch Philoſophie bloß als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung

tung iſt) vorgeſtellt wird, ſo kann ſie doch auch als Lehre des Wiſſens nicht übergangen werden: ſo fern dieſes (theoretiſche) Erkenntniß die Elementarbegriffe enthält, deren ſich die reine Vernunft bedient; geſetzt, es geſchähe auch nur, um dieſer ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philoſophie in der erſteren Bedeutung ſeyn: ob man frey und offen geſtehen ſolle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenſtande (dem ſinnlichen und überſinnlichen) wirklich wiſſe, oder in praktiſcher Rückſicht (weil die Annehmung deſſelben dem Endzweck der Vernunft beförderlich iſt) nur vorausſetze?

Es kann ſeyn, daß nicht Alles wahr iſt, was ein Menſch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem, was er ſagt, muß er wahrhaft ſeyn (er ſoll nicht täuſchen): es mag nun ſeyn, daß ſein Bekenntniß bloß innerlich (vor Gott) oder auch ein äußeres ſey. — Die Uebertretung dieſer Pflicht der Wahrhaftigkeit heißt die Lüge; weshalb es äußere, aber auch eine innere Lüge geben kann: ſo daß beyde zuſammen vereinigt, oder auch einander widerſprechend, ſich ereignen können.

Eine Lüge aber, ſie mag innerlich oder äußerlich ſeyn, iſt zwiefacher Art: 1) wenn man das für wahr ausgiebt, deſſen man ſich doch als unwahr bewußt iſt; 2) wenn man etwas für gewiß ausgiebt, wovon man ſich doch bewußt iſt, ſubjektiv ungewiß zu ſeyn.

Die Lüge („vom Vater der Lügen, durch den alles Böſe in die Welt gekommen iſt“) iſt der eigentliche faule Fleck in der menſchlichen Natur; ſo ſehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beyſpiel mancher Chineſiſchen Krämer, die über ihre Laden die Aufſchrift mit goldenen Buchſtaben ſetzen: „allhier betrügt man nicht“) vornehmlich

lich in dem, was das Ueberſinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton iſt. — Das Gebot: du ſollſt (und wenn es auch in der frömmſten Abſicht wäre) nicht lügen, zum Grundſatz in die Philoſophie als eine Weisheitslehre innigſt aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, ſondern auch in alle Zukunft ſichern können.

Von der
Macht des Gemüths

durch

den bloſsen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn

von

I. Kant.

Jena,
in der academiſchen Buchhandlung
1798.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Von der Macht des Gemüths durch den bloſsen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn.

Ein Antwortſchreiben an Hrn. Hofr. und Profeſſor Hufeland *).

Daſs meine Dankſagung, für das den 12ten Dez. 1796. an mich beſtellte Geſchenk, Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs

---

*) Ich überſendete mein Buch Hrn. Prof. *Kant*, um ihm einen Beweiſs der Verehrung zu geben, die gewiſs jeder denkende Menſch dieſem Weiſen zollt, zugleich aber um ihn vielleicht zu veranlaſſen, über einige darin enthaltene und für das philoſophiſche Tribunal gehörige

„*von der Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern*“ ſelbſt auf ein langes Leben berechnet geweſen ſeyn dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieſer meiner Antwort vom Januar *dieſes* Jahres zu ſchlieſſen Urſache haben; wenn das Altgewor-

den-

Ideen nachzudenken, wodurch ich unſrer Kunſt zugleich einen Vortheil zu verſchaffen hoffte. Ich freue mich ungemein, meinen Wunſch erfüllt zu ſehen, und hier meinen Leſern mehrere dadurch veranlaſste Ideen und Entwicklungen mittheilen zu können, die für jeden denkenden Arzt höchſt intereſſant ſeyn müſſen, und die zugleich über die individuelle geiſtige und körperliche Diätetik dieſes groſſen Mannes ſehr lehrreiche Notizen ertheilen. — Was einige für mich zu ſchmeichelhafte Ausdrücke darin betrifft, ſo bitte ich zu bedenken, daſs ſie in einem an *mich* geſchriebenen Briefe vorkommen, und ich hoffe dadurch jedem Vorwurf zu entgehen, die mir darüber gemacht werden könnten, daſs ich ſie ſtehen lieſs, welches ich um ſo weniger verhindern konnte, da ſonſt der ganze Sinn hie und da verlohren gegangen wäre, auch ich überdieſs offenherzig geſtehe, daſs ich nicht ein Wort auszuſtreichen wage, was ein *Kant* geſchrieben hat.

d. H.

denſeyn nicht ſchon die öftere *Vertagung* (*procraſtinatio*) wichtiger Beſchlüſſe bey ſich führete, dergleichen doch wohl der des Todes iſt, welcher ſich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu laſſen an Ausreden unerſchöpflich iſt.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über „Ihr Beſtreben das Phyſiſche im Menſchen „moraliſch zu behandeln; den ganzen, „auch phyſiſchen, Menſchen als ein auf „Moralität berechnetes Weſen darzuſtellen „und die moraliſche Kultur als unentbehrlich zur phyſiſchen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen „Menſchennatur zu zeigen, und ſetzen „hinzu: wenigſtens kann ich verſichern, „daſs es keine vorgefaſste Meynungen „waren, ſondern ich durch die Arbeit „und Unterſuchung ſelbſt unwiderſtehlich „in dieſe Behandlungsart hinein gezogen „wurde.“ — — Eine ſolche Anſicht der Sache verrath den Philoſophen, nicht den bloſsen Vernunftkünſtler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des Franzöſiſchen Convents, die von der Vernunft verordneten *Mittel* der Ausführung (techniſch), wie ſie die Erfahrung darbie tet, zu ſeiner Heilkunde mit Geſchicklichkeit, ſondern, als geſetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was *hilft*, mit Geſchicklichkeit, auch das, was zugleich an ſich *Pflicht iſt*, mit Weisheit zu verordnen weiſs: ſo, daſs moraliſch-practiſche Philoſophie zugleich eine Univerſalmedizin abgiebt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieſes Univerſalmittel betrifft aber nur die *Diätetik*, d. i. es wirkt nur *negativ*, als Kunſt, Krankheiten *abzuhalten*. Dergleichen Kunſt aber ſetzt ein Vermögen voraus, das nur Philoſophie, oder der Geiſt derſelben, den man ſchlechthin vorausſetzen muſs, geben kann. Auf dieſen bezieht ſich die oberſte diätetiſche Aufgabe, welche in dem Thema enthalten iſt:

Von der Macht des Gemüths des Menſchen über ſeine krankhafte Gefühle durch den bloſſen feſten Vorſatz Meiſter zu ſeyn.

Die, die Möglichkeit dieſes Ausſpruchs beſtätigenden Beyſpiele, kann ich nicht von der Erfahrung *Anderer* hernehmen, ſondern zuerſt nur von der an mir ſelbſt angeſtellten; weil ſie aus dem Selbſtbewuſstſeyn hervorgeht und ſich nachher allererſt Andere fragen laſst: ob es nicht auch ſie eben ſo in ſich wahrnehmen. — Ich ſehe mich alſo genöthigt, mein *Ich laut* werden zu laſſen; was im dogmatiſchen Vortrage *) Unbeſcheidenheit verräth; aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, ſondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerſt an mir ſelbſt angeſtellt haben muſs, um etwas, was nicht jedermann von ſelbſt, und ohne darauf geführt zu ſeyn, beyfällt, zu ſeiner Beurtheilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmaſsung ſeyn Andere mit der inneren Geſchichte meines Gedankenſpiels unterhalten zu wollen, welche zwar ſubjective Wichtigkeit (für mich) aber keine

---

*) Im dogmatiſch-practiſchen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung ſeiner ſelbſt, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, ſpricht der Canzelredner nicht durch Ich, ſondern Wir. In dem erzählenden aber, der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient ſeinem Arzte ablegt), oder eigener Erfahrung an ſich ſelbſt, muſs er durch Ich reden.

obiective (für jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieſes Aufmerken auf ſich ſelbſt und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht ſo gemein iſt, ſondern, daſs jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache iſt, die es bedarf und verdient, ſo kann dieſer Uebelſtand mit ſeinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten wenigſtens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Reſultat meiner, in Abſicht auf Diätetik angeſtellten, Selbſtbeobachtung aufzutreten wage, muſs ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr *Hufeland* die Aufgabe der *Diätetik*, d. i. der Kunſt ſtellt, Krankheiten *vorzubeugen*, im Gegenſatz mit der *Terapevtik*, ſie zu *heilen*.

Sie heiſst ihm „die Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern.“

Er nimmt ſeine Benennung von demienigen her, was die Menſchen am ſehnſüchtigſten wünſchen, ob es gleich vielleicht weniger wünſchenswerth ſeyn dürfte. Sie möchten zwar gern zwey Wünſche zugleich thun: nämlich *lange zu leben* und dabey *geſund zu ſeyn*; aber der erſtere Wunſch hat den lezteren nicht zur nothwendigen

Bedingung: ſondern er iſt unbedingt. Laſst den Hoſpitalkranken Jahre lang auf ſeinem Lager leiden und darben und ihn oft wünſchen hören, daſs ihn der Tod je eher je lieber von dieſer Plage erlöſen möge; Glaubt ihm nicht, es iſt nicht ſein Ernſt. Seine Vernunft ſagt es ihm zwar vor, aber der Naturinſtinct will es anders. Wenn er dem Tode, als ſeinem Befreyer (*Jovi liberatori*), winkt, ſo verlangt er doch immer noch eine kleine Friſt und hat immer irgend einen Vorwand zur *Vertagung* (*procraſtinatio*) ſeines peremtoriſchen Decrets. Der in wilder Entrüſtung gefaſste Entſchluſs des Selbſtmörders, ſeinem Leben ein Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme: denn er iſt die Wirkung eines bis zum Wahnſinn exaltirten Affects. — Unter den zwey Verheiſſungen für die Befolgung der Kindespflicht („auf daſs dir es wohlgehe und du lange lebeſt auf Erden") enthält die lez̈tere die ſtärkere Triebfeder, ſelbſt im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich *verdienſtlich* iſt.

Die Pflicht das *Alter* zu *ehren* gründet ſich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumuthet: denn die iſt kein Grund zu einer ihnen ſchuldigen *Achtung*. Das Alter will alſo noch für etwas *Verdienſtliches* angeſehen werden; weil ihm eine *Verehrung* zugeſtanden wird. Alſo, nicht etwa weil Neſtorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene *Weisheit*, zu Leitung der jüngeren Welt, bey ſich führen, ſondern blos weil, wenn nur keine Schande daſſelbe befleckt hat, der Mann, welcher ſich ſo lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendſten Ausſpruch der über ein vernünftiges Weſen nur gefällt werden kann („du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden") ſo lange hat ausweichen und gleichſam der Unſterblichkeit hat abgewinnen können, weil, ſage ich, ein ſolcher Mann ſich ſo lange lebend erhalten und zum Beyſpiel aufgeſtellt hat.

Mit der Geſundheit, als dem zweyten natürlichen Wunſche, iſt es dagegen nur miſslich bewandt. Man kann ſich geſund *fühlen*, (aus dem behaglichen Gefühl ſeines Lebens urtheilen) nie aber *wiſſen*, daſs man geſund ſey. — Jede Urſache des natürlichen Todes iſt Krankheit: man mag ſie fühlen oder nicht. — Es giebt viele, von denen, ohne ſie eben verſpotten zu wollen, man ſagt, daſs ſie für immer *kränkeln* nie *krank* werden können; deren Diät ein immer wechſelndes Abſchweifen und wieder Einbeugen ihrer Lebensweiſe iſt, und die es im Leben, wenn gleich nicht den Kraftäuſſerungen, doch der Länge nach, weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die ſich bey einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Geſundheit rühmten: indeſſen daſs der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher ſich geſund *fühlte*, nicht *wuſste* daſs er krank war; denn die *Urſache* eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als Krankheit nennen. Die *Cauſalität* aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verſtand, deſſen Urtheil irrig ſeyn kann; indeſſen daſs das Gefühl untrüglich iſt, aber nur dann, wenn man ſich krankhaft *fühlt*, dieſen Namen führt; *fühlt* man ſich aber ſo auch nicht, doch gleichwohl in dem Menſchen verborgenerweiſe und zur baldigen Entwickelung bereit liegen

gen kann; daher der Mangel dieſes Gefühls keinen andern Ausdruck des Menſchen für ſein Wohlbefinden verſtattet, als daſs er *ſcheinbarlich* geſund ſey. Das lange Leben alſo, wenn man dahin zurückſieht, kann nur die *genoſſene* Geſundheit bezeugen und die Diätetik wird vor allem in der Kunſt das Leben zu *verlängern* (nicht es zu *genieſsen*) ihre Geſchicklichkeit oder Wiſſenſchaft zu beweiſen haben: wie es auch Herr *Hufeland* ſo ausgedruckt haben will.

Grundſatz der Diatetik.

Auf *Gemachlichkeit* muſs die Diätetik nicht berechnet werden; denn dieſe Schonung ſeiner Kräfte und Gefühle iſt Verzärtelung, d. i. ſie hat Schwäche und Kraftloſigkeit zur Folge und ein allmähliges Erlöſchen der Lebenskraft, aus Mangel der Uebung; ſo wie eine Erſchöpfung derſelben durch zu häufigen und ſtarken Gebrauch derſelben. Der *Stoizism*, als Prinzip der Diätetik, (ſuſtine et abſtine), gehört alſo nicht blos zur practiſchen *Philoſophie*, als *Tugendlehre*, ſondern auch zu ihr als *Heilkunde*. — Dieſe iſt alsdann *philoſophiſch*, wenn blos die Macht der Vernunft im Menſchen, über ſeine ſinnliche Gefühle durch einen ſich ſelbſt gegebenen Grundſatz Meiſter zu ſeyn, die Lebensweiſe beſtimmt. Dagegen, wenn ſie dieſe Empfindungen zu erregen oder abzuwehren die Hülfe *auſser ſich* in körperlichen Mitteln (der Apotheke, oder der Chirurgie) ſucht, ſie blos empiriſch und mechaniſch iſt.

Die *Wärme*, der *Schlaf*, die ſorgfältige *Pflege* des nicht Kranken ſind ſolche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir ſelbſt gemäs, der Vorſchrift nicht beyſtimmen: „man ſoll Kopf und Füſse warm halten." Ich finde es dagegen gerathener beyde kalt zu halten (wozu die Ruſſen auch die Bruſt zählen); gerade der Sorgfalt wegen, *um mich nicht zu verkälten*. — Es iſt freylich gemächlicher im laulichen Waſſer ſich die Füſse zu waſchen, als es zur Winterszeit mit beynahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Uebel der Erſchlaffung der Blutgefäſse in ſo weit vom Herzen entlegenen Theilen; welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füſse nach ſich zieht. — Den Bauch, vornemlich bey kalter Witterung, warm zu halten

ten möchte eher zur diätetiſchen Vorſchrift, ſtatt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in ſich ſchlieſst, die einen langen Gang hindurch einen nicht-flüſsigen Stoff forttreiben ſollen, wozu der ſogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln deſſelben unterſtützendes Band) bey Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen, gehört.

2. *Lange* oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) *viel ſchlafen* iſt freylich eben ſo viel Erſparniſs am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bey ſich führt, und es iſt wunderlich genug ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es gröſstentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankömmt, dieſes vermeynte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht ſich in ſeiner Abſicht ſelbſt. Denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten, iſt für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend und in täuſchender Ruhe Krafterſchöpfend: mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Le-

bens. — Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter ſich zu *pflegen* oder pflegen zu laſſen, blos um ſeine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in ſchlimmen Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man ſelbſt verrichten könnte, zu *ſchonen*, ſo aber das Leben zu verlängern, dieſe Sorgfalt bewirkt gerade das Widerſpiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch daſs ſehr alt gewordene *mehrentheils verehelichte* *) Perſonen geweſen wären, möchte ſchwer zu beweiſen ſeyn. **) — In einigen Familien

---

*) Hierwieder möchte ich doch die Beobachtung anführen: daſs unverehelichte (oder jung verwittwete) alte Männer mehrentheils länger ein *jugendliches Ausſehen* erhalten, als verehelichte, welches doch auf eine längere Lebensdauer zu deuten ſcheint. — Sollten wohl die letztern an ihren härteren Geſichtszügen den Zuſtand eines getragenen *Jochs* (davon conjugium), nämlich das frühere Altwerden verrathen, welches auf ein kürzeres Lebensziel hindeutet?

**) Ich habe mich bey Aufſtellung dieſes Grundſatzes blos durch die Erfahrung leiten laſſen. Es

milien iſt das Altwerden erblich, und die Paarung in einer ſolchen kann wohl einen Familienſchlag dieſer Art begründen. Es iſt auch kein übles politiſches Prinzip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreiſen; obgleich die Erfahrung immer verhältniſsweiſe nur wenig Beyſpiele davon an die Hand giebt, von ſolchen, die neben einander vorzüglich alt geworden ſind; aber die Frage iſt hier nur vom phyſiologiſchen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt,
nicht

Es flieſsen mir bey meinen Nachforſchungen über das höchſte Alter ſo viele Verheyrathete auf, daſs ich dadurch zuerſt aufmerkſam gemacht wurde. Ich fand nemlich bey allen Alten einen ſehr beträchtlichen Ueberſchuſs auf Seiten der Verheyratheten; von den auſſerordentlich hohen Alten (d. h. 120 — 160 Jährigen) fand ich durchaus *gar keinen unverheyrathet*; ja ſie hatten alle mehrmals und gröſstentheils noch in den lezten Zeiten ihres Lebens geheyrathet. Dieſs allein bewog mich zu den Vermuthungen von Einfluſs der Zeugungskraft und des Eheſtands aufs lange Leben, für die ich dann erſt die theoretiſchen Gründe aufſuchte.

d. H.

nicht vom politiſchen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meynung ſeiner Abſicht gemäſs geſtimmt zu ſeyn verlangt. — Uebrigens iſt das *Philoſophiren*, ohne darum eben Philoſoph zu ſeyn, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle und doch zugleich *Agitation* des Gemüths, welches in ſeine Beſchäftigung ein Intereſſe bringt, das von äuſſern Zufälligkeiten unabhängig und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und inniglich iſt und die Lebenskraft nicht ſtocken läſst. Dagegen *Philoſophie*, die ihr Intereſſe am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine abſolute Einheit iſt) hat, ein Gefühl der Kraft bey ſich führt, welches die körperliche Schwächen des Alters in gewiſſem Maaſse durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu ſich eröffnende Ausſichten zu Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe, wenn ſie auch gerade nicht zur Philoſophie gehörten, leiſten doch auch eben daſſelbe, oder etwas dem Aehnliches; und, ſo fern der Mathematiker hieran ein *unmittelbares* Intereſſe (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Abſicht) nimmt, ſo iſt er in ſo fern auch Philoſoph und genieſst die Wohlthätigkeit einer ſolchen Erregungsart ſeiner Kräfte in einem verjungten und ohne Erſchöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloſse Tändeleyen in einem ſorgenfreyen Zuſtande leiſten, als Surrogate, bey eingeſchränkten Köpfen faſt eben daſſelbe, und, die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein ſehr bejahrter Mann fand dabey ein groſses Intereſſe, daſs die vielen Stutzuhren in ſeinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich, ſchlagen muſsten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beſchäftigte, und dem leztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Kur ſeiner Sangvögel hinreichende Beſchäftigung, um die Zeit zwiſchen ſeiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand dieſe Ausfullung am Spinnrade, unter dabey eingemiſchten unbedeutenden Geſprächen, und klagte daher in ihrem ſehr hohen Alter, gleich als über den Verluſt einer guten Geſellſchaft, daſs, da ſie nunmehr den Faden zwiſchen den Fingern nicht mehr fühlen konnte, ſie für langer Weile zu ſterben Gefahr liefe.

Doch, damit mein Diſcurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile machen und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachſeligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächlen, wenn gleich nicht zu ſchelten pflegt, hiemit Grenzen ſetzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, ſich ſeinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein beſtimmtes Object, muthlos zu überlaſſen (mithin ohne den Verſuch zu machen über ſie durch die Vernunft Meiſter zu werden — die *Grillenkrankheit* (hypochondria vaga) *) welche gar keinen beſtimmten Sitz im Körper hat und ein Geſchöpf der Einbildungskraft iſt und daher auch die *dichtende* heiſsen könnte — wo der Patient alle Krankheiten,

---

*) Zum Unterſchiede von der *topiſchen* (hypochondria inteſtinalis).

von denen er in Büchern lieſt, an ſich zu bemerken glaubt, iſt das gerade Widerſpiel jenes Vermögens des Gemüths über ſeine krankhafte Gefühle Meiſter zu ſeyn, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menſchen zuſtoſsen *könnten*, zu brüten, ohne, wenn ſie kämen, ihnen widerſtehen zu können; eine Art von Wahnſinn, welchem freylich wohl irgend ein Krankheitsſtoff (Blähung oder Verſtopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, ſondern als bevorſtehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgeſpiegelt wird; wo dann der Selbſtquäler (heautontimorumenos) ſtatt ſich ſelbſt zu ermannen vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil nur er ſelbſt, durch die Diätetik ſeines Gedankenſpiels, beläſtigende Vorſtellungen, die ſich unwillkührlich einfinden und zwar von Uebeln, wider die ſich doch nichts veranſtalten lieſse, wenn ſie ſich wirklich einſtellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieſer Krankheit behaftet, und ſo lange er es iſt, kann man nicht verlangen, er ſolle ſeiner krankhaften Gefühle durch den bloſsen Vorſatz Meiſter werden. Denn, wenn er dieſes könnte; ſo wäre er nicht hypochondriſch. Ein vernünftiger Menſch *ſtatuirt* keine ſolche Hypochondrie: ſondern, wenn ihm Beängſtigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. ſelbſt ausgedachte Uebel ausſchlagen wollen, ſo fragt er ſich, ob ein Object derſelben da ſey. Findet er keines, welches gegründete Urſache zu dieſer Beängſtigung abgeben kann, oder ſieht er ein, daſs, wenn auch gleich ein ſolches wirklich wäre, doch dabey nichts zu thun möglich ſey, um ſeine Wirkung abzuwenden, ſo geht er mit dieſem Anſpruche ſeines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er läſst ſeine Beklommenheit (welche alsdann blos topiſch iſt) an ihrer Stelle liegen (als ob ſie ihm nichts anginge) und richtet ſeine Aufmerkſamkeit auf die Geſchäfte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Bruſt, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läſst, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruſs des Lebens gränzte. Aber die

Ueberlegung, daſs die Urſache dieſer Herzbeklemmung vielleicht blos mechaniſch und nicht zu heben ſey, brachte es bald dahin, daſs ich mich an ſie gar nicht kehrte, und während deſſen, daſs ich mich in der Bruſt beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrſchte, die ſich auch in der Geſellſchaft, nicht nach abwechſelnden Launen (wie hypochondriſche pflegen), ſondern abſichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freyen Gebrauch deſſelben *thut*, als was man *genieſst*, ſo können Geiſtesarbeiten, eine andere Art von befördertem Lebensgefühl, den Hemmungen entgegenſetzen, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung iſt mir geblieben; denn ihre Urſache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluſs auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meiſter geworden, durch Abkehrung der Aufmerkſamkeit von dieſem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundſätzen der Prädeſtination, über die Mäſsigkeit ſagen: daſs nämlich im Anfange der Welt jedem Menſchen die Portion zugemeſſen worden, wieviel er im Leben zu eſſen haben werde, und, wenn er ſein beſchieden Theil in groſsen Portionen verzehrt, er auf eine deſto kürzere Zeit zu *eſſen* mithin zu *ſeyn* ſich Rechnung machen könne: Das kann in einer Diätetik, als *Kinderlehre* (denn im Genieſsen müſſen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden), auch zur Regel dienen: nämlich daſs jedem Menſchen von Anbeginn her vom Verhängniſſe ſeine Portion *Schlaf* zugemeſſen worden, und der, welcher von ſeiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, ſich nicht eine lange Zeit zu ſchlafen d. i. zu leben und alt zu werden verſprechen darf. — Wer dem Schlaf als ſüſsen Genuſs im Schlummern (der *Sieſta* der Spanier) oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) vielmehr als ein Drittheil ſeiner Lebenszeit einräumt, oder ihm ſich auch theilweiſe (mit Abſätzen), nicht in *einem* Stück für jeden Tag, zumiſst, verrechnet ſich ſehr in Anſehung ſeines *Lebensquantum*, theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun ſchwerlich ein Menſch wünſchen wird, daſs der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniſs für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellet, daſs er das lange Leben als eine lange Plage fühlt; von dem ſo viel er verſchlafen, eben ſo viel Mühſeligkeit zu tragen er ſich erſparet hat) ſo iſt es gerathener, fürs Gefühl ſowohl als für die Vernunft, dieſes Genuſs- und Thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen und es der unentbehrlichen Naturreſtauration zu überlaſſen; doch mit einer genauen Abgemeſſenheit der Zeit, von wo an und wie lange ſie dauern ſoll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle zu der beſtimmten und gewohnten Zeit nicht ſchlafen, oder auch ſich nicht wach halten zu können; vornemlich aber das erſtere; in dieſer Abſicht ſich zu Bette zu legen und doch ſchlaflos zu liegen. — Sich alle *Gedanken* aus dem Kopf zu ſchlagen iſt zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt giebt; aber ſie, oder Andere an ihre Stelle, kommen wieder und erhalten wach. Es iſt kein anderer diatetiſcher Rath, als beym inneren Wahrnehmen oder Bewuſstwerden irgend eines ſich regenden Gedanken, die Aufmerkſamkeit davon ſo fort abzuwenden (gleich als ob man mit geſchloſſenen Augen dieſe auf eine andere Seite kehrte): wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmählig eine Verwirrung der Vorſtellungen entſpringt, dadurch das Bewuſstſeyn ſeiner körperlichen (äuſſeren) Lage aufgehoben wird und eine ganz verſchiedene Ordnung, nämlich ein unwillkuhrliches Spiel der Einbildungskraft (das im geſunden Zuſtande der *Traum* iſt) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunſtſtück der thieriſchen Organiſation, der Körper für die animaliſchen Bewegungen *abgeſpannt*, für die Vitalbewegung aber innigſt *agitirt* wird und zwar durch *Träume*, die, wenn wir uns gleich derſelben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können: weil ſonſt bey gänzlicher Ermangelung derſelben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorſtellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben ſich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere wenn ſie ſchlafen.

Jedermann aber, der ſich zu Bette und in Bereitſchaft zu ſchlafen gelegt hat, wird bisweilen, bey aller obgedachten Ablenkung ſeiner Gedanken, doch nicht zum Einſchlafen kommen können. In dieſem Fall wird er im Gehirn etwas *Spaſtiſches* (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zuſammenhängt: daſs ein Menſch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger ſey, als wenn er ſogar im Bette geblieben und dabey nur gewacht hätte. — Da Schlafloſigkeit ein Fehler des ſchwächlichen Alters und die linke Seite überhaupt genommen die ſchwächere iſt *) ſo fühlte ich ſeit etwa einem Jahre dieſe krampfigte Anwandelungen und ſehr empfindliche Reize dieſer Art (ob zwar nicht wirkliche und ſichtbare Bewegungen der dar-

---

*) Es iſt ein ganz unrichtiges Vorgeben, daſs, was die Stärke im Gebrauch ſeiner äuſsern Gliedmaaſsen betrifft, es blos auf die Uebung und wie man frühe gewohnt worden ankomme, welche von beyden Seiten des Körpers die ſtärkere oder

---

oder ſchwächere ſeyn ſolle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob ſich der Reiter im Steigbügel ſtehend von der rechten zur linken oder umgekehrt aufs Pferd ſchwinge u. d. g. Die Erfahrung lehrt aber, daſs, wer ſich am linken Fuſse Maas für ſeine Schuhe nehmen läſst, wenn der Schuh dem linken genau anpaſst, er für den rechten zu enge ſey, ohne daſs man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht beſſer belehrt hätten; ſo wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu ſehen iſt, daſs der, welcher über einen etwas tiefen Graben ſchreiten will, den linken Fuſs anſetzt und mit dem rechten überſchreitet; widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daſs der preuſsiſche Infanteriſt geübt wird mit dem linken Fuſse *anzutreten*, widerlegt jenen Satz nicht, ſondern beſtätigt ihn vielmehr; denn er ſetzt dieſen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

darauf afficirten Gliedmaſsen als Krämpfe) die ich nach der Beſchreibung anderer für *gichtiſche* Zufälle halten und dafür einen Arzt ſuchen muſste. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem ſtoiſchen Mittel, meinen Gedanken mit Anſtrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch ſey, (z. B. auf den viel Nebenvorſtellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften: mithin die Aufmerkſamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch dieſe dann, und zwar ſchleunig, ſtumpf wurden und ſo die Schläfrigkeit ſie überwog, wurde und dieſes kann ich jederzeit, bey wiederkommenden Anfällen dieſer Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtſchlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daſs aber dieſes nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh ſich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fuſses überzeugen. — Ich bin gewiſs, daſs viele *gichtiſche* Zufälle, wenn nur die Diät des Genuſſes nicht gar zu ſehr dawider iſt, ja *Krämpfe* und ſelbſt *epileptiſche* Zufälle (nur nicht bey Weibern und

Kin

Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorſatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verſchriene *Podagra* bey jeder neuen Anwandlung deſſelben durch dieſe Feſtigkeit des Vorſatzes (ſeine Aufmerkſamkeit von einem ſolchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

3.

Vom Eſſen und Trinken.

Im geſunden Zuſtande und der Jugend iſt es das Gerathenſte in Anſehung des Genuſſes, der Zeit und Menge nach, blos den *Appetit* (Hunger und Durſt) zu befragen; aber bey den mit dem Alter ſich einfindenden Schwächen iſt eine gewiſſe *Angewohnheit* einer geprüften und heilſam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben ſo alle Tage zu halten, ein diätetiſcher Grundſatz, welcher dem langen Leben am günſtigſten iſt; doch unter der Bedingung, daſs dieſe Abfütterung für den ſich weigernden Appetit die gehörige Ausnahmen mache. — Dieſer nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüſsigen (Suppen oder viel Waſſer zu trinken) vornemlich dem männlichen Geſchlecht: verlangt dagegen derbere Koſt und anreizenderes Getränke (z. B. Wein), ſo wohl um die *wurmförmige* Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meiſten von der *vita propria* zu haben ſcheinen, weil ſie, wenn ſie noch warm aus dem Thier geriſſen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht blos fühlen, ſondern ſogar hören kann) zu befördern und zugleich ſolche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geäder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich ſind.

Das Waſſer braucht aber bey alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang ſeiner Abſonderung von der Blutmaſſe durch die Nieren zur Harnblaſe zu machen, wenn es nicht dem Blute aſsimilirte Theile (dergleichen der Wein iſt) und die einen Reiz der Blutgefäſse zum Fortſchaffen bey ſich führen, in ſich enthält; welcher leztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, deſſen künſtlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandelung des Appetits zum Waſſertrinken (dem Durſt), welche groſsentheils nur Angewohnheit iſt, nicht ſo fort nachzugeben und ein hierüber genommener *feſter Vorſatz* bringt dieſen Reiz in das Maas des natürlichen Bedürfniſſes, des den feſten Speiſen beyzugebenden Flüſsigen, deſſen Genuſs in Menge im Alter ſelbſt durch den Naturinſtinkt geweigert wird. Man ſchläft auch nicht gut, wenigſtens nicht tief bey dieſer Waſſerſchwelgerey, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es iſt oft gefragt worden: ob, gleich wie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, ſo auch in eben ſo viel Stunden nur Eine Mahlzeit nach diätetiſcher Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht *beſſer* (geſunder) ſey, dem Appetit am Mittagstiſche etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht eſſen zu können. Zeitkürzender iſt freylich das leztere. — Das erſtere halte ich auch in den ſogenannten beſten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das leztere aber im ſpäteren Alter. Denn, da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne

Zweifel langſamer abläuft, als in jüngeren Jahren, ſo kann man glauben, daſs ein neues Penſum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indeſſen daſs das erſtere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen iſt, der Geſundheit nachtheilig werden müſſe. — Auf ſolche Weiſe kann man den Anreiz zum Abendeſſen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein *krankhaftes* Gefühl halten, deſſen man durch einen feſten Vorſatz ſo Meiſter werden kann, daſs auch die Anwandelung deſſelben nach gerade nicht mehr verſpürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten iſt das *Denken* ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn *er wach und allein iſt*, er nicht leben kann; jenes mag nun im *Lernen* (Bücherleſen) oder im *Ausdenken* (Nachſinnen und Erfinden) beſtehen. Aber beym Eſſen oder Gehen ſich zugleich angeſtrengt mit einem beſtimmten Gedanken beſchäftigen, Kopf und Magen oder Kopf und Füſſe mit zwey Arbeiten zugleich

gleich beläſtigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um alſo dieſes krankhaften Zuſtandes durch Diätetik Meiſter zu ſeyn, wird nichts weiter erfordert, als die mechaniſche Beſchäftigung des Magens, oder der Füſse, mit der geiſtigen des Denkens wechſeln zu laſſen und während dieſer (der Reſtauration gewidmeten) Zeit das abſichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechaniſchen ähnlichen) freyen Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu laſſen; wozu aber bey einem Studirenden ein allgemein gefaſster und feſter Vorſatz der *Diät im Denken* erfordert wird.

Es finden ſich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Geſellſchaft ſich zugleich mit Bücherleſen oder Nachdenken beſchäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man beläſtigt, abgeleitet wird. Eben ſo, wenn dieſes Nachdenken mit der krafterſchöpfenden Arbeit der Füſse (im Promeniren) *) verbunden wird. (Man kann das *Lucubriren* noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich iſt). Indeſſen ſind die krankhaften Gefühle aus dieſen unzeitig (inuita Minerua) vorgenommenen Geiſtesarbeiten doch nicht von der Art, daſs ſie ſich unmittelbar durch den bloſsen Vorſatz augenblicklich ſondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengeſezten Prinzips, nach und nach heben laſſen und von den erſteren ſoll hier nur geredet werden.

---

*) Studirende können es ſchwerlich unterlaſſen, in einſamen Spatziergängen ſich mit Nachden-

5. *Von*

ken ſelbſt und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von andern, die ich darum befrug, gehört: daſs das angeſtrengte Denken *im Gehen* geſchwinde matt macht; dagegen, wenn man ſich dem freyen Spiel der Einbildungskraft überläſst, die Motion reſtaurirend iſt. Noch mehr geſchieht dieſes, wenn bey dieſer mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, ſo, daſs man ſich bald genöthigt ſieht das Spiel ſeiner Gedanken ſitzend fortzuſetzen. — Das Spatziren im Freien hat gerade die Abſicht durch den Wechſel der Gegenſtände ſeine Aufmerkſamkeit auf jeden einzelnen *abzuſpannen*.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorſatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Huſten heimgeſucht, welche beyde Zufälle mir deſto ungelegener waren, als ſie ſich bisweilen beym Schlafengehen zutrugen. Gleichſam entrüſtet über dieſe Stöhrung des Nachtſchlafs entſchloſs ich mich, was den erſteren Zufall betrifft, mit feſt geſchloſſenen Lippen durchaus die Luft durch die Naſe zu ziehen: welches mir anfangs nur mit einen ſchwachen Pfeifen, und da ich nicht abſetzte, oder nachlieſs, immer mit ſtärkeren, zuletzt mit vollen und freyen Luftzuge gelang, es durch die Naſe zu Stande zu bringen, darüber ich dann ſo fort einſchlief. — Was dieſs gleichſam convulſiviſche und mit dazwiſchen vorfallenden Einathmen (nicht wie beym Lachen ein continuirtes ſtoſsweiſe erſchallendes) Ausathmen, den *Huſten* betrifft, vornemlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshuſten (im Bette liegend) nennt, ſo war er mir um ſo mehr ungelegen, da er ſich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einſtellte und das Einſchlafen verzögerte. Dieſes Huſten, welches durch den Reiz der mit offenen Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird *), nun zu hemmen

---

*) Sollte auch nicht die atmosphäriſche Luſt, wenn ſie durch die Euſtachiſche Röhre (alſo bey geſchloſſenen Lippen) circulirt, dadurch, daſs ſie auf dieſem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerſtoff abſetzt, das erquickende Gefühl geſtärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich iſt, als ob man Luft *trinke*; wobey dieſe, ob ſie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denſelben nahe liegende einſaugende Gefäſse ſtärkt? Bey manchem Wetter findet ſich dieſes Erquickliche des Genuſſes der Luft nicht; bey anderen iſt es eine wahre Annehmlichkeit ſie auf ſeiner Wanderung mit langen *Zügen* zu trinken: welches das Einathmen mit offenem Munde nicht bewahrt. — — Das iſt aber von der gröſsten diätetiſchen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Naſe bey geſchloſſenen Lippen ſich ſo zur *Gewohnheit* zu machen, daſs er ſelbſt im tiefſten Schlaf nicht anders verrichtet wird und man ſogleich aufwacht.

men bedurfte es einer nicht mechaniſchen, (pharmacevtiſchen) ſondern nur unmittel-

baren

wacht, ſo bald er mit offenem Munde geſchieht und dadurch gleichſam aufgeſchreckt wird; wie ich das anfanglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde auf ſolche Weiſe zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt iſt ſtark oder bergan zu ſchreiten, ſo gehört gröſsere Stärke des Vorſatzes dazu von jener Regel nicht abzuweichen und eher ſeine Schritte zu mäſsigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; ingleichen, wenn es um ſtarke Motion zu thun iſt, die etwa ein Erzieher ſeinen Zöglingen geben will, daſs dieſer ſie ihre Bewegung lieber ſtumm als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen laſſe. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben dieſe diätetiſche Maxime als probat und heilſam geprieſen und ſie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil ſie bloſses Hausmittel iſt, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig iſt noch: daſs, da es ſcheint, beym lange fortgeſetzten *Sprechen*, geſchehe das *Einathmen* auch durch den ſo oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überſchritten, es ſich wirklich nicht ſo verhalt Denn es geſchicht doch auch durch die *Naſe.* Denn wäre dieſe zu der Zeit verſtopft, ſo würde man von dem

Redbaren Gemüthsoperation: nämlich die *Aufmerkſamkeit* auf dieſen Reiz dadurch ganz abzulenken, daſs ſie mit Anſtrengung auf irgend ein Object (wie oben bey krampfhaften Zufällen) gerichtet und dadurch das Ausſtoſsen der Luft gehemmet wurde, wel-

ches

Redner ſagen, er ſpreche durch die Naſe (ein ſehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Naſe ſprache, und umgekehrt er ſpreche nicht durch die Naſe, indem er wirklich durch die Naſe ſpricht: wie es Hr Hofr. *Lichtenberg* launigt und richtig bemerkt — Das iſt auch der Grund, warum der, welcher lange und laut ſpricht (Vorleſer oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich ſein *Athemziehen* eigentlich durch die Naſe, nicht durch den Mund geſchieht, als durch welchen nur das *Ausathmen* verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieſer Angewohnheit des Athemzuges mit beſtändig geſchloſſenen Lippen, wenn man für ſich allein wenigſtens nicht im Discurs begriffen iſt, iſt der: daſs die ſich immer abſondernde und den Schlund befeuchtende *Saliva* hiebey zugleich als Verdauungsmittel (ſtomachale), vielleicht auch (verſchluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man feſt genug entſchloſſen iſt ſie nicht durch üble Angewohnheit zu verſchwenden.

ches mir, wie ich es deutlich fühlete, das Blut ins Geſicht trieb, wobey aber der durch denſelben Reiz erregte flüſsige Speichel (ſaliva) die Wirkung dieſes Reizes, nämlich die Ausſtoſsung der Luft, verhinderte und ein Herunterſchlucken dieſer Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht groſser Grad des feſten Vorſatzes erforderlich, der aber darum auch deſto wohlthätiger iſt.

6.

Von den Folgen dieſer Angewohnheit des Athemziehens mit geſchloſſenen Lippen.

Die *unmittelbare* Folge davon iſt, daſs ſie auch im Schlafe fortwährt und ich ſogleich aus dem Schlafe aufgeſchreckt werde, wenn ich zufälligerweiſe die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geſchieht; woraus man ſieht, daſs der Schlaf und mit ihm der Traum, nicht eine ſo gänzliche Abweſenheit von dem Zuſtande des Wachenden iſt, daſs ſich nicht auch eine Aufmerkſamkeit auf ſeine Lage in jenem Zuſtande mit einmiſche: wie man

denn

denn dieſes auch daraus abnehmen kann, daſs die, welche ſich des Abends vorher vorgenommen haben früher als gewöhnlich (etwa zu einer Spazierfarth) aufzuſtehen, auch früher *erwachen;* indem ſie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die ſie alſo auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müſſen. — Die *mittelbare* Folge dieſer löblichen Angewöhnung iſt: daſs das unwillkührliche abgenöthigte Huſten, (nicht das *Aufhuſten* eines Schleims als beabſichtigter Auswurf) in beyderley Zuſtande verhütet und ſo durch die bloſse Macht des Vorſatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe ſogar gefunden, daſs, da mich nach ausgelöſchtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein ſtarker Durſt anwandelte, den mit Waſſertrinken zu löſchen ich im Finſtern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Waſſergeſchirr ſuchen müſſen, ich darauf fiel, verſchiedene und ſtarke Athemzüge mit Erhebung der Bruſt zu thun und gleichſam Luft durch die Naſe *zu trinken;* wodurch der Durſt in wenig Secunden völlig gelöſcht war. Es war ein krankhafter

Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beſchluſs.

Krankhafte Zufälle, in Anſehung deren das Gemüth das Vermögen beſitzt des Gefühls derſelben durch den bloſsen ſtandhaften Willen des Menſchen als einer Obermacht des vernünftigen Thieres Meiſter werden zu können, ſind alle von der ſpaſtiſchen (krampfhaften) Art: man kann aber nicht umgekehrt ſagen, daſs alle von dieſer Art durch den bloſsen feſten Vorſatz gehemmet oder gehoben werden können. — Denn einige derſelben ſind von der Beſchaffenheit, daſs die Verſuche ſie der Kraft des Vorſatzes zu unterwerfen das krampfhafte Leiden vielmehr noch verſtärken: wie es der Fall mit mir ſelber iſt, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemiſcher, mit *Kopfbedrückung* verbundener Catharr“ beſchrieben wurde *) (bey mir

---

*) Ich halte ſie für eine Gicht, die ſich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

aber wohl ein Jahr älter aber doch von ähnlicher Empfindung iſt) mich für eigene Kopfarbeiten gleichſam desorganiſirt wenigſtens geſchwächt und ſtumpf gemacht hat, und, da ſich dieſe Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beſchaffenheit des Patienten, die das Denken, in ſo fern es ein Feſthalten eines Begriffs (der Einheit des Bewuſstſeyns verbundener Vorſtellungen) iſt, begleitet und erſchwert, bringt das Gefühl eines ſpaſtiſchen Zuſtandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken ſelbſt, ingleichen das Gedächtniſs in Anſehung des ehedem Gedachten, eigentlich nicht ſchwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder ſchriftlichen) das feſte Zuſammenhalten der Vorſtellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerſtreuung ſicheren ſoll, bewirkt ſelbſt einen unwillkührlichen ſpaſtiſchen Zuſtand des Gehirns, als ein Unvermögen, bey dem Wechſel der auf einander folgenden Vorſtellungen die Einheit des Bewuſstſeyns derſelben zu erhalten.

Daher begegnet es mir: daſs, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geſchieht, zuerſt zu dem, was ich ſagen will, (den Hörer oder Leſer) vorbereite, ihm den Gegenſtand, *wohin* ich gehen will, in der Ausſicht, dann ihn auch auf das, *wovon* ich ausgegangen bin, zurück gewieſen habe (ohne welche zwey Hinweiſungen kein Zuſammenhang der Rede ſtatt findet) und ich nun das leztere mit dem erſteren verknüpfen ſoll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder ſtillſchweigend mich ſelbſt) fragen muſs: wo war ich doch? Wovon ging ich aus? welcher Fehler nicht ſowohl im Fehler des Geiſtes, noch nicht des Gedächtniſſes allein, ſondern der *Geiſtesgegenwart* (im Verknüpfen) d. i. unwillkührliche *Zerſtreuung* und ein ſehr peinigender Fehler iſt; dem man zwar in Schriften (zumal den philoſophiſchen; weil man da nicht immer ſo leicht zurückſehen kann, von wo man ausging) mühſam vorbeugen, ob zwar mit aller Mühe nie völlig vergüten kann.

Mit dem Mathematiker, der ſeine Begriffe, oder die Stellvertreter derſelben (Gröſsen- und Zahlenzeichen), in der Anſchauung vor ſich hinſtellen und daſs ſo weit er gegangen iſt alles richtig ſey, verſichert ſeyn kann, iſt es anders bewandt als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philoſophie (Logik und Metaphyſik) der ſeinen Gegenſtand in der Luft vor ſich ſchwebend erhalten muſs und ihn nicht blos theilweiſe, ſondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Syſtems (d. r. V.) ſich darſtellen und prüfen muſs. Daher es eben nicht zu verwundern iſt, wenn ein Metaphyſiker eher *invalid* wird als der Studierende in einem anderen Fache, ingleichen als Geſchäftsphiloſophen; indeſſen daſs es doch einige derer geben muſs, die ſich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphyſik überhaupt es gar keine Philoſophie geben könnte.

Hieraus iſt auch zu erklären, wie jemand *für ſein Alter* geſund zu ſeyn ſich ruhmen kann, ob er zwar in Anſehung gewiſſer ihm obliegenden Geſchäfte ſich in die Krankenliſte muſste einſchreiben laſſen. Denn, weil das *Unvermögen* zugleich den Gebrauch und mit dieſem auch den Verbrauch und die Erſchöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichſam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetirendes Weſen) zu leben geſteht, nämlich eſſen, gehen und ſchlafen zu können, was für ſeine animaliſche Exiſtenz geſund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geſchäften verpflichteten) Exiſtenz aber krank, d. i. invalid, heiſst: ſo widerſpricht ſich dieſer Candidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern: daſs man endlich unter den Lebenden nur ſo geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichſte Lage iſt. *)

Hier-

---

*) Dieſs Reſultat, ſo wenig tröſtlich es iſt, iſt vollkommen richtig, ſobald wir an das, was der Menſch im vollkommenen Sinn iſt und ſeyn ſoll, denken. Aber ſelbſt das Beyſpiel des würdigen Herrn Verfaſsers giebt ja einen ſprechenden Beweiſs, was der Menſch auch im Alter noch für andre ſeyn kann, wenn die Vernunft immer, wie hier, ſeine oberſte Geſezgeberin war. — Und geſezt auch, es fehlte ganz an dieſer objectiven und bürgerlichen Exiſtenz, ſind uns nicht auch die Rudera eines ſchönen oder groſsen Gebäudes heilig und ſchäzbar? dienen ſie uns nicht als Denkzeichen des Vergangenen, als Winke der Zukunft, als Lehre und Beyſpiel?

d. H.

Hieran aber habe ich ſelber ſchuld. Denn warum will ich auch der hinanſtrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und um zu leben mir den gewöhnten Genuſs des Lebens ſchmälern: warum ein ſchwächliches Leben durch Entſagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbeliſten, in denen doch auf den Zuſchnitt der von Natur ſchwächeren und ihre muthmaſsliche Lebensdauer mit gerechnet iſt, durch mein Beyſpiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man ſonſt Schickſal nannte, (dem man ſich demüthig und andächtig unterwarf) dem eigenen feſten Vorſatze unterwerfen; welcher doch ſchwerlich zur allgemeinen diätetiſchen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapevtiſche Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

Nachſchrift.

Den Verfaſſer der Kunſt das menſchliche (auch beſonders das literäriſche) Leben zu verlängern, darf ich alſo dazu wohl auffordern, daſs er wohlwollend auch darauf bedacht ſey, die *Augen* der Leſer (vornehmlich der jezt groſsen Zahl der Leſerinnen, die den Uebelſtand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen: auf welche jezt aus elender Ziererey der Buchdrucker, (denn Buchſtaben haben doch als Mahlerey ſchlechterdings nichts Schönes an ſich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, ſo wie in Marocko, durch weiſse Uebertünchung aller Häuſer ein groſser Theil der Einwohner der Stadt blind iſt, dieſes Uebel aus ähnlicher Urſache auch bey uns einreiſſe; vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeygeſetze gebracht werden. — Die jetzige *Mode* will es dagegen anders; nämlich:

1) Nicht mit ſchwarzer, ſondern *grauer* Tinte, (weil es ſanfter und lieblicher auf ſchönem weiſsen Papier abſteche) zu drucken.

2) Mit *Didotſchen* Lettern, von ſchmalen Füſſen, nicht mit Breitkopfſchen, die ihrem Namen *Buchſtaben* (gleichſam büchener Stäbe zum Feſtſtehen) beſſer entſprechen würden.

3) Mit *lateiniſcher* (wohl gar Curſiv-) Schrift ein Werk deutſchen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde ſagte: daſs

nteniemand das Leſen derſelben für ſeine Augen ſo lange aushalte, als mit der deutſchen.

4) Mit ſo kleiner Schrift als nur möglich, damit für die unten etwa beyzufügende Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemeſſene) leſerlich bleibe. *)

Die-

---

*) Ich ſtimme in dieſe Klage des verehrten Verfaſſers ganz mit ein, und bin überzeugt, daſs der gröſste Theil der jezt ſo auffallend häufiger werdenden Augenſchwachen ſchon an und für ſich in dem weit *häufigern Leſen* (beſonders dem *geſchwind* leſen, was jezt wegen der weit häufigern Zeitungen, Journalen und Flugſchriften weit gewöhnlicher iſt, und die Augen unglaublich angreift) zu ſuchen ſey, und dadurch auch unbeſchreiblich vermehrt wird, daſs man beym Druck die Rückſicht auf die Augen immer mehr vernachläſsigt, da ſie vielmehr, weil nun einmal das Leſen zum allgemeinen Bedürfniſs geworden iſt, vermehrt werden ſollte.

Auch ich glaube, daſs dabey die den Augen nachtheiligſten Fehler dadurch begangen werden, wenn man auf zu weiſses oder gar glänzendes Papier, mit grauer Schwärze, mit zu kleinen, oder mit zu zarten, zu wenig Körper habenden, Lettern druckt; und ich mache es daher jedem Autor, Verleger und Drucker zur heiligen Pflicht, das Augenwohl ihrer Leſer

künf-

Dieſem Unweſen zu ſteuren, ſchlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsſchrift künftig beſſer zu bedenken. Beſonders iſt die blaſse Farbe der Buchſtaben äuſſerſt nachtheilig, und es iſt unverzeihlich, daſs es die Drucker ſo häufig aus elender Gewinnſucht oder Bequemlichkeit darinnen fehlen laſſen.

Was aber die lateiniſchen Lettern als Augenverderber betrifft, ſo bitte ich um Erlaubniſs, darinnen andrer Meynung zu ſeyn, und zwar aus folgenden Gründen:

1) Daſs dieſe Lettern an und für ſich den Augen nicht nachtheiliger ſind, als unſre teutſchen, erhellt daraus, weil ſonſt in England, Frankreich und andern Ländern, wo man ſich ihrer bedient, die Augenfehler haufiger ſeyn müſsten, als bey uns, welches aber nicht der Fall iſt.

2) Wenn ſie alſo einen Teutſchen, der gewohnt iſt teutſch zu leſen, etwas mehr anzugreifen ſcheinen, ſo liegt die Urſache blos darin, weil er ſie nicht gewohnt iſt und das Angreifende verliert ſich, ſobald er ſich daran gewöhnt hat, und fällt ganz weg, wenn wir gleich von Jugend auf an dieſe Lettern gewöhnt werden.

ſchrift (nach Text und Noten) zum Muſter zu nehmen; denn, man mag, welches

Stück

3) Daſs dieſe Lettern, wenn ſie klein oder zu mager ſind, die Augen angreifen, iſt wahr, aber daſſelbe gilt auch von den teutſchen, und ich halte es daher für äuſſerſt nöthig, bey der lateiniſchen Schrift *groſsere* oder *fettere* Typen zu nehmen; welches auch der einzige Grund war, warum ich ſie bey der Macrobiotik von dieſer Beſchaffenheit wählete, ohneracht man hie und da darin einen Grund zum Tadel gefunden hat, (ein Beweiſs, daſs man gerade dann, wenn man fürs Publikum ſorgt, am meiſten verkannt werden kann).

Ich finde alſo keinen mediziniſchen Gegengrund, der mich von ihrem Gebrauch abhalten ſollte; vieles aber, was mir ihren Gebrauch anrieth und mich dahin gebracht hat, ſie faſt durchgängig zu wählen. Zuerſt nemlich glaube ich, daſs unſere Literatur und Sprache dann ungleich mehr Eingang in andre Länder finden wird, wenn wir lateiniſch drucken, denn viele Ausländer ſchreckt ſchon das Fremde und Unverſtändliche der Typen ab, und man wird ſich gewiſs ſchwerer zu Erlernung einer Sprache entſchlieſsen, wenn man ſelbſt erſt die Form der Lettern ſtudieren muſs. Ich glaube daher, es würde ungemein viel zur literariſchen Ver-

Stück man will, in die Hand nehmen, ſo wird man die durch obige Leſerey ange-

D 2 grif-

Verbindung Europens, und zur Beförderung der allgemeinen Gelehrten Republik beytragen, wenn wir uns endlich eben der Typen bedienten, die die aufgeklärteſten Nationen angenommen haben, und ich glaube, es muſs am Ende dahin kommen. England, ſelbſt Italien bedienten ſich ja noch bis zu Anfang dieſes Jahrhunderts unſerer Mönchsſchrift, und haben ſie dennoch ganz verlaſſen, welches zugleich beweiſst, daſs wir nicht einmal teutſche Originalität daran finden können. — Dazu kommt nun noch der Grund, daſs bey ſcientifiſchen beſonders mediziniſchen Büchern, wo viel lateiniſche *Termini technici* vorkommen, ein groſser Uebelſtand fürs Auge entſteht, wenn die teutſche Schrift alle Augenblicke durch lateiniſche unterbrochen wird, oder dadurch ein noch ſchlimmeres Uebel bewirkt wird, daſs man dieſe *Termini technici* ins Teutſche überſezt, wodurch ſie nun vollends den Ausländern ganz und ſelbſt den Teutſchen aus einer andern Provinz zum Theil unverſtändlich werden, und ſie wirklich den Vorzug verlieren, *Termini technici* zu ſeyn.

Ich gebe zu, daſs manche ungeübte Leſer für jezt lateiniſche Lettern ungern, ja wohl gar griffene Augen durch Anſicht des lezteren merklich geſtärkt fühlen. *)

---

gar nicht leſen; dieſs gilt aber nicht von ſcientifiſchen Schriften. Man mag alſo bey Schriften für die niedern Klaſſen noch teutſche Lettern gebrauchen, bey allen gebildeten Ständen beyderley Geſchlechts iſt das aber ſchon jezt nicht mehr nöthig.

*) Unter den *krankhaften Zufällen der Augen* (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerſt in meinen Vierzigerjahren einmal, ſpäter hin, mit Zwiſchenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jezt aber in einem Jahre etlichemal begegnet iſt, gemacht: wo das Phänomen darin beſteht: daſs auf dem Blatt, wdlches ich leſe, auf einmal alle Buchſtaben verwirrt und durch eine gewiſſe über daſſelbe verbreitete Helligkeit vermiſcht und ganz unleſerlich werden: ein Zuſtand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher ſeine Predigt vom Blatte zu leſen gewohnt iſt, ſehr gefährlich ſeyn dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphyſik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freyen Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Beſorgniſs entſprang, es möchte dieſer Zufall der Vorbote vom Erblinden ſeyn; worüber ich

jch gleichwohl jezt beruhigt bin: da ich bey dieſem jezt öfterer als ſonſt ſich ereignenden Zufalle an meinem Einen geſunden Auge (denn das linke hat das Sehen ſeit etwa 5 Jahren verlohren) nicht den mindeſten Abgang an Klarheit verſpühre. — Zufälligerweiſe kam ich darauf, wenn ſich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu ſchlieſsen, ja um noch beſſer das äuſſere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann ſahe ich eine hellweiſſe wie mit Phosphor im Finſtern auf einem Blatt verzeichnet Figur, ähnlich der, wie das lezte Viertel im Kalender vorgeſtellt wird, doch mit einem auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählich an Helligkeit verlohr und in obbenannter Zeit verſchwand. — Ich möchte wohl wiſſen: ob dieſe Beobachtung auch von Andern gemacht und wie dieſe Erſcheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bey deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, ſondern immer an derſelben Stelle geſehen wird — ſondern im Senſorium commune ihren Sitz haben dürfte, zu erklären ſey. *) Zugleich iſt es ſeltſam,

daſs

---

*) Dieſer Fehler des Sehens kommt allerdings mehr vor, und gehört unter die allgemeine Rubrik: *Viſus confuſus ſ. perverſus*, weil er noch eben keinen Mangel der Sehkraft, ſondern nur eine Abalienation derſelben beweiſst. Ich ſelbſt habe es zuweilen periodiſch gehabt, und der vom Hrn. Hofr. *Herz* in dieſem Journal beſchriebne

daſs man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre ſchätze) *einbüſsen* kann ohne es zu *vermiſſen*.

ſchriebne falſche Schwindel hat viel ähnliches. Mehrentheils iſt eine vorübergehende Reizung die Urſache, z. B. Blutreiz, Gichtreiz, gaſtriſche Reize, oder auch Schwäche,

d. H.

Bayeriſche Staatsbibliothek München

Prüfung
der
Kantiſchen
Religionsphiloſophie
in Hinſicht
auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit
mit
dem reinen Myſtizism

von

Reinhold Bernhard Jachmann
Prediger der evangeliſchen Gemeine zu Marienburg.

Mit einer Einleitung
von
Immanuel Kant.

Königsberg
bey Friedrich Nikolovius
1800.

Kö. Bibl. Acad. Lund.

Univ. Bibl. München

Seiner
Hoch- und Wohlgeboren
dem
Königl. Weſtpreußiſchen Regierungs-Präſidenten
Herrn
Freiherrn von Schrötter
in Marienwerder

und

Seiner Hochwohlgeboren
dem Königl. Neuoſtpreußiſchen Regierungs-Präſidenten
Herrn von Beyer
in Thorn

den
Freunden und Beförderern
des
Wahren und Guten

aus reiner Ehrfurcht

zugeeignet

vom

Verfaſſer.

Proſpectus
zum inliegenden Werk.

Philoſophie, als Lehre einer Wiſſenſchaft, kann, ſo wie jede andere Doctrin, zu allerley beliebigen Zwecken als Werkzeug dienen; hat aber in dieſer Hinſicht nur einen bedingten Werth. — Wer dieſes oder jenes Product beabſichtigt, muß ſo oder ſo dabey zu Werke gehen, und, wenn man hiebey nach Principien verfährt, ſo wird ſie auch eine practiſche Philoſophie heißen können und hat ihren Werth, wie jede andere Waare oder Arbeit, womit Verkehr getrieben werden kann.

Aber Philoſophie in buchſtäblicher Bedeutung des Worts, als Weisheitslehre, hat einen unbedingten Werth; denn ſie iſt die Lehre vom Endzweck der menſchlichen Vernunft, welcher nur ein einziger ſeyn kann, dem alle andere Zwecke nachſtehen oder untergeordnet werden müſſen, und der vollendete practiſche Philoſoph (ein Ideal) iſt der, welcher dieſe Forderung an ihm ſelbſt erfüllt.

Ob nun Weisheit von oben herab dem Menſchen (durch Inſpiration) eingegoſſen, oder von unten hinauf durch innere Kraft ſeiner practiſchen Vernunft erklimmt werde, das iſt die Frage.

Der, welcher das erſtere als paſſives Erkenntnißmittel behauptet, denkt ſich das Unding der Möglichkeit einer überſinnlichen Erfahrung, welches im geraden Widerſpruch mit ſich ſelbſt iſt, (das Transſcendente als immanent vorzuſtellen,) und fußet ſich auf eine gewiſſe Geheimlehre, Myſtik genannt, welche das gerade Gegentheil aller Philoſophie iſt, und doch eben darinn, daß ſie es iſt, (wie der Alchemiſt) den großen Fund ſetzt, aller Arbeit vernünftiger, aber mühſamer Naturforſchung überhoben, ſich im ſüßen Zuſtande des Genießens ſeelig zu träumen.

Dieſe Afterphiloſophie auszutilgen, oder, wo ſie ſich regt, nicht aufkommen zu laſſen, hat der Verfaſſer gegenwärtigen Werks, mein ehemaliger fleiſſiger und aufgeweckter Zuhörer, jetzt ſehr geſchätzter Freund, in vorliegender Schrift mit gutem Erfolg beabſichtigt. Es hat dieſelbe der Anpreiſung meinerſeits keinesweges bedurft, ſondern ich wollte blos das Siegel der Freundſchaft gegen den Verfaſſer zum immerwährenden Andenken dieſem Buche beyfügen.

Königsberg
den 14. Januar 1800. J. Kant.

Vorrede.

Im verwichenen Jahr ſchickte mir Herr Profeſſor Kant die Diſſertation des Herrn Doctor Willmanns: De ſimilitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam nebſt dem Briefe deſſelben an ihn, welcher nachmals in dem Streit der Facultäten abgedruckt worden iſt, und forderte mich auf, die darin geäuſſerten Behauptungen zu prüfen und meine Gedanken darüber dem Publico mitzutheilen. Ich hatte ſchon zuvor öfters die Kritiſche Philoſophie, und namentlich die Kantiſche Religionstheorie in Hinſicht auf den Myſtizism für mich unterſucht, da mehrere große Theologen Aehnlichkeit zwiſchen einzelnen myſtiſchen und Kantiſchen Begriffen auffinden wollten, und beſonders die moraliſche Schriftdeutung für bloße Myſtik erklärten. Ich war dabey um ſo aufmerkſamer geworden, da nach meiner Meinung der Kritiſchen Philoſophie nichts übleres wiederfahren konnte, als wenn man ihr myſtiſche Begriffe unterlegte, weil Myſtik der Tod aller Philoſophie iſt. In unſern Tagen wird es von neuem wichtig, die kritiſche Philoſophie in ihrer Lauterkeit zu erhalten, und ſie vor der Annäherung des Myſtizlsmus zu bewahren; denn in der Fichtiſchen Streitſache zeigt ſich das beſondere Phänomen, daß Philoſophen, die den Kritizism verließen und ihren eignen dogmatiſchen Weg giengen, in ein gefährliches Labyrinth geriethen und endlich in den Myſtizism verfielen, um in einem exaltirten Gefühl ein Vereinigungsmittel zu finden, wo der Verſtand keinen Frieden mehr hoffen ließ.

Herr Willmanns, der in ſeiner Diſſertation einige Sätze aus der Myſtik und der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft neben einander ſtellt, um ihre Aehnlichkeit zu beweiſen, zeigt vorzüglich in ſeinem Briefe, (S. Streit der Facultäten S. 115.) daß er in den Geiſt der kritiſchen Philoſophie eingedrungen und alſo wohl im Stande ſey, dieſe Philoſophie mit einem andern Syſtem zu vergleichen. Deſto auffallender iſt es aber, daß er zwiſchen dem Myſtizism und der kritiſchen Philoſophie ſo viele Uebereinſtimmung finden konnte, da er ſelbſt in ſeinem Briefe ſagt: „ich fand unter den Myſtikern im Weſentlichen die Kantiſche Moral und Religionslehre wieder, *jedoch immer mit dem Unterſchiede, daß ſie das innere Geſetz, wie ſie es nennen, für eine innere Offenbarung und alſo beſtimmt Gott für den Urheber deſſelben halten.*“ Dies beweiſet doch offenbar, daß H. W. gerade im Weſentlichen die Kantiſche Moral und Religionslehre nicht bei den Myſtikern wiederfand, ſondern daß der Myſtiker in ſeinen Prinzipien von der kritiſchen Philoſophie gänzlich abweicht.

Aus dem Verfolg meiner Abhandlung ergiebt ſich, wie wenig der Myſtiker die Vernunft in ihrem forſchenden und geſetzgebenden Gebrauch kennt und ſchätzt, weil er übernatürliche Prinzipien annimmt und doch ſagt H. W. „das Vernunftgeſetz ſichert uns die Moralität, vermöge welcher wir freie Weſen ſind; Vernunft und freier Wille bleiben dem Menſchen in jeder Exiſtenz als einzige Quelle der Sittlichkeit, wenn auch der Verſtand mit dem Tode verloren gehen ſollte,“ und will dieſe Idee: vom Aufhören des Verſtandes, auch bey den Myſtikern, obgleich dunkel gedacht, angetroffen haben. Denken aber die Myſtiker, von welchen H. W. ſpricht, über die Geiſteskräfte und über die Moralität des Menſchen ſo, wie er ſelbſt denkt und in ſeinem Briefe äuſſert, ſo ſind ſie keine Myſtiker, und er beweiſet dann blos, daß er die Wahrheiten der kritiſchen Philoſophie, die ſich jedem geſunden Verſtande ſo natürlich aufbringen, auch in einer ungelehrten Volksclaſſe angetroffen habe, welches niemand auffallend finden oder bezweifeln wird. Warum nennt er ſie alſo Myſtiker, im Fall ſie ſich auch ſelbſt ſo nennten, und wie will er daraus, daß gewiſſe gute und verſtändige Leute aus niedrigen Volksclaſſen der kritiſchen Moral- und Religionsphiloſophie gemäß denken und leben, beweiſen, daß der reine Myſtizism der Kantiſchen Religionstheorie ähnlich ſey? —

Was ferner den hyperphyſiſchen Schluß anbetrifft, daß der Verſtand, der hier in der irdiſchen Welt ſeine Kategorien nur auf ſinnliche Anſchauungen anzuwenden im Stande iſt, mit dem Tode des Körpers auch ſterbe, und mit allen ſeinen irdiſchen Vorſtellungen, Begriffen und Kenntniſſen verloren gehe, und daß in einer künftigen geiſtigern Exiſtenz der bloße Vernunftgebrauch eintrete, ſo läßt ſich wohl mit H. W. behaupten, daß, wenn wir nicht mehr in Raum und Zeit leben, unſer Verſtand auch nicht mehr ſeine Formen auf ſinnliche Gegenſtände beziehen, folglich irdiſche Begriffe haben könne, daraus folgt aber keinesweges, daß der Verſtand und der Gebrauch deſſelben mit dem Körper gänzlich aufhören werde. Freilich kennen wir die Modification ſeiner Formen für eine geiſtigere Exiſtenz nicht, aber es iſt um der Moralität und des zu erreichenden höchſten Guts willen nothwendig, daß wir in jeder Exiſtenz als perſönliche Weſen auch erkennende Weſen bleiben, wozu Vernunft als Vermögen der Ideen nicht hinreicht, ſondern Verſtand und reines unwandelbares Selbſtbewußtſeyn (transcendentale Apperception) erforderlich iſt. Ein Analogon des Verſtandes müſſen wir uns daher für den Menſchen in jeder Exiſtenz denken. Ja wir denken uns ſelbſt an dem vollkommenſten Geiſt nicht Vernunft, ſondern einen Verſtand, der freilich nicht durch Begriffe denkt, ſondern das Weſen der Dinge unmittelbar erkennt, und nennen Gott nicht ein vernünftiges, ſondern ein verſtändiges Weſen (eine höchſte Intelligenz.) Was haben wir alſo für einen Grund, dem Menſchen in einer mehr geiſtigen Exiſtenz den Verſtand abzuſprechen? — Die kritiſche Philoſophie würde die von ihr ſelbſt beſtimmten Grenzen überſchreiten, wenn ſie hierüber etwas mit Gewisheit entſcheiden wollte.

Auch iſt nicht abzuſehen, was die Idee: der Verſtand hört mit dem Tode des Körpers gänzlich auf, zur Beruhigung und zur moraliſchen Beſſerung der Menſchen (wie H. W. meint) beitragen ſollte. Denn die Menſchen müſſen bei den verſchiedenen Verſtandeskräften ſchon hier in der Welt mit dem, ihnen zu Theil gewordenen Maaß zufrieden ſeyn, und ſind es auch gewöhnlich, (Genie, Witz, Gedächtniß gehören nicht dahin,) theils weil der Menſch nichts mehr begehrt, als was er kennt, (ſich mit Ueberzeugung einen großen Verſtand wünſchen, ſetzt ſchon einen großen Verſtand voraus, der nur noch nicht genug geübt und ausgebildet iſt,) theils weil ſein moraliſcher Werth nicht von ſeiner ſchärfern Verſtandeseinſicht, ſondern von ſeiner practiſchen Vernunft und von der Anwendung des Moralgeſetzes abhängt. Und könnte auch der Menſch bey eingeſchränktem Verſtande Kenntniß von höherer Verſtandeseinſicht und Verlangen nach dem Beſitz derſelben haben, ſo würde aus jener Idee für den eingeſchränkten Menſchen doch nur Beruhigung in Hinſicht auf ein künftiges Leben fließen, indem er ſich getröſten könnte, daß der Mangel des Verſtandes, den er durch alle Anſtrengung nicht ſelbſt erſetzen kann, auf ſeine Glückſeligkeit in einer künftigen Exiſtenz keinen nachtheiligen Einfluß haben werde, und daß er, um dieſes unverſchuldeten Mangels willen, dem mit hohem Verſtande Begabten, bei gleicher Moralität, nicht werde nachſtehen dürfen. — Wie viele Unzufriedenheit würde dieſe Idee dagegen bey der weit größern Zahl verſtändiger Menſchen erregen, von welchen Viele ihren Verſtand ausgebildet, zur Kenntniß nützlicher Wahrheiten angewandt, und im Forſchen nach Wahrheit eine herzerhebende Freude gefunden haben. Sollten dieſe wohl wünſchen, auf der Stufe ihrer hier erworbenen und hier möglichen Einſichten für immer ſtehen zu bleiben, ja mit dem Verſtande alle Erkenntniß für immer aufzugeben? — Die Menſchheit fühlt ſich gewiß weit zufriedener und beruhigter durch die Hoffnung, daß jeder nach Maaßgabe ſeiner irdiſchen Einſichten auch in einer andern Exiſtenz in ſeiner Erkenntniß fortſchreiten werde. Die moraliſche Beſſerung würde durch dieſe Idee noch weniger gewinnen, weil alsdann die Verſtandescultur noch mehr vernachläßigt werden möchte, welches auch auf die Moralität und auf das practiſche Leben der Menſchen einen nachtheiligen Einfluß haben müßte.

H. W. wurde beſonders durch die Lebensweiſe der Myſtiker und dadurch, daß ſie ihren Gottesdienſt blos in Erfüllung ihrer Pflichten ſetzten, bewogen, den reinen Myſtizism mit der philoſophiſchen Religionslehre für übereinſtimmend zu erklären. Aber aus dem practiſchen Leben der Myſtiker, wenn es auch den Forderungen des Sittengeſetzes vollkommen gemäß wäre, läßt ſich wohl ſchwerlich auf eine Uebereinſtimmung in der Theorie ſchließen. Ueberhaupt gilt die Quelle, auf welche ſich H. W. beruft, nemlich mündliche Aeußerung lebender Perſonen aus der gemeinen Volksclaſſe, nicht für den entfernten Beurtheiler, der nicht Gelegenheit hat, ganz gleichdenkende Myſtiker kennen zu lernen. Daher ich mich auch nur an ſchriftliche Quellen, vorzüglich an das, was H. W. als myſtiſchen Lehrbegriff aufſtellt und an die Apologie des Robert Barclay, die er ſelbſt für den Inbegriff des reinen Myſtiziems erklärt, halten konnte.

Zur gründlichen Prüfung der Aehnlichkeit des Myſtizisms mit der Kantiſchen Religionslehre ſchien es mir nothwendig zu ſeyn, zuerſt die aus der Critik der reinen und der practiſchen Vernunft gezogenen theoretiſchen und practiſchen Prinzipien mit den erſten Gründen des Erkennens und Handelns nach dem Myſtizism zu vergleichen und von dieſen zur Prüfung der hauptſächlichſten Lehrſätze beider Syſteme überzugehen, weil die philoſophiſche Religionslehre ſich auf die Critik der reinen und practiſchen Vernunft gründet. Ich konnte bei dieſer gedrängten Darſtellung nur ſo viel berühren, als mir zur deutlichen Ueberſicht der ähnlichſcheinenden Wahrheiten beider Theorien und zu einem zuſammenhängenden Gedankengange erforderlich ſchien. Wo es meinem Zweck gemäß war, und wo es, der Deutlichkeit unbeſchadet, geſchehen konnte, ſtellte ich die Hauptbegriffe beider Syſteme in ihren eignen Ausdrücken dar, und ſuchte in der Prüfung ihren wahren Sinn zu entwickeln und ihre Verſchiedenheit aufzudecken, wodurch der eignen Prüfung des Leſers nicht vorgegriffen wird, und die Unterſuchung an Gründlichkeit und Deutlichkeit gewinnt.

Den größten Theil meiner Abhandlung faßte ich gleich nach der an mich ergangenen Aufforderung ab, ich wurde aber in meiner Arbeit unterbrochen, da Herr Regierungs-Präſident Freiherr von Schrötter, und Herr Regierungs-Präſident von Beyer, mich zur Annahme der Directorſtelle bey dem auf Jenkau bey Danzig zu errichtenden v. Conradiſchen Schul- und Erziehungsinſtitut, und zur thätigen Theilnahme an der Errichtung dieſer ſo nützlichen Anſtalt aufforderten. Erſt ſeit einiger Zeit habe ich Muße finden können, meine Unterſuchungen fortzuſetzen und zu beendigen.

Marienburg, im November 1799.

Erſter Abſchnitt.

Prüfung der Prinzipien
auf welche
beide Syſteme gegründet ſind.

Wenn wir die Uebereinſtimmung oder Verſchiedenheit zweier Syſteme beurtheilen wollen, ſo müſſen wir zuvörderſt auf die erſten Grundſätze ſehen, auf welche beide Lehrgebäude gegründet ſind. Die Uebereinſtimmung in einzelnen Lehrſätzen, Folgerungen und Anwendungen, ja ſelbſt das gleiche Reſultat, welches aus beiden hervorgeht, beweiſet noch nicht, daß die Syſteme ſelbſt übereinſtimmend ſind. Verſchiedene Moralſyſteme können bei dem gleichen Zweck, den Menſchen ſeine Pflichten kennen zu lehren und zur Ausübung derſelben aufzumuntern, noch in der Zahl, Erklärung und Darſtellung der Pflichten höchſt ähnlich ſeyn, und doch werden wir ſie von einander ſehr abweichend finden, wenn bei dem einen ein materielles, bei dem andern ein formelles Prinzip zum Grunde liegt, wenn das eine z. B. auf das Streben nach Glückſeligkeit, das andere auf die Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft gebaut iſt. Prinzipien entſcheiden über Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit verſchiedener Lehrgebäude. Aus der unterſchiedenen Beſchaffenheit derſelben fließen, bei conſequenter Behandlung, auch ihre abweichenden Lehrbegriffe, und ſind dieſe practiſch, ſo werden ſie auch auf die moraliſche Beſchaffenheit der darnach eingerichteten Handlungsweiſe ihren Einfluß äuſſern. Daher wir auch den reinen Myſtizism und die philoſophiſche Religionslehre in Abſicht ihrer Uebereinſtimmung nicht eher richtig vergleichen können, als bis wir ihre Prinzipien kennen gelernt haben.

Erſte Abtheilung.

Vom erſten Grunde des Erkennens und Glaubens.

I.

Erſter Grund des Erkennens und Glaubens im reinen Myſtizism.

Der Myſtiker macht einen Unterſchied zwiſchen gewiſſer und ungewiſſer, geiſtlicher und buchſtäblicher, ſeligmachender und leerer Verſtandeserkenntniß, und behauptet, daß unſere Vernunft zwar hinreiche, Gegenſtände des gemeinen Lebens zu beurtheilen, und Wahrheiten, welche auf daſſelbe Bezug haben, zu erkennen, daß ſie aber keinesweges im Stande ſey, ſich bis zur Erkenntniß geiſtiger Begriffe und zum Glauben an moraliſche Wahrheiten emporzuſchwingen; ja, daß es dem Menſchen zu ſeiner Beſeligung nichts nützen könnte, wenn er gleich die vortrefflichſte und höchſte Erkenntniß durch ſein bloßes Vernunftvermögen beſäße. Dagegen nimmt er *Geiſtiſche*

Sinne als das wahre Organ geiſtiger Erkenntniſſe an. Ihm ſind aber dieſe Geiſtiſche innern Sinne nicht ein thätiges Vermögen, welches nach beſtimmten Geſetzen aus ſich ſelbſt Begriffe bildet und Wahrheiten hervorbringt, ſondern ein blos empfängliches Organ, dem durch äußere Kraft Begriffe und Erkenntniſſe geiſtiger Wahrheiten eingedrückt werden. Dieſe außer ihm befindliche Kraft, welche in ſeinem Innern Erkenntniß der Wahrheit erzeugt, iſt Gott. Gott iſt ihm der erſte Grund aller Erkenntniß, und zwar nicht deswegen, weil er als der Urheber unſerer Natur durch Mittheilung eines Erkenntnißvermögens uns die Erkenntniß der Wahrheit möglich gemacht hat, ſondern weil er jederzeit der in uns unmittelbar wirkende Grund aller intellectuellen und moraliſchen Begriffe iſt. Alle Erkenntniß der Wahrheit fließt ihm demnach aus unmittelbarer Offenbarung Gottes. Dieſe unmittelbare Offenbarung bezeichnet der Myſtiker mit den Namen: Geiſt Gottes, Geiſt Chriſti und göttliches Licht, welche, wenn ſie als befindlich und wirkſam im Herzen des Menſchen vorgeſtellt werden, auch inneres Licht genannt werden.

Die Art und Weiſe, wie nach des Myſtikers Vorſtellung wahre Erkenntniſſe erzeugt werden, iſt folgende: Das Herz des Menſchen wird durch den ſtrahlenden Schein des göttlichen Lichts zu allererſt zum Vorſatz bewogen, ſich um die wahre Erkenntniß Gottes zu bewerben; denn Gott als der erſte Grund des Erkennens iſt ihm auch zugleich die erſte und allernothwendigſte Wahrheit, welche er wiſſen und glauben muß. Dieſes Bewerben aber, zu welchem er von Gott bewogen wird, iſt nicht eine thätige Bemühung und Anſtrengung ſeiner Verſtandeskräfte, ſondern ein ruhiges Harren auf die Erleuchtung Gottes, wodurch er zum reinen Licht gelangt. So wie nemlich Gott durch Bewegung ſeines Geiſtes das Chaos in Ordnung gebracht und den Menſchen zu einer lebendigen Seele erſchaffen hat, ſo giebt ſich Gott auch durch Offenbarung deſſelben Geiſtes den Menſchen zu erkennen. Dieſe innere Erleuchtung iſt an ſich gewiß und klar; und jede gewiſſe, geiſtliche und ſeligmachende Erkenntniß iſt auch nur durch innerliche unmittelbare Offenbarung möglich.

Zwar geſchehen dieſe Offenbarungen des

Geiſtes, um ſeine Wirkungen dem Menſchen kund zu machen, theils durch äußere Stimmen, Erſcheinungen und Träume, theils durch Erregung innerer Vorſtellungen im Herzen des Menſchen, da aber nicht alle Erſcheinungen, Träume und innere Vorſtellungen von Gott gewirkt werden, da viele den Menſchen täuſchen, ja öfters zum Böſen verleiten, ſo muß das Zeugniß des Geiſtes Gottes unmittelbar dem Menſchen beweiſen, ob dieſe gehabten Erſcheinungen wahr und göttlichen Urſprungs ſind, oder nicht. Der Geiſt Gottes, das göttliche innere Licht, welches die Quelle aller gewiſſen und ſeligmachenden Erkenntniß, aber auch der weſentliche Gegenſtand des Glaubens von jeher war und noch iſt, macht alſo auch zugleich das einzige Kriterium aller geiſtigen und moraliſchen Wahrheit aus. Obgleich alſo der Myſtiker zugeſteht, daß wir außer der ſinnlichen Anſchauung noch durch hiſtoriſche Belehrungen, durch die heilige Schrift und durch die Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen können, ſo iſt der Geiſt Gottes doch das oberſte Prinzip aller Erkenntniſſe, und die innerlichen, unmittelbaren Offenbarungen ſind nicht der Entſcheidung der Vernunft unterworfen, ſondern im Gegentheil, jede aus Vernunft und Schrift gezogene Wahrheit erhält durch das Zeugniß des Geiſtes allererſt eine völlige Beſtätigung.

Aus dieſer Darſtellung des erſten Erkenntnißgrundes im reinen Myſtizism ergiebt ſich alſo, daß Gott ſelbſt das oberſte Prinzip, aber auch zugleich das erſte und nothwendigſte Object der Erkenntniß und das einzige Kriterium der Wahrheit iſt, und daß die ſubjective Ueberzeugung von der Wahrheit nicht aus der Uebereinſtimmung unſerer Begriffe mit den Geſetzen unſerer Vernunft, ſondern aus einem innern Gefühl herfließt, welches durch unmittelbare Einflüſſe der Gottheit erregt worden iſt.

II.

Der erſte Grund des Erkennens und Glaubens in der philoſophiſchen Religionslehre.

Der Verfaſſer dieſes Werks giebt in ſeiner Critik der reinen Vernunft Sinnlichkeit und

Verſtand für die Urquellen unſerer Erkenntniſſe an. Durch die Sinnlichkeit, welche die Fähigkeit iſt von Gegenſtänden affizirt zu werden, und Vorſtellungen durch die Art zu bekommen, wie Gegenſtände auf uns einen Eindruck machen, erlangen wir unmittelbare Vorſtellungen von den Gegenſtänden, d. h. wir ſchauen ſie an, und zwar in Raum und Zeit, welche die Formen unſerer Sinnlichkeit ſind und durch welche uns alle äußere und innere Erſcheinungen gegeben werden. Aber alle dieſe Anſchauungen würden in unſerm Gemüth nur ſchnell vorübereilende Bilder ohne Zuſammenhang hervorbringen, und keinen Gedanken erzeugen, wenn der Verſtand nicht die mannigfaltigen Merkmale derſelben in Begriffe zuſammenfaßte und darüber urtheilte. So wie nun das Anſchauungsvermögen oder die Sinnlichkeit an die beiden Formen Raum und Zeit gebunden iſt, und nicht anders als in Raum und Zeit anſchauen kann, eben ſo iſt das Denkvermögen, oder der Verſtand, gleichfalls an beſtimmte Formen des Denkens geknüpft, welche aber nicht Anſchauungen ſeyn können, weil der Verſtand des Menſchen nicht anſchauen kann, ſondern reine Verſtandesbegriffe a priori, die bei dem denkenden Subject die Bedingungen alles Denkens enthalten, und durch welche erſt alles Denken möglich wird. Der Verſtand denkt alſo durch reine Verſtandesbegriffe (Kategorien). Aber die Verknüpfung unſerer durch die Formen des Denkens gedachten Begriffe nach den allgemeinen und formalen Regeln des Verſtandes, oder die logiſche Wahrheit des Gedankens und Urtheils, ſichert uns nicht, daß der Gegenſtand auch wirklich ſo beſchaffen ſey, wie wir ihn denken. Denn die reinen Verſtandesbegriffe haben an ſich ſelbſt keinen Inhalt, und bezeichnen keinen Gegenſtand der Erkenntniß, ſondern ſie enthalten blos die allgemeinen Bedingungen, unter welchen der Verſtand die Gegenſtände erkennen kann, welche ihm bereits durch Sinnlichkeit unmittelbar gegeben ſind. Sollen daher unſere reinen Verſtandesbegriffe nicht leer ſeyn, ſo müſſen ſie auf Erſcheinungen, als das Materiale der Erkenntniß bezogen werden. Hieraus folgt aber auch, daß unſer Verſtand nur über ſinnliche Gegenſtände denken und urtheilen, d. h. die durch Sinnlichkeit uns unmittelbar gegebenen Erſcheinungen nach beſtimmten Regeln in eine Einheit zuſammenfaſſen kann, daß er aber ſogleich ſeine eignen Grenzen überſteigt, wenn er ſeine Gedankenformen auf Dinge an ſich ſelbſt, welche den Erſcheinungen zum Grunde liegen, anwenden will; da wir von den Objecten der Erſcheinungen, wie ſie an ſich beſchaffen ſind, gar nichts wiſſen, auch nichts wiſſen können, ſondern unter dieſem Namen blos ein Etwas verſtehen, das wir weiter weder kennen, noch beſtimmen können.

Alle Begriffe und Grundſätze unſeres Verſtandes ſind alſo nach des Verfaſſers Behauptung blos auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung eingeſchränkt. Wir können nur dasjenige mit unſerm Verſtande erkennen, wovon wir ein Beiſpiel in der Erfahrung antreffen, und deſſen Begrif wir auf eine ihm correſpondirende Anſchauung anwenden können. Aber unſere ſinnlichen Wahrnehmungen und unſere Verſtandeserkenntniſſe in dem Gebiet der bloßen Erfahrung befriedigen uns nicht, weil wir durch ſie niemals zu einer Vollſtändigkeit der Erkenntniß gelangen können. Wir treffen unter den Gegenſtänden möglicher Erfahrung nichts als lauter Bedingtes an, ohne je auf das Unbedingte zu kommen und dadurch die Reihe der Bedingungen vollendet zu ſehen. Daher erhebt ſich unſere Vernunft über die Grenzen der Erfahrung, um durch dieſen Uebergang ins Ueberſinnliche unſere Erkenntniſſe zu erweitern, und durch Hinzufügung des Unbedingten ihnen Vollſtändigkeit zu verſchaffen. Der Verfaſſer drückt ſich in der transcendentalen Dialectic ſo darüber aus: „Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen.“ Die Vernunft iſt alſo ein Vermögen der Prinzipien, d. h. ſie kann aus bloßen Begriffen ſynthetiſche Grundſätze entwerfen, wodurch die Regeln des Verſtandes und die mannigfaltigen Erkenntniſſe deſſelben in eine Einheit gefaßt werden. Durch den logiſchen Gebrauch unſerer Vernunft bearbeiten wir blos die Begriffe und Urtheile des Verſtandes und geben ihnen vermittelſt des Vernunftſchluſſes eine beſtimmte logiſche Form; aber wir erweitern dadurch nicht im mindeſten unſere Erkenntniſſe. Der logiſche Grundſatz, den ſich die Vernunft zu ihren Schlüſſen entwirft, um unter die Verſtandesregel des Oberſatzes, die Bedingung des Unterſatzes nach bloßen Begriffen zu ſubſumiren, hat zwar ſubjective oder logiſche Gültigkeit, aber daraus folgt keinesweges, daß er auch auf Gegenſtände bezogen werden könne, mithin objectiv gültig ſey. Aber eben um dieſe objective Gültigkeit des Unbedingten, welches kein Gegenſtand einer möglichen Erfahrung ſeyn kann, iſt es der Vernunft zu thun, wenn ſie unſere Erkenntniß über das Gebiet der Erfahrung erweitern will. Daher erhebt ſich die Vernunft in ihren tranſcendenten Gebrauch zu Begriffen, welche von den reinen Verſtandesbegriffen oder Kategorien, die nur blos auf Gegenſtände der Erfahrung angewandt werden können, gänzlich unterſchieden ſind, nemlich zu Ideen, d. i. zu Begriffen, welche die Totalität der Bedingungen enthalten. Ideen ſind alſo Begriffe von dem Unbedingten, in ſo fern ſie den Grund von der Verknüpfung des Bedingten enthalten; ſie gehen hinfolglich gerade auf ſolche Gegenſtände, die niemals in der Erfahrung gegeben werden können.

Aber die Critik unſeres Vernunftvermögens zeigt uns, daß wir durch Schein getäuſcht werden, wenn wir durch unſere Vernunftſchlüſſe Dinge an ſich ſelbſt, die außer dem Gebiet der Erfahrung liegen, erkennen wollen, und daß weder die pſychologiſchen Ideen uns von dem Weſen unſeres denkenden Subjects, noch die cosmologiſchen Ideen, von der weſentlichen Beſchaffenheit, dem Urſprung und der Dauer der Welt, noch die theologiſchen Ideen von dem Daſeyn des höchſten Weſens, welches die abſolute und oberſte Bedingung der Möglichkeit von Allem und der Inbegrif aller Realität iſt, poſitiv belehren; aber ſie überzeugt uns auch, daß keine Menſchenvernunft im Stande iſt, das Gegentheil zu beweiſen. Durch dieſe wichtige Entdeckung ſehen wir ein, daß, wenn wir auch nicht durch den ſpeculativen Gebrauch der Vernunft die objective Realität unſerer Vernunftideen beweiſen können, die anmaßenden Behauptungen des Materialisms, Naturalisms und Fatalisms eben ſo wenig auf einen gültigen Beweiß beruhen.

Aus der Critik der reinen Vernunſt ergiebt ſich alſo das Reſultat, daß die Vernunſt durch alle ihre Prinzipien a priori nur Gegenſtände der Erfahrung und auch an dieſen nur das, was anſchaubar iſt, erkennen, niemals aber auf die Erkenntniß deſſen, was nicht ein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, Anſpruch machen könne; daß ſie zwar, unbefriedigt von den bloßen Erfahrungserkenntniſſen, unaufhörlich nach der Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt ſtrebe und vermittelſt ihrer Ideen ins Ueberſinnliche dringe, daß ſie aber ſich ſelbſt täuſche, wenn ſie ihre Ideen oder Denkformen für Dinge an ſich ſelbſt hält. Es ergiebt ſich aber auch ferner, daß es höchſt unvernünftig wäre, wenn man nichts als Erſcheinungen annehmen, keine wirklichen Dinge an ſich ſelbſt einräumen und unſere Erkenntnißart durch Anſchauungen, Kategorien und Ideen für die einzig mögliche halten wollte, zumal da unſere Vernunſt ein Intereſſe daran findet, wenigſtens nach der Analogie der Erfahrung, auf unſer Verhältniß gegen überſinnliche Gegenſtände zu ſchließen, wenn wir ihre Realität auf dem ſpeculativen Wege auch nicht beweiſen können.

Nachdem der Verfaſſer nun die Grenzen unſerer Vernunfterkenntniſſe auf dieſe Art beſtimmt, und dadurch zugleich bewieſen hat, daß unſere Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauch nicht hinreiche, gerade diejenigen Dinge zu erkennen und zu beweiſen, welche für ſie das meiſte Intereſſe haben, und daß in dieſer Rückſicht die ſtolze Sprache des Wiſſens in die beſcheidenere des bloßen Glaubens verwandelt werden müſſe: ſo belehrt er uns in ſeiner Critik der practiſchen Vernunft, von dem practiſchen Gebrauch unſeres Vernunftvermögens, wodurch unſere überſinnlichen Vernunftideen: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, deren objective Möglichkeit die theoretiſche Vernunft zwar ſicherte, für deren Wirklichkeit ſie aber nicht hinlängliche Gewähr leiſten konnte, für uns objective Realität erhalten. Die practiſche oder moraliſche Vernunft beweiſet aber die Realität ihrer Begriffe nicht durch Gründe, ſondern durch die That, (den abſoluten Imperativ,) wodurch denn alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, daß es ſo ſey, vergeblich, und alles Fragen nach theoretiſchen Beweisgründen einer moraliſchen Wahrheit ungereimt wird. Nichts deſtoweniger iſt die Ueberzeugung, welche durch unmittelbares Bewußtſeyn aus dieſem unſern practiſchen Vernunftvermögen entſteht, für uns eben ſo ſicher, als diejenige, welche aus unſerer, auf Anſchauung gegründeten Vernunfteinſicht fließt.

Der Ideengang des Verfaſſers iſt folgender: Unſere practiſche Vernunft iſt für uns und alle vernünftige Weſen geſetzgebend. Wir ſind uns des in unſerer Vernunft befindlichen moraliſchen Geſetzes unmittelbar bewußt, eben ſo wie wir uns reiner theoretiſcher Grundſätze bewußt ſind. Wir dürfen nur bei dem, was unſern Willen zu Handlungen beſtimmt, alle von der Sinnlichkeit hergenommenen empiriſchen Bedingungen abſondern, ſo werden wir ſogleich bemerken, daß dennoch das reine practiſche Geſetz unſerer Vernunft in uns nothwendig, unbedingt und unmittelbar gebietet, und unſern Willen, ſelbſt gegen alle anderswo hergenommenen Triebfedern, beſtimmt. Dieſes nothwendige und allgemein verbindliche Geſetz kann nicht materiell ſeyn, weil ein materielles Geſetz, durch Vorhaltung eines Intereſſe erregenden Objects, das Begehrungsvermögen nie rein beſtimmt, ſondern es iſt blos formell, und unſer Wille wird als unabhängig von empiriſchen Bedingungen, mithin als reiner Wille durch die bloße Form des Geſetzes motivirt. Die Formel deſſelben heißt: Handle ſo, daß der ſubjective Beſtimmungsgrund deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne; oder mit andern Worten: Handle ſo, daß du, wenn du dich als Geſetzgeber aller vernünftigen Weſen denkſt, vernünftiger Weiſe wollen kannſt, daß Alle den Grund, der deinen Willen beſtimmt, auch jederzeit zum Beſtimmungsgrund ihres Willens bei allen ihren Handlungen machen möchten. Das Bewußtſeyn dieſes Grundgeſetzes iſt ein Factum der Vernunft, welches nicht aus vorhergegangenen Datis herausvernünftelt, aber auch nicht durch die Behauptung, daß die Erfahrung kein Beiſpiel von genauer Befolgung deſſelben aufweiſe, widerlegt werden kann, ſondern welches ſich, für ſich ſelbſt, als ſynthetiſcher Satz a priori aufdringt. Aus dieſer Selbſtgeſetzgebung (Autonomie) unſeres Willens, welche die Quelle aller moraliſchen Geſetze und Pflichten iſt, entſpringt für uns das Bewußtſeyn der Freiheit unſeres Willens (im poſitiven Verſtande), wovon der theoretiſche Beweis unmöglich war. Wir urtheilen, daß wir etwas können, darum weil wir uns bewußt ſind, daß wir es ſollen, und erkennen dadurch in uns die Freiheit, welche uns ſonſt, ohne das moraliſche Geſetz, unbekannt geblieben wäre.

Dasjenige nun, zu deſſen Hervorbringung unſer Wille durch das Geſetz der practiſchen Vernunft beſtimmt wird, iſt das Gute, worunter aber nicht eine Sache, die zu gewiſſen Zwecken tauglich, d. i. nützlich iſt, verſtanden werden kann, ſondern etwas, das ſchlechthin und in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung gut iſt, nemlich die Handlungsweiſe, die Maxime des Willens, mithin die handelnde Perſon ſelbſt. Auf die phyſiſche Möglichkeit, ob unſere Kräfte dazu hinreichen, ein Object des Begehrungsvermögens hervorzubringen, kommt es nicht an, wenn wir beſtimmen wollen, ob etwas ein Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft ſey, ſondern auf die moraliſche Möglichkeit, ob wir die Handlung auch wollen dürfen, wenn ſie auch in unſerer Gewalt wäre, weil nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund derſelben iſt. Um nun zu entſcheiden, ob eine in der Sinnlichkeit mögliche Handlung als etwas Gutes gethan oder als etwas Böſes unterlaſſen werden ſoll, dazu gehört practiſche Urtheilskraft. Die Regel, nach welcher die Urtheilskraft unter Geſetzen der reinen practiſchen Vernunft verfährt, iſt dieſe: Frage dich ſelbſt, ob du die Handlung, welche du vorhaſt, wenn ſie nach einem Geſetz der Natur, von der du ſelbſt ein Theil wärſt, geſchehen ſollte, wohl als durch deinen Willen möglich anſehen könnteſt. Der Sinn dieſer Regel iſt: Frage dich, ob du, wenn du dich als Geſetzgeber der Natur, zu welcher du ſelbſt gehöreſt, denkſt, der Natur wohl ſolche Geſetze mittheilen würdeſt, nach welchen deine verhabende Handlung nothwendig hervorgebracht werden müßte. Nach dieſer Regel urtheilt ſelbſt der gemeinſte Verſtand, ob Handlungen gut oder böſe ſind. Es iſt auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt, als Typus einer intelligibeln Natur zu gebrauchen, wenn ich nur nicht Anſchauungen auf letztere übertrage, ſondern blos die Form der Geſetzmäßigkeit überhaupt darauf beziehe.

Zum ſittlich-gut Handeln gehört aber nicht blos, daß meine Handlungen dem moraliſchen Geſetz gemäß geſchehen, (in welchem Fall ſie blos legale Handlungen wären,) weil ſehr tadelhafte Triebfedern eine ſolche Handlungsweiſe zuwege bringen können, ſondern es wird dazu noch erfordert, daß das moraliſche Geſetz unmittelbar meinen Willen beſtimme. Aller ſittliche Werth der Handlung beruht gerade darauf, daß das Sittengeſetz meiner Vernunft zugleich die einzige Triebfeder meiner Handlung ſey, und daß ich blos um des Geſetzes willen und aus Achtung für daſſelbe handle. Handle ich auf dieſe Weiſe, dann bin ich mir allerſt völlig bewußt, daß mein Wille frey iſt von allen Einflüſſen des Naturmechanisms, und daß ich als vernünftiges Weſen durch meine Vernunft allein die Cauſſalität zu allen meinen Handlungen beſitze.

Aber unſere practiſche Vernunft begnügt ſich nicht mit dem einzelnen Guten, um daſſelbe, als ihr Object wirklich zu machen, ſondern ſie verlangt die Totalität des Guten, wovon die Idee in ihr liegt. Sie ſucht als reine practiſche Vernunft zu dem practiſch-

Bedingten, das auf Neigung und Naturbedürfniß beruht, ſo wie die theoretiſche Vernunft, das Unbedingte und zwar nicht als Beſtimmungsgrund des Willens, ſondern, wenn dieſer auch im moraliſchen Geſetze gegeben worden, als die unbedingte Totalität des Gegenſtandes oder als den ganzen Gegenſtand der reinen practiſchen Vernunft unter dem Namen des *höchſten Guts*. Tugend, als die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, iſt nun zwar die oberſte Bedingung alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag, mithin auch aller unſrer Bewerbung um Glückſeligkeit, alſo das *oberſte* Gut; aber ſie iſt darum noch nicht das *ganze* und vollendete Gut, als Gegenſtand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Weſen, ſondern dazu wird auch Glückſeligkeit erfordert. Denn der Glückſeligkeit als endliches Weſen bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derſelben nicht theilhaftig zu ſeyn, kann mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Weſens gar nicht zuſammen beſtehen. Ein vernünftiger Wille wird vielmehr wollen, daß Glückſeligkeit ſtets der Sittlichkeit, als der oberſten Bedingung und Würdigkeit glücklich zu ſeyn, angemeſſen ſey. Es iſt alſo das höchſte Gut, (Tugend und Glückſeligkeit als Grund und Folge, als Bedingung und Bedingtes verbunden) — der nothwendigſte, höchſte Zweck eines moraliſch beſtimmten Willens und ein wahres Object der practiſchen Vernunft, welches wir nothwendig bewirken ſollen.

Durch dieſe practiſche Forderung der Vernunft, das höchſte Gut in der Welt zu bewirken, werden wir zuvörderſt auf die Unſterblichkeit der Seele geführt. Denn die völlige Angemeſſenheit der Geſinnung zum moraliſchen Geſetz, oder Heiligkeit iſt die oberſte Bedingung des höchſten Guts. Heiligkeit iſt aber eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns fähig iſt. Da ſie indeſſen als practiſch nothwendig gefordert wird, ſo kann ſie nur in einem ins Unendliche gehenden Fortſchritte zu jener völligen Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze angetroffen werden, und es iſt daher nach Prinzipien der reinen practiſchen Vernunft nothwendig, eine ſolche practiſche Fortſchreitung, als das wirkliche Object unſeres Willens anzunehmen.

Dieſer unendliche Fortſchritt iſt aber nur unter der Vorausſetzung einer ins Unendliche fortdauernden Exiſtenz und Perſönlichkeit deſſelben vernünftigen Weſens, d. i. der Unſterblichkeit der Seele möglich. Mithin iſt die Unſterblichkeit der Seele, als unzertrennlich mit dem moraliſchen Geſetz verbunden, ein *Poſtulat* der reinen practiſchen Vernunft.

Eben dieſes moraliſche Geſetz der practiſchen Vernunft führt uns auch auf das Daſeyn Gottes, als eine nothwendige Vorausſetzung zur Erreichung des höchſten Guts. Denn Glückſeligkeit oder der Zuſtand eines vernünftigen Weſens in der Welt, dem es, im Ganzen ſeiner Exiſtenz alles nach Wunſch und Willen geht, iſt der zweite Beſtandtheil des höchſten Guts. Dieſe Glückſeligkeit beruht aber auf die Uebereinſtimmung der Natur zum ganzen Zweck des Menſchen und auf die Angemeſſenheit aller Ereigniſſe, die ihn treffen, mit ſeiner moraliſchen Geſinnung, als dem Beſtimmungsgrunde ſeines Willens. Nun iſt zwar der Menſch im Stande, durch das Geſetz der Vernunft Urheber ſeiner Sittlichkeit zu werden, und ſich dadurch auch der Glückſeligkeit würdig zu machen, ja das moraliſche Geſetz gebietet dieſes durch Beſtimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinſtimmung derſelben zu unſerm Begehrungsvermögen ganz unabhängig ſeyn ſollen, aber der Menſch als handelndes, vernünftiges Weſen in der Welt iſt nicht zugleich Urſache der Welt und der Natur ſelbſt, und folglich nicht im Stande, die Schickſale der Welt angemeſſen ſeiner Sittlichkeit zu lenken, d. h. ſich die Glückſeligkeit zu verſchaffen, deren er ſich würdig machte. Auch findet er in dem moraliſchen Geſetze nicht den mindeſten Grund zu einem nothwendigen Zuſammenhange zwiſchen Sittlichkeit und der ihr angemeſſenen Glückſeligkeit eines Weſens, das, als Theil der Welt, von Naturgeſetzen abhängt. Gleichwohl fordert die Vernunft in ihrer practiſchen Aufgabe dieſen Zuſammenhang. Sie fordert alſo das Daſeyn einer von der Natur verſchiedenen Urſache der geſammten Natur, welche den Grund dieſes Zuſammenhanges, nemlich der genauen Uebereinſtimmung der Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit enthalten. Da aber die Glückſeligkeit angemeſſen unſerer Sittlichkeit, d. i. unſerer moraliſchen Geſinnung, uns ertheilt werden ſoll, ſo muß die oberſte Urſache der Natur, ſo fern ſie zum höchſten Gut vorausgeſetzt wird, Gott, d. h. ein Weſen, ſeyn, das durch Verſtand und Willen — als höchſte Intelligenz — der Urheber der Natur iſt.

Es iſt alſo für uns Bedürfniß, d. i. ſubjective moraliſche Nothwendigkeit, das Daſeyn Gottes anzunehmen; denn da es Pflicht für uns iſt, das höchſte Gut zu befördern, ſo iſt es auch mit der Pflicht als Bedürfniß verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen, welche Möglichkeit nur unter der Bedingung des Daſeyns Gottes, als des höchſten urſprünglichen und ſelbſtſtändigen Guts ſtatt findet. Die Annehmung des Daſeyns Gottes iſt alſo mit dem Bewußtſeyn unſerer Pflicht verbunden, und obgleich ſie in Anſehung der theoretiſchen Vernunft blos Hypotheſe heißen kann, ſo iſt ſie doch in practiſcher Abſicht ein Glaube, und zwar ein reiner Vernunftglaube, weil er blos aus reiner Vernunft entſpringt. So führt uns alſo das moraliſche Geſetz, durch den Begrif des höchſten Guts, als des Objects und Endzwecks der reinen practiſchen Vernunft zu einem genau beſtimmten Begrif des Urweſens — den die theoretiſche Vernunft nicht geben kann — und zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller unſerer Pflichten, als göttlicher Gebote. Freiheit des Willens, Unſterblichkeit der Seele und Daſeyn Gottes ſind alſo Vorausſetzungen in nothwendiger practiſcher Abſicht, welche den Ideen der ſpeculativen Vernunft im Allgemeinen — vermittelſt ihrer Beziehung aufs Practiſche — objective Realität geben und die Vernunft zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, ſie ſich ſonſt nicht anmaßen könnte.

Faſſen wir alles dieſes zuſammen, ſo iſt die Behauptung des Verfaſſers, daß die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauch nicht über die Grenzen der Sinnlichkeit ihre Erkenntniſſe auszudehnen vermag, daß ſie aber in ihrem practiſchen Gebrauch, in ſo fern ſie uns durch das Sittengeſetz zu Handlungen beſtimmt, uns von der Freiheit unſeres Willens überzeugt, und aus moraliſchem Bedürfniß einen reinen Vernunftglauben an die Unſterblichkeit der Seele und an das Daſeyn Gottes begründet, welcher Vernunftglaube für den, der das Sittengeſetz in ſich erkennt und dieſe Ideen daraus entwickelt, die höchſte Evidenz hat, wenn er gleich durch theoretiſche Gründe nicht bewieſen werden kann.

III.

Prüfende Vergleichung beider Erkenntnißgründe.

Der Myſtiker ſetzt ein Mißtrauen in die Vernunft und hält die Erkenntniſſe derſelben für unſicher und ungewiß, weil ihn die Erfahrung belehrt, daß die ſogenannten Vernunftwahrheiten verſchiedener Menſchen ſich ſo häufig widerſprechen und daß öfters ganz entgegengeſetzte Syſteme gleichſcheinbare Beweiſe für ſich haben. Dieſes Mißtrauen gegen das Erkenntnißvermögen der Vernunft vermehrt ſich bei ihm, wenn er an ſich ſelbſt bemerkt, daß er ſeine eignen Vernunfteinſichten nicht gegen Zweifel und Widerſprüche völlig ſichern kann, und daß folglich ſeine Ueberzeugung von erkannten Vernunftwahrheiten immer noch ſchwankend bleibt. Daher ſpricht er der Vernunft das Vermögen Wahrheit ſicher zu erkennen ab, und erklärt ſie für eine

Gleißnerei, die uns Schein für Wahrheit darbietet und uns unabläßig täuſcht, ſo bald wir uns mit ihr über die Gegenſtände des gemeinen Lebens hinaus wagen.

Dieſe Behauptung des Myſtikers ſcheint mit der Critik der reinen Vernunft gänzlich überein zu ſtimmen, da der kritiſche Philoſoph in ſeinen aufgeſtellten Antinomien ebenfalls beweiſet, wie entgegengeſetzt die behaupteten Vernunftwahrheiten verſchiedener Philoſophen ſind, die doch bei allem Widerſpruch ſich auf gleichſcheinbare Beweiſe ſtützen, und da er, hiedurch bewogen, gleichfalls der Vernunft das Vermögen abſpricht, dasjenige zu erkennen, was über die Grenzen ſinnlicher Anſchauungen liegt und alle vermeinte Erkenntniß der Dinge an ſich ſelbſt für bloße Illuſion erklärt, denn das, was der Myſtiker Gegenſtände des gemeinen Lebens nennt, die für die Vernunft erkennbar ſind, kann füglich den Gegenſtänden ſinnlicher Anſchauung gleichgeſtellt werden, auf welche der kritiſche Philoſoph die Vernunfteinſicht einſchränkt. So übereinſtimmend aber auch Beider Urtheil über das Erkenntnißvermögen der Vernunft zu ſeyn ſcheint, ſo verſchieden iſt doch der

Grund, der beide zu dieſem Urtheil veranlaßt. Der Myſtiker hält zwar die Vernunfterkenntniß für unſicher, ja für unnütz, da er noch eine andere zuverläßigere Erkenntnißquelle zu beſitzen glaubt, aber er nimmt doch an, daß die Vernunft auch höhere Wahrheiten erkennen könne, nur daß ſie öfters irre und fehle und ſich deshalb einem unfehlbarern Richter unterwerfen müſſe. Der kritiſche Philoſoph dagegen behauptet, daß die Vernunft ſchlechterdings keiner Erkenntniſſe über die Grenzen ſinnlicher Anſchauung fähig iſt, weil ihr gänzlich das Vermögen zu ſolcher Einſicht mangelt, und daß eben dadurch die ſo häufigen Widerſprüche gerühmter Vernunftwahrheiten entſtehen, daß die Vernunft über ihr Vermögen etwas erkennen will. Der Eine behauptet alſo eine Unſicherheit, der Andere eine Unmöglichkeit überſinnlicher Erkenntniſſe.

Hier verläßt nun aber auf einmal der Myſtiker das Vernunftvermögen, als untauglich zur Erkenntniß metaphyſiſcher Wahrheiten, ja er hält ſelbſt die Folgerungen der Vernunft aus ſchon anderswoher begründeten Prinzipien für unſicher, und nimmt eine innere unmittelbare Erleuchtung Gottes an, die ſich dem Menſchen durch gewiſſe unnennbare geiſtige Sinne fühlbar macht. Selbſt die Erkenntniß von Gott, als der erſten und nothwendigſten Wahrheit, die der Menſch, nach ſeiner Meinung, wiſſen muß, und die ſich ihm zuerſt aufdringt, iſt eine durch Gott ſelbſt unmittelbar gewirkte Mittheilung an das receptive geiſtige Organ, und die Ueberzeugung von dem Daſeyn Gottes, ſo wie von jeder andern überſinnlichen und moraliſchen Wahrheit iſt ihm ein inneres Gefühl, das nicht weiter erklärt werden kann. Vielleicht ſind dies aber nur verſchiedene Ausdrücke für den nemlichen Sinn, den der kritiſche Philoſoph mit dem Namen der practiſchen Vernunft verbindet? Vielleicht ſind des Myſtikers geiſtige Sinne und des kritiſchen Philoſophen practiſche Vernunft, des Erſtern inneres Gefühl und des Letztern unmittelbares practiſches Bewußtſeyn gleichbedeutende Benennungen? — Wir wollen die Sache näher unterſuchen. Offenbar iſt es, daß der Myſtiker nicht den theoretiſchen und practiſchen Gebrauch der Vernunft unterſcheidet, und wenn er auch unter ſeinen geiſtigen Sinnen das nemliche verſtände, was der kritiſche

Philoſoph unter der practiſchen Vernunft verſteht, ſo würde er doch ſchon dadurch ſich von Letzterm gar ſehr entfernen, daß er dieſe geiſtigen Sinne und dieſes innere Gefühl für eine, von der Vernunft ganz verſchiedene und unabhängige Erkenntnißfähigkeit erklärt.

In der kritiſchen Philoſophie ſind der ſpeculative ſo wohl als der geſetzgebende (practiſche) Vernunftgebrauch Functionen einer und derſelben Vernunft. Beide ſind unzertrennbar, und wie kann es auch anders ſeyn, wenn eine wirkliche Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände herauskommen ſoll? Die Geſetzgebung der practiſchen Vernunft, nebſt allen daraus fließenden practiſchen Folgerungen (Poſtulaten) ſichert uns, daß die Ideen der ſpeculativen Vernunft nicht leer ſind, aber die ſpeculative Vernunft iſt es, welche nun auf dieſem reellen Grunde ihre Ideen baut, Folgerungen und Schlüſſe macht und unſere durch die practiſche Vernunft realiſirten Ideen erweitert.

Aber auch an und für ſich betrachtet ſind die geiſtigen Sinne des Myſtikers und die practiſche Vernunft von der größten Verſchiedenheit; denn der Myſtiker will durch dieſelden überſinnliche Gegenſtände anſchauen, d. h. etwas unmögliches thun, aber die practiſche Vernunft iſt blos geſetzgebend und poſtulirt um des Sittengeſetzes willen Gott und Unſterblichkeit als Gegenſtände des Vernunftglaubens, ohne über ihre weſentliche Beſchaffenheit etwas entſcheiden zu wollen. Sie überläßt es der ſpeculativen Vernunft, dieſe realiſirten Ideen zu erweitern und in eine ihren Geſetzen gemäße Form zu bringen. Wie ſehr irren daher die Vertheidiger des Myſtizisms, welche darin die größte Aehnlichkeit zwiſchen dieſem Syſtem und der philoſophiſchen Religionslehre finden wollen, daß beide den erſten Grund des Erkennens und Handelns ins Innere des Menſchen ſetzen! Wie verſchieden iſt dieſes Innere (intimus hominis animus). Dem kritiſchen Philoſophen iſt es die Vernunft, und zwar allein die Vernunft nach ihren beſtimmten Regeln und Geſetzen; dem Myſtiker iſt es ein geiſtiger Sinn, der blos receptiv iſt und nach keinen vom Subject ſelbſt dictirten Geſetzen verfährt. Der erſtere denkt Wahrheiten und weiß Gründe anzugeben, warum er ſie für Wahrheiten hält; der Letztere fühlt ſie und weiß keinen weitern Grund des Fürwahrhaltens zu nennen, als daß ihn ſein Gefühl davon überzeuge. Schwerlich wird hier Jemand dagegen einwenden, daß auch die kritiſche Philoſophie ein moraliſches Gefühl annehme, da hierunter kein Erkenntnißgrund verſtanden wird, der uns über moraliſche Wahrheiten belehren und unſere Handlungen beurtheilen ſoll, ſondern ein durch das moraliſche Geſetz der Vernunft allererſt bewirktes Gefühl der Achtung für daſſelbe, welches lediglich zur Triebfeder dient, das durch die practiſche Vernunft gegebene Sittengeſetz zum Bewegungsgrund unſerer Handlungen zu machen. Wie verſchieden iſt übrigens ein unmittelbares Bewußtſeyn des durch unſere Vernunft gegebenen moraliſchen Geſetzes und ein unmittelbares Gefühl eines außer uns befindlichen überſinnlichen Gegenſtandes. Aus dieſer Unterſuchung ergiebt ſich alſo, daß das innere Licht der Myſtiker, wodurch ſie zu Gefühlen und Anſchauungen überſinnlicher Gegenſtände gelangen wollen, keinesweges der practiſchen Vernunft gleich zu ſtellen iſt.

Und ſetzet denn auch der Myſtiker den erſten Erkenntnißgrund in den Geiſt des Menſchen? Keinesweges. Denn durch ſeine geiſtigen Sinne iſt ja noch nicht der erſte Grund des Erkennens und Glaubens erklärt, da ſie blos empfängliche Organe ſind, da ſie nur dazu dienen, die Erleuchtung Gottes aufzunehmen und ohne die göttliche Offenbarung an ſich zur Erkenntniß untauglich ſind. Der Myſtiker nimmt alſo Gott als das oberſte und erſte Prinzip aller Erkenntniſſe an, der die Erkenntniß von ihm ſelbſt und jede andere Erkenntniß dem Menſchen fortwährend offenbaret. Hierdurch unterſcheidet ſich der Myſtiker am meiſten vom kritiſchen Philoſophen. Denn wir wollen annehmen — wie es doch wirklich nicht der Fall iſt — daß (die Idee von) Gott für das Innere des Myſtikers ein ſo unmittelbares Factum wäre, als das Sittengeſetz ein Factum der practiſchen Vernunft iſt, ſo würden ſie doch dadurch ſchon einander ganz entgegengeſetzt ſeyn, daß der Myſtiker da anfängt, wo der kritiſche Philoſoph endigt. Erſterer geht von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes aus und folgert aus derſelben erſt unſere Lebenspflichten und die Triebfedern zur Beobachtung derſelben. Er geht von der Religion zur Moral und hält letztere für unmöglich, wenn nicht die Religion als Grundlage derſelben vorangegangen iſt. Der kritiſche Philoſoph dagegen, der ſich des Sittengeſetzes der Vernunft unmittelbar bewußt iſt, fängt von der Moral an und erklärt ſelbige, ſo wohl in Betreff des Inbegrifs der Pflichten, als auch der unbedingten Triebfeder zur Ausübung derſelben für eine, auch ohne die Kenntniß von Gott vollſtändige und an und für ſich beſtehende Wiſſenſchaft, aus welcher erſt der Begrif von Gott, der Glaube an die Realität deſſelben und das Beſtreben, ihm wohlgefällig zu ſeyn, hervorgeht. Er erkennt zuvor ſeine Pflichten als Gebote der Vernunft, ehe er ſie als Gebote Gottes erkennt, und hält alle Religion für ein leeres Hirngeſpinſt und für einen abergläubiſchen Frohndienſt, wenn ſie nicht auf die Moral gegründet iſt.

Dieſe Umkehrung der Moral und Religion iſt aber nicht blos ein willkührlich verſchiedener Gang, den beide Syſteme nehmen, ſondern ſie weiſet auf eine völlige Verſchiedenheit des erſten Erkenntnißgrundes beider Syſteme hin. Wer auf die Sittenlehre die Gottſeligkeitslehre gründet, der fängt von der

Vernunft an und wird durch ſie auf den Glauben und auf die Verehrung Gottes geführt. Wer hingegen die Gottſeligkeitslehre für eine unumgänglich nothwendige Bedingung der Tugendlehre erklärt, der nimmt eben dadurch eine unmittelbare Offenbarung Gottes, als den erſten Erkenntnißgrund, an, aus welchem die Morlabegriffe und Pflichten gefolgert werden. Nichts kann aber verſchiedener ſeyn, als dieſe Verwechſelung der Bedingung und des Bedingten; denn für den kritiſchen Philoſophen bleibt die Vernunft immer die Bedingung aller Erkenntniſſe, ſelbſt wenn auch Gott uns dieſelben offenbarte. Alle Offenbarung kann nicht anders als an unſere Vernunft geſchehen, da ſie allein die Formen der Erkenntniſſe beſitzt, und keine Offenbarung würde uns verſtändlich ſeyn, wenn nicht der geoffenbarte Gegenſtand den Kategorien und Ideen, als den Formen des Verſtandes und der Vernunft, angemeſſen wäre. Aus dieſer Angemeſſenheit mit unſern Denkformen wird aber immer nur die Vernunftmäßigkeit der geoffenbarten Wahrheit folgen, nicht aber die objective Realität derſelben; denn von dieſer können wir nur alsdann überzeugt ſeyn, wenn die Wahrheit als ein Factum aus unſerer practiſchen Vernunft ſelbſt hervorgeht. Wenn wir alſo auch annähmen, daß Gott ſelbſt ſich uns unmittelbar offenbarte, ſo könnte doch dies nur an unſere Vernunft geſchehen — weil ein überſinnliches Weſen nicht durch Sinnlichkeit in Raum und Zeit angeſchaut werden kann — und zwar könnten uns nur diejenigen moraliſchen Eigenſchaften Gottes bekannt gemacht werden, für die wir ſchon zuvor in unſerer Vernunft Begriffe haben, weil alles Uebrige uns ganz unverſtändlich ſeyn würde. Aber wie Gott ſein Daſeyn und ſein Weſen uns unmittelbar bekannt machen ſoll, iſt ganz unbegreiflich, da wir zur Erkenntniß des Daſeyns und Weſens überſinnlicher Dinge keine Erkenntnißform haben und auch zuvor ſchon ein ſicheres Kriterium in uns haben müßten, den wirklichen Einfluß und die Einwirkung Gottes von jeder andern zu unterſcheiden. Das heißt aber mit andern Worten: wir müßten ſchon eher wiſſen, daß ein Gott iſt und die Art ſeiner Wirkungen kennen, als wir die Offenbarung ſeines Daſeyns auch nur verſtehen könnten. Alles was alſo Offenbarung Gottes heißt, ſie geſchehe unmittelbar an den Menſchen oder ſie ſey in heiligen Schriften enthalten, iſt nach der kritiſchen Philoſophie nur in ſo fern möglich, als ſie den Vernunftgeſetzen und Denkformen angemeſſen und folglich auch erkennbar iſt. Nie kann dem Menſchen etwas Uebermenſchliches offenbart werden, welches das Erkenntnißvermögen überſteigt, und jede Offenbarung iſt dem Urtheil der reinen practiſchen Vernunft unterwerfen, ſo daß wir eine gerühmte Offenbarung ſogleich verwerfen, wenn ſie dem Sittengeſetz der Vernunft widerſpricht.

Dieſer Behauptung der kritiſchen Philoſophie ganz zuwider nimmt der Myſtiker Gott als die erſte Erkenntniß und als den Grund aller übrigen Erkenntniſſe an und rühmt ſich einer unmittelbaren Offenbarung Gottes, ohne auch nur angeben zu können, wie ſelbige möglich iſt. Er giebt vor, Gott im Geiſte anzuſchauen und gleichſam ſinnlich zu fühlen, aber er kann keine Merkmale zur Ueberzeugung für Andere nennen, ſondern er verlangt, daß man ſich ebenfalls von den Geſetzen der Vernunft entbinden und ſein Gemüth über die Sinnenwelt hinwegſchwärmen laſſen ſoll, wenn man die Gegenwart und

Einwirkung Gottes wahrnehmen will. Denn hat man geübtere Sinne und kann man die Früchte des Geiſtes gleichſam in prima inſtantia ſchmecken, dann kann man, ſeiner Meinung nach, ſolche ohne Entſcheidung der Vernunft erkennen. So unerklärlich und wunderbar nun die unmittelbare Offenbarung Gottes ſelbſt, als der erſte Erkenntnißgrund des Myſtizisms, iſt, ſo wunderbar iſt auch jede Vermehrung ſeiner Erkenntniſſe. Sie geſchieht nicht durch Vernunftſchlüſſe aus dem nun einmal ohne Grund angenommenen Prinzip, ſondern durch fortgeſetzte Einwirkung der Gottheit, ſo daß alſo jede neue Erkenntniß des Myſtikers ein neues Wunder, d. i. eine Erſcheinung, iſt, von der ſich in der Natur kein Grund angeben läßt. Wie verſchieden übrigens die vermeinten Erkenntniſſe der Myſtiker unter einander ſeyn müſſen, folgt daraus natürlich, daß ſie die Ueberzeugung von abſtracten Wahrheiten auf ein inneres Gefühl ankommen laſſen, welches an ſich ſchon bei jedem einzeln Subject verſchieden iſt und noch dazu auf Dinge bezogen wird, die nicht Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung ſind. Gefühl, ſagt die philoſophiſche Religionslehre, wenn das Geſetz, woraus oder auch wornach es erfolgt, vorher bekannt iſt, hat jeder nur für ſich und kann es andern nicht zumuthen, alſo auch nicht als einen Probierſtein der Aechtheit einer Offenbarung anpreiſen, denn es lehrt ſchlechterdings nichts, ſondern enthält nur die Art, wie das Subject in Anſehung ſeiner Luſt oder Unluſt affizirt wird, worauf gar keine Erkenntniß gegründet werden kann. Vorausgeſetzt alſo, daß auch an alle Menſchen eine gleich wahre Offenbarung ergehe, ſo muß doch die ſubjective Ueberzeugung der Myſtiker höchſt verſchieden ſeyn, da ihr inneres Gefühl nicht wie die Vernunft ein allgemein gültiger Erkenntnißgrund iſt. Bei einem ſolchen Erkenntnißgrunde iſt auch eine allgemein erkennbare und aus einem Prinzip conſequent abgeleitete Zuſammenfügung der Lehrbegriffe, oder ein Syſtem, mithin auch Philoſophie nicht möglich. Grund und Folgerungen, beide ſind ſchwankend und ungewiß. Von der Diſpoſition ſeiner Gefühle hängt ſeine Grunderkenntniß, nemlich die Erkenntniß Gottes, aber auch aller übrigen Lehrbegriffe ab. Der vorhergefaßte und dunkelgedachte Begrif von Gott, wird auf die

Bildung der übrigen Lehrbegriffe ſeinen Einfluß äußern. Iſt dieſer irrig — und wie kann er anders ſeyn, da er nicht aus der Moral gefloſſen iſt — ſo wird es auch die Gottſeligkeits- und Sittenlehre ſeyn, denn woran anders will er die Wahrheit derſelben prüfen, als wieder an dem Zeugniß des Geiſtes oder dem innern Gefühl, deſſen Unſicherheit wir eben bewieſen haben.

Faſſen wir nun alles dieſes zuſammen, ſo zeigt ſich folgende höchſt auffallende Verſchiedenheit. Des kritiſchen Philoſophen erſter Grund alles Erkennens und Glaubens iſt allein die Vernunft in ihrem theoretiſchen und practiſchen Gebrauch. Es giebt für ihn keine Wahrheit und es exiſtirt für ihn kein Gegenſtand, als in ſofern die Vernunft ſelbige einſieht und ihre Realität aus ſich ſelbſt begründet. Des Myſtikers erſter Erkenntniß- und Glaubensgrund iſt dagegen objectiv die göttliche Offenbarung, ſubjectiv aber das innere, durch Gott angezündete Licht, ein inneres auf geiſtliche Sinne beruhendes Gefühl. Nur das iſt für ihn unwiderſprechlich wahr, was Gott ihm unmittelbar bekannt macht und wovon er ſich durch ſein inneres Gefühl, ohne allen Vernunftgebrauch überzeuget. Der Erſtere kennt genau die Geſetze und Grenzen ſeines Erkenntnißvermögens und bleibt mit ſeinem Vernunftgebrauch innerhalb denſelben, um ſich vor Irrthümern zu hüten. Der Letztere nimmt eine nach den Geſetzen der ſinnlichen Natur wirkende Kraft zur Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände an und ſchwärmt mit ſeinem Gefühl, das an Raum und Zeit gebunden iſt, regellos in dem Felde überſinnlicher Gegenſtände umher. Der Erſtere verlangt eigne thätige Anwendung unſeres Vernunftvermögens, um zur Erkenntniß und Ueberzeugung der Wahrheit zu gelangen. Der Letztere giebt ein müßiges Harren auf die göttliche Erleuchtung als das einzige Mittel zur Erkenntniß und Ueberzeugung der Wahrheit an. In Abſicht ihres erſten Erkenntniß- und Glaubensgrundes ſind alſo der Myſtizism und die philoſophiſche Religionslehre ganz entgegengeſetzte Syſteme.

Zweite Abtheilung.

Vom erſten Grunde des Handelns.

I.

Erſter Grund des Handelns im reinen Myſtizism.

Nach des Myſtikers Lehre iſt der Menſch eben ſo wenig im Stande, durch eignen Willen und durch eigne Kraft das Gute zu thun, als er vermögend war, durch eigne Vernunft es zu erkennen. Es iſt durch Adam ein Same der Sünde auf alle Menſchen fortgepflanzt worden, der ſeiner eignen Natur nach ſündlich iſt und alle Menſchen zur Bosheit geneigt macht. Mit dieſem Samen der Sünde vereinigen ſich alle Menſchen in zunehmenden Jahren, werden dadurch böſe und ſtrafbar und verharren auch bei ihrer Bösartigkeit, ohne ſich je durch eigne Kraft aus dieſem ihren natürlichen Zuſtande heraushelfen zu können. Außerdem iſt in jedes Menſchen Herzen noch ein anderer Same, ein geiſtiges, himmliſches und unſichtbares Prinzip, Chriſtus oder das Licht Chriſti genannt, durch welches Gott zur Seligkeit des Menſchen wirket. Durch Vernunft kann der Menſch zwar eine Erkenntniß von Gott und geiſtigen Dingen in ſeinen Begrif faſſen, aber da dieſe nicht das rechte Organ iſt, ſo hilft ſie nichts zur Seligkeit, ſondern verhindert ſelbige vielmehr und iſt die größte Urſache des Abfalls von Gott geweſen. Das vernünftige Prinzip (die Vernunft) zerknirſcht den heiligen Samen und empört ſich gegen das göttliche Prinzip (gegen Chriſtum). Denn obgleich Chriſtus ſich im weiten Sinne in allen Menſchen befindet, weil ein göttliches übernatürliches Licht (vehiculum Dei) in Allen iſt, ſo iſt Chriſtus doch nicht in Allen geſtaltet, ſondern der gottloſe und ſeiner fleiſchlichen Vernunft folgende Menſch kreuziget Chriſtum in ſich, ſo daß er keine Geſtalt in ihm gewinnen kann. Hierdurch zieht der Menſch ſelbſt ſich ſeine Verdammniß zu. Ja er würde auch ſtets in dieſem Zuſtande der Bösartigkeit und Verdammniß bleiben, wenn Gott ihn nicht aus demſelben hülfe. So wie alſo nach der myſtiſchen Lehrart Gott der erſte Grund des Erkennens iſt, ſo iſt er auch der erſte Grund des Handelns deins in Hinſicht auf das Gute. Hierunter meint aber der Myſtiker nicht, daß Gott oder die Vorſtellung von Gott und ſeinem heiligen Geſetze der oberſte Bewegungsgrund iſt, der ihn antreibt, ſeine Kräfte zur Ausübung des Guten anzuwenden, und blos dazu dient, ſeinem ſchon an ſich bewegenden Vernunftgeſetze eine höhere Sanction zu geben, ſondern Gott iſt ihm der allein wirkende Grund alles Guten, das der Menſch denkt und vollbringt. Der Menſch verhält ſich bei den Wirkungen Gottes ganz paſſiv und harret ſo lange, bis ſich Gott aus Liebe in dem Saamen ſeines Herzens bewegt. Er ſelbſt kann durch eigne Kräfte nichts thun, das gut iſt, ſondern Alles kommt von Gott und aus ſeiner Liebe. Denn wenn je ein Menſch wirklich etwas Gutes thut, ſo rührt ſolches nicht von ſeiner Natur her, in ſo fern er ein Menſch oder der Sohn Adams iſt, ſondern von dem Saamen Gottes, der als eine geiſtige Heimſuchung des Lebens in ihm iſt, um ihn aus dieſem natürlichen Zuſtande zu helfen. Es hängt zwar vom Willen des Menſchen ab, ob er die Wirkungen der Gnade zulaſſen, oder die ihm wirklich angebotene Gnade verwerfen will, aber auch dieſer Wille iſt Gottes Werk und der Menſch iſt erſt dann ein Mitwirkender, nachdem die Gnade einen Willen in ihm hervorgebracht hat. In einigen herrſcht ſogar die Gnade ſo überflüßig, daß ſie die Seligkeit nothwendig erhalten müſſen und Gott läßt es nicht zu, daß ſie widerſtehen.

So wie nun aber der Menſch überhaupt nichts dazu beitragen kann, ſeine Beſſerung und Seligkeit ſelbſt zu bewirken, ſo kann er auch auf keine Weiſe die Wirkungen Gottes an ſein Herz beſchleunigen. Denn da das göttliche Licht und der innere Saame keine natürliche Kraft der Seele iſt, ſo kann er denſelben auch nicht erregen und bewegen, wenn es ihm gefällt, ſondern der Saame bläſet und kämpfet mit dem Menſchen, nachdem es der Herr für gut findet. Aber alle Menſchen können ſicher darauf rechnen, daß dieſes mit ihnen geſchieht. Gott ſelbſt hat für jeden Menſchen einen Tag oder eine Zeit der Heimſuchung feſtgeſetzt, wo das Herz durch das Licht und durch die Gnade erweicht und zärtlich gemacht wird, und wo Gott jedem ein Maaß von ſeligmachendem, zulänglichem und übernatürlichem Licht und Gnade giebt. So lange dieſe Zeit währet, iſt es einem jeden auch möglich ſelig zu werden, wofern er nicht muthwilligen Widerſtand leiſtet. Iſt aber dieſer Tag der Heimſuchung vorbei, ſo hört Gott auf, fernerhin auf ihn zu wirken, und dann verſtockt Gott ſein Herz, im Fall er die ihm angebotene Gnade verworfen hat.

Aber auch diejenigen, in welchen Chriſtus bereits eine Geſtalt gewonnen hat, werden nicht ſogleich vollkommen, ſondern es iſt blos möglich, daß ſie nicht als tägliche Uebertreter des göttlichen Geſetzes erfunden werden. Doch wenn dieſe Menſchen auch nicht in allen Stücken vollkommen ſind, ſo werden in ihnen doch gute und vollkommene Werke durch den Geiſt Chriſti hervorgebracht; denn nicht der unvollkommene Menſch, ſondern der vollkommene Geiſt thut ja dieſe Werke. Zwar können Menſchen, welche zu dieſer Vollkommenheit gelangt ſind, wieder in Ungerechtigkeit verfallen, aber ſie werden nie ſo ſchwach, daß ſie nicht wieder aufſtehen könnten. Ja man kann endlich in einen Zuſtand kommen, wo dem wiedergebornen Gemüth die Gerechtigkeit zu vollbringen ſo natürlich wird, daß er in dieſer Standhaftigkeit des Zuſtandes nicht ſündigen kann. Aber alles dieſes wirket Gott. Und wenn gleich nach dem Myſtizism die Verdammniß allein vom Menſchen herrührt, ſo kommt die Seligkeit deſſelben doch nur allein auf Gott an.

II.

Erſter Grund des Handelns in der philoſophiſchen Religionslehre.

Die kritiſche Philoſophie unterſcheidet den Menſchen nach ſeinem ſinnlichen und nach ſeinem intelligibeln Character und bahnt durch dieſen wichtigen Unterſchied den einzig möglichen Ausweg aus dem ſonſt undurchdringlichen Labyrinth, in welchem ſich vormals der Philoſoph befand, wenn er die Freiheit des menſchlichen Willens und die Moralität des Menſchen erklären wollte. Der Menſch, nach ſeinem ſinnlichen Character, macht einen Theil der Körperwelt aus und iſt ein Glied in der Kette ſichtbarer Naturdinge. Alle Handlungen, welche er als ſinnliches Weſen ausübt, ſind, ſo wie er ſelbſt, Erſcheinungen in Raum und Zeit, wovon die wirkende Urſache in einer andern Erſcheinung der vorhergegangenen Zeit liegt, die nicht mehr in der Gewalt des handelnden Subjects iſt. Dieſe Erſcheinungen erfolgen nothwendig aus ihren zureichenden Urſachen nach den unabänderlichen Geſetzen der Natur, und laſſen ſich nie anders, als aus andern vorhergegangenen Erſcheinungen erklären. Der Menſch iſt alſo ſeinem ſinnlichen Character nach den nothwendigen Geſetzen der Natur unterworfen, und keine ſeiner Handlungen iſt in dieſer Rückſicht frei zu nennen.

Ganz anders verhält es ſich mit dem Menſchen ſeinem intelligibeln Character nach. Als ein geiſtiges und moraliſches Weſen ſteht er weder in der Reihe ſinnlicher Naturgegenſtände, noch ſind ſeine Handlungen als Erſcheinungen in Raum und Zeit zu betrachten. Der Grund von Allem, was er in dieſer Hinſicht thut, liegt nicht in der Reihe der Erſcheinungen der verfloſſenen Zeit, über die er nicht mehr Gewalt hat, ſondern mit jeder ſeiner Handlungen fängt er ſelbſt eine neue Reihe an. Er iſt nicht einer fremden äußern Geſetzgebung unterworfen, ſondern er iſt ſich durch ſeine Vernunft ſelbſtgeſetzgebend. Und eben dieſes unbedingte practiſche Geſetz der Vernunft, deſſen wir Menſchen uns unmittelbar bewußt ſind, iſt auch zugleich hinreichend, unſern Willen unmittelbar zu beſtimmen und zu bewegen, und wir bedürfen keiner anderweitigen Triebfedern, um die Gegenſtände unſeres Willens wirklich zu machen, als blos des practiſchen Vernunftgeſetzes. Wir Menſchen ſind alſo unſerm intelligibeln Character nach freie Weſen, weil unſere Vernunft uns nicht allein unbedingte Geſetze giebt, ſondern uns auch unmittelbar zur Ausübung derſelben antreibt. Wenn wir nun von dem erſten Grund des Handelns im Menſchen ſprechen, ſo betrachten wir den Menſchen ſeinem intelligibeln Character nach, als ein moraliſches Weſen. Nach der kritiſchen Philoſophie iſt die practiſche Vernunft der erſte und hinlängliche Grund des Handelns. Um moraliſch gut zu handeln, darf der Menſch nicht an ein höchſtes Weſen, als ſeinen Geſetzgeber und Richter glauben, ſondern er darf nur ſich ſeines Vernunftgeſetzes bewußt ſeyn. Aus ſeiner Vernunft entwickelt er die Summe ſeiner Pflichten, aus ihr nimmt er den Bewegungsgrund zur Ausübung derſelben, und es iſt die Schuld des Menſchen ſelbſt, wenn er ſich noch nach andern Triebfedern umſieht. Die Moral beſteht für ſich ſelbſt als eine auf die bloße Menſchenvernunft gegründete Wiſſenſchaft, und durch ſie gelangen wir erſt zum Glauben an Gott und zur Religion, wodurch die Zahl unſerer Pflichten gegen Menſchen nicht vermehrt wird, ſondern welche blos dazu dient, unſere Vernunft bei ihrem Streben nach dem höchſten Gut mit ſich ſelbſt in Einſtimmung zu bringen. Zwar handeln wir Menſchen nicht immer nach den Geſetzen der Vernunft (nicht geſetzmäßig) ſondern wir folgen öfters blindlings dem Naturmechanism, noch ſeltener handeln wir blos aus Achtung für das Geſetz unſerer Vernunft, d. i. moraliſch, ſondern wir gehorchen mehr den Trieben der Sinnlichkeit und machen uns durch dieſe Umkehrung der Triebfedern, welche wir zum oberſten Beſtimmungsgrund des Willens in unſere Maxime aufnehmen, zu böſen Menſchen, aber wir müſſen uns doch ſelbſt geſtehen, daß wir jederzeit gut und um des Guten willen handeln ſollen und auch deſhalb können. Auch der größte Böſewicht, wenn er über ſeine Handlungen die Vernunft zu Rathe zieht, mißbilligt ſein Verfahren und erklärt, daß er ganz anders hätte handeln ſollen und können, ſo unmöglich es ihm auch in dem Augenblick der böſen That zu ſeyn ſchien und ſo wenig er auch für die Zukunft, ſtets gut zu handeln, ſich verbürgen möchte.

Der Menſch als freihandelndes Weſen hat alſo einen Beſtimmungsgrund zu einem guten und böſen Character, ein gutes und böſes Prinzip in ſich, aber beides, ſowohl das Gut- als Böſeſeyn iſt ein Act ſeiner Freiheit und ihm allein zuzurechnen. Von dem freien Willen des Menſchen hängt es allein ab, ob er die Triebfedern der Sinnlichkeit oder des Vernunftgeſetzes in ſeine Maxime aufnehmen will. Im erſtern Fall iſt ſein Wille böſe, im letztern aber ein guter Wille. Der gute oder böſe Wille entſcheidet blos über die Moralität des Menſchen und nicht die Ausübung oder Unterlaſſung einer geſetzmäßigen Handlung. Nichts iſt im Menſchen gut, als blos ſein guter Wille. Denn eine geſetzmäßige Handlung kann mit böſem Willen verübt werden und oftmals iſt der gute Wille bei aller Anſtrengung, der entgegenſtehenden Hinderniſſe wegen, nicht im Stande, ſein Object wirklich zu machen, d. h. die beabſichtigte gute Handlung zu vollbringen. Kommt es nun aber nicht auf die in der Erfahrung wahrgenommenen Handlungen des Menſchen, ſondern blos auf ſeinen Willen und auf die Geſinnung an, um die Moralität des Menſchen zu beſtimmen, ſo folgt daraus, daß der Menſch nicht theils gut, theils böſe ſeyn kann, denn ſonſt müßte ſein Wille zugleich gut und böſe ſeyn, welches ſich widerſpricht.

Da nun alle Menſchen, wenn auch nicht durchaus und gefliſſentlich die Triebfedern der Sinnlichkeit zum Beſtimmungsgrund ihres Willens machen, doch wenigſtens die gelegentliche Abweichung von dem Bewegungsgrunde des Vernunftgeſetzes in ihre Maxime aufnehmen, mithin böſe ſind, ſo iſt freilich durch unſere theoretiſche Vernunft nicht zu begreifen, wie der böſe Menſch, durch eigne Kraftanwendung das Gute in ſich wiederherſtellen, d. h. das Vernunftgeſetz zur oberſten und einzigen Triebfeder aller ſeiner Handlungen machen könne, denn ſonſt hätte er ſich ja ſchon von jeher in dieſer Reinigkeit und Heiligkeit ſeiner Maximen erhalten können und nie böſe ſeyn dürfen; aber deſſen ohngeachtet kann Niemand, um des Vernunftgeſetzes willen, an der Möglichkeit dazu zweifeln, ja er ſieht ſich durch daſſelbe ſogar dazu verpflichtet, und überzeugt ſich auch durch ſeinen practiſchen Vernunftgebrauch, daß er ein guter Menſch werden könne.

Zwar können wir eine Gnadenwirkung, d. h. eine Mitwirkung Gottes zu unſerer Beſſerung, wodurch das, was unſer Vermögen überſteigt, werde ergänzt werden, als etwas Unbegreifliches einräumen, aber ſie weder zum theoretiſchen noch practiſchen Gebrauch in unſere Maxime aufnehmen, denn es iſt für uns nichts Weſentliches, zu wiſſen, was Gott zu unſerer Seligkeit thue oder gethan habe, aber wohl, was wir ſelbſt zu thun haben, um ſelbſt eines höhern Beiſtandes würdig zu werden, welche Würdigkeit wir ohne moraliſche Selbſtthätigkeit niemals erlangen können.

III.

Prüfende Vergleichung der practiſchen Prinzipien.

Die auffallendſte Verſchiedenheit der practiſchen Prinzipien im reinen Myſtizism und in der philoſophiſchen Religionslehre leuchtet zuvörderſt dadurch hervor, daß der Myſtiker Gott allein, als den erſten und einzigen Grund aller Moralität im Menſchen annimmt, da der kritiſche Philoſoph ihn blos aus der Vernunft ableitet. Dem Myſtiker, der ſchon durch den Ausdruck: fleiſchliche Vernunft zu erkennen giebt, daß er keine richtige Vorſtellung vom menſchlichen Vernunftvermögen beſitzt, der auch nicht (welches die Quelle aller ſeiner irrigen Vorſtellungen iſt) den forſchenden vom geſetzgebenden Vernunftgebrauch unterſcheidet, iſt gerade die Vernunft das größte Hinderniß des Guten. Nach ſeiner Meinung unterdrückt die Vernunft, weil er nur ihren Gebrauch zu pragmatiſchen Zwecken zu kennen ſcheint, den Keim des Guten, welchen Gott in die Menſchennatur pflanzte, und widerſetzt ſich unaufhörlich den göttlichen

Einwirkungen zu unſerer Beſſerung. Dieſer Behauptung ganz entgegengeſetzt ſtellt die kritiſche Philoſophie die Vernunft als die einzige Geſetzgeberin im Menſchen dar, wodurch ſelbſt höhere Einwirkungen — wenn dieſe auf eine übernatürliche Art ſtatt finden — erſt möglich und für uns empfänglich werden. Denn für den Menſchen iſt nichts Pflicht, wenn es auch durch eine höhere Geſetzgebung geboten werden ſollte, was nicht zugleich als ſolche aus dem Geſetze der Vernunft erkannt wird. Durch dieſes ihr heiliges Geſetz treibt ſie zugleich den Menſchen zum Guten an, wirkt als alleinige und hinreichende Triebfeder zur Ausübung aller Pflichtgebote und iſt dadurch die einzige Quelle menſchlicher Sittlichkeit.

Alſo weicht die kritiſche Philoſophie von dem Myſtizism nicht allein in dem erſten geſetzgebenden Grunde, ſondern auch in dem Bewegungsgrunde zur Beobachtung der Geſetze ab, wodurch beide Moralſyſteme eine ganz ungleichartige Beſchaffenheit erhalten. Der Myſtiker ſtellt in dem göttlichen Willen, als oberſten Bewegungsgrunde ein *materielles* Moralprinzip auf, welches nie allgemein gültig ſeyn kann. Der kritiſche Philoſoph nimmt in ſeinem kategoriſchen Imperativ ein formelles Prinzip an, welches durch die bloße Form der Geſetzgebung den Willen beſtimmt und für alle vernünftige Weſen gilt. Nichts kann abweichender ſeyn, als dieſe practiſchen Prinzipien des Myſtizism und der Religionslehre, und aus dieſer Verſchiedenheit fließen auch alle übrige einander widerſprechende Folgerungen über die Moralität des Menſchen, welche wir jetzt näher beleuchten wollen.

Nach dem, wie der Myſtiker die Handlungsweiſe des Menſchen und den erſten Grund ſeines Handelns darſtellt, iſt der Menſch kein moraliſches Weſen, er beſitzt keine Freiheit des Willens, ſeine Handlungen ſind weder gut noch böſe zu nennen, da ſie nicht durch eigne Geſetzgebung und mit freiem Willen verübt werden; ſie ſind daher auch keiner Zurechnung fähig, weil dabei nicht der Menſch, ſondern Gott allein wirkſam iſt. In der kritiſchen Philoſophie weiſen dagegen Freiheit des Willens und Sittengeſetz der Vernunft wechſelſeitig auf einander hin und jede Handlung, die der vernünftige Menſch thut, wird als von ihm allein abhängig, auch ihm allein zurechnungsfähig erklärt. Zwar behauptet der Myſtiker ſehr inconſequent, daß die böſen Handlungen den Menſchen ſtrafbar machen und daß er ſelbſt die Urſache ſeiner Verdammniß iſt, weil er ſich ſelbſt in ſpätern Jahren mit dem von Adam fortgepflanzten ſündlichen Keim vereinigt, und ſcheint dadurch auf einen Act der Freiheit bei dieſer Vereinigung mit dem Saamen der Sünde hinzudeuten, aber er nimmt doch auch zugleich an, daß mancher Sünder, der die Zeit der Gnade unbenutzt hat vorbeiſtreichen laſſen, von Gott ſo verſtockt werde, daß er nach deſſen Willen böſe bleiben muß, welches alle Willensfreiheit aufhebt. Eben ſo erklärt er alle gute Handlungen als Wirkungen Gottes, wobei der Menſch nichts thut und wobei ihm blos das Verdienſt bleibt, daß er ſich der göttlichen Gnade nicht widerſetzt, ſondern paſſiv eine höhere Kraft nach Gefallen in ſich wirken läßt. Ja ſelbſt dieſes, auf eine gewiſſe Freiheit des Willens hindeutende Stillhalten hebt der Myſtiker wieder auf, wenn er ſagt, daß Gottes Kraft öfters ſo gewaltſam zur Seligkeit des Menſchen wirkt, daß er nicht widerſtehen kann, ſondern ſich wider ſeinen Willen muß ſelig machen laſſen. Nach dem Myſtizism iſt der Menſch alſo eine Maſchine, die ruhig im Argen ſtehen bleibt, bis Gott in ihr einen Willen hervorbringt und die auch alsdann nur in ſofern ſich bewegen kann, als ſie von der Kraft Gottes in Bewegung geſetzt wird. Nach der philoſophiſchen Religionslehre iſt der Menſch aber eine ſelbſtſtändige und ſelbſtthätige Perſon, die durch Autonomie und Willensfreiheit alleiniger Urheber ihrer Sittlichkeit iſt. Abgerechnet alſo, daß dieſe Vorſtellungsart des Myſtikers auf ſehr unwürdige Begriffe von Gott hinweiſet, da gegenſeitig durch die von der kritiſchen Philoſophie dem Menſchen zuerkannte Willensfreiheit und Selbſtgeſetzgebung der Weg zu dem erhabenen Begrif von Gottes Heiligkeit gebahnt wird, ſo zeigt ſie noch ganz deutlich, daß der Myſtiker weder in Rückſicht der moraliſchen Natur des Menſchen, noch in der Beſtimmung der Moralität des Menſchen überhaupt mit dem kritiſchen Philoſophen übereinſtimmt.

Der Myſtiker unterſcheidet nicht ſo wie der kritiſche Philoſoph den Menſchen ſeinem ſenſibeln und intelligibeln Character nach, (weshalb er auch von der Freiheit des Willens keinen Begrif hat) ſondern er beurtheilt ihn blos, ſo wie er ihm erſcheint, als Sinnenweſen, deſſen Geiſteskräfte ſtets von Sinnlichkeit affizirt ſind. Sein Urtheil über menſchliche Moralität iſt alſo blos daher genommen, wie der Menſch der Erfahrung nach iſt, nicht aber, wie er ſeinem intelligibeln Character nach ſeyn ſoll und ſeyn kann. Selbſt nach der von Gott geſchehenen Heimſuchung, wo der Menſch nun nicht mehr ſelbſt, ſondern eine von ſeiner Seele ganz abgeſonderte Kraft, nemlich das göttliche Prinzip in ihm wirkt, ſetzt er die Vollkommenheit des Menſchen in Vermeidung geſetzwidriger und Befolgung geſetzmäßiger Handlungen, wohin der Menſch nach und nach und durch Gewohnheit gelangen kann, ohne auf die Reinigkeit und Heiligkeit der Geſinnung zu ſehen, welche doch blos darin beſteht, daß der Menſch aus Achtung für ſein Vernunftgeſetz die Pflicht erfüllt. Nach dem Myſtizism iſt der Menſch ein Lohnknecht Gottes, weil er blindlings thut, was ihm Wille und Wirkung Gottes zu ſeyn däucht, aber er iſt nicht ein freier Gottesverehrer, der ſein Vernunftgeſetz mit dem Geſetze Gottes für eins erkennt. Daher es dem Myſtiker auch gleichgültig iſt, ob der Menſch ſelbſt, oder eine höhere Kraft in ihm dieſe geſetzmäßigen Handlungen thut, wenn nur, es ſey der wirkende Grund auch welcher es wolle, das Geſetz erfüllt wird. Er ſieht nur darauf, ob der empiriſche Character des Menſchen gut, d. i. legal, iſt, wenn gleich der intelligible böſe iſt.

Dieſem ganz entgegengeſetzt unterſcheidet die philoſophiſche Religionslehre den zur Fertigkeit gewordenen feſten Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht, oder die Tugend der Legalität, als ihrem empiriſchen Character nach (virtus phaenomenon), von der Erfüllung ſeiner Pflicht, weil es Pflicht iſt und aus Achtung für das Vernunftgeſetz, d. i. der Tugend, dem intelligibeln Character nach (virtus noumenon). Zu der erſtern, welche blos eine Geſetzmäßigkeit unſerer Handlungen iſt, bedarf es eben keiner Herzensänderung, ſondern nur einer Aenderung der Sitten, zu welcher allmähligen Reform Gewohnheit, äuſſere Umſtände, andere Menſchen und auch höhere äußere Kräfte behülflich und wirkſam ſeyn können; aber zur letztern, um nemlich nicht blos ein geſetzlicher, ſondern auch ein moraliſch guter Menſch zu werden, iſt es nöthig, daß der Menſch ſelbſt eine Revolution mit ſeinen Geſinnungen vornehme und daß er anſtatt durch Triebfedern der Sinnlichkeit ſich blos durch das Vernunftgeſetz zu ſeinen Handlungen beſtimme und, durch eignen Willen, in ſich einen guten Character begründe.

Aus dieſen verſchiedenen Begriffen von Moralität und Tugend folgt auch, daß der Myſtiker Stufen der Vollkommenheit im Menſchen annimmt und denſelben Menſchen zu gleicher Zeit für theils gut, theils böſe hält, weil er ſeine Moralität nach den in der Erfahrung mehr oder minder bemerkten geſetzmäßigen Handlungen (nach dem empiriſchen Character) beurtheilt, da doch der kritiſche Philoſoph, der die Tugend nur nach der Heiligkeit der Geſinnung beſtimmt, hieraus deutlich folgert, daß der Menſch nur entweder gut oder böſe ſey, je nachdem ſein Wille und die Maxime ſeiner Handlungen gut oder böſe iſt. Denn nicht das Nebeneinanderſeyn guter und böſer Geſinnungen und die Aeußerung derſelben in geſetzmäßigen und geſetzwidrigen Handlungen, noch der Ueberſchuß der erſtern vor den letztern macht den Menſchen zum guten Menſchen, ſondern die moraliſche Ordnung derſelben, wenn nemlich die von der Sinnlichkeit hergenommenen Maximen jederzeit den, aus dem Vernunftgeſetz gezogenen Maximen untergeordnet ſind.

Eben ſo ſehr weicht die Behauptung des Myſtizisms von der Religionslehre ab, daß der Menſch endlich in einen Zuſtand gelange, wo es ihm ſo natürlich wird, die Gerechtigkeit zu vollbringen, daß er ohnmöglich ſündigen kann, folglich, nach myſtiſchen Begriffen von der Tugend, vollkommen iſt; denn der kritiſche Moraliſt nimmt, ſeinen Begriffen von Tugend und der Erfahrung gemäß, an, daß der gute Wille des Menſchen im immerwährenden Kampf mit den Trieben der Sinnlichkeit ſtehe, daß der Menſch nie zur Heiligkeit gelangen, ſondern nur in einem unendlichen Fortſchritte ſich der Idee der Heiligkeit nähern könne, und, weil die Erreichung dieſes Ziels unbedingte Forderung der Vernunft iſt, auch mit allen Kräften dahin ſtreben müſſe. Von der allmähligen Annäherung zu dieſem Ziel iſt aber nach der kritiſchen Philoſophie kein Menſch ausgeſchloſſen, welches doch der

Myſtiker von denen, die den Tag der Heimſuchung vorbeilaſſen, behauptet, ſondern jeder Menſch kann, wenn er will, ein guter Menſch werden. Seine Willensfreiheit und Selbſtgeſetzgebung ſichern ihm die Möglichkeit gut zu werden.

Wollte aber Jemand aus den gleichen Benennungen „gutes und böſes Prinzip“ welche ſich in beiden Syſtemen finden, auf die Uebereinſtimmung des Myſtizisms mit der Religionslehre ſchließen, der bemerke nur, abgeſehen von dem verſchiedenen Begriffe, welche beide Syſteme mit dieſen Ausdrücken verbinden (zu deren Erörterung wir im nächſten Abſchnitt kommen) die von einander abweichende Anwendung, welche beide davon auf die Moralität des Menſchen machen. Der Myſtiker nimmt nur bei der Vereinigung des Menſchen mit dem in ihm befindlichen böſen Prinzip einen Act der Freiheit und eine hieraus entſpringende Zurechnung an, aber dieſen Gebrauch der Freiheit und dieſe Selbſtthätigkeit ſpricht er ihm bei der Weckung und Belebung des in ihm vorhandenen guten Prinzips gänzlich ab und ſchreibt das Werk der Beſſerung allein der Gottheit zu.

Vielleicht aber findet man darin die größte Aehnlichkeit beider Syſteme, daß beide es für unbegreiflich erklären, wie der von Natur böſe Menſch ſich durch eigne Kraft zu einem guten Menſchen umwandeln könne? Auch mit dieſen Aeußerungen verbinden Beide verſchiedene Begriffe! Der Myſtiker verwechſelt die Begreiflichkeit, d. h. die Möglichkeit der Einſicht, mit der Möglichkeit dieſer Wiederherſtellung des Guten ſelbſt, und zieht hieraus ganz verſchiedene Folgerungen. Weil er es nicht a priori begreifen kann, wie der ſonſt böſe Menſch durch ſich ſelbſt wieder gut werden ſoll, ſo ſchließt er daraus, daß es ihm auch unmöglich ſey und nimmt ſogleich ſeine Zuflucht zu einer Gnadenwirkung Gottes, wodurch unſere Handlungsweiſe vom Böſen zum Guten umgeändert wird. Obgleich eine ſolche Gnadenwirkung Gottes, ſie mag zur Verſtandeserleuchtung, oder zur Herzensbeſſerung wirkſam ſeyn, jederzeit etwas übernatürliches iſt und unſere Verſtandeseinſicht überſteigt, ſo wähnt der Myſtiker doch innere und äußere Erfahrung davon zu haben, welches die Religionslehre offenbar für Adeptenwahn, Schwärmerey und Aberglauben erklärt. Auch iſt die Annahme einer Gnadenwirkung als Grund des Guten, der Tod aller Moralität und die Quelle eines verderblichen geiſtlichen Eigendünkels. Durch den Wahn einer innerlich empfangenen Erleuchtung und durch das vermeintliche Gefühl einer innern Gnadenwirkung, ſpannt der Menſch ſeine zur moraliſchen Bearbeitung ohne dies ſchon verdroſſene Vernunft von aller Thätigkeit ab. Durch ein frommes Nichtsthun und Harren glaubt er gut und ein Liebling Gottes zu ſeyn und ſieht mit geiſtlichem Stolze auf alle diejenigen herab, welche im Glauben an die Kraft ihrer Vernunft ſich ihre Tugend ſauer werden laſſen und ihre Gottesfurcht in einem guten Lebenswandel beweiſen wollen.

Die philoſophiſche Religionslehre behauptet zwar gleichfalls, daß wir es nicht a priori einſehen können, wie der Menſch, der von Natur böſe iſt, ſich ſelbſt wieder gut machen könne — in ſofern wir nemlich auf den Zeitursprung des Böſen (malum derivatum) ſowohl, als auch des Guten (virtus phaenomenon) Rückſicht nehmen — aber ſie behauptet wegen des Vernunftgeſetzes auch die nothwendige Verbindlichkeit, es zu ſollen, und dadurch auch die Möglichkeit, es zu können. Denn wenn die kritiſche Moralphiloſophie ſagt: wir ſollen gute Menſchen ſeyn, alſo können wir es auch, ſo heißt das nicht blos: wir müſſen um des innern Geſetzes willen glauben, daß es auf irgend eine Art, die wir vielleicht nicht einſehen können, geſchehen werde, ſondern wir ſind uns um des moraliſchen Geſetzes willen bewußt, daß wir, die wir uns ſelbſt ein Geſetz geben und uns durch daſſelbe nothwendig verpflichten, auch es ſelbſt müſſen erfüllen können. So viel weiß der Menſch durch ſeine practiſche Vernunft, was er ſelbſt ſoll und kann. Alle übernatürliche Ergänzung ſeines moraliſchen Unvermögens iſt ihm unerforſchlich; er kann ſie daher auch nicht in ſeine Maxime, zu denken und zu handeln, aufnehmen, wenn er auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit derſelben nicht beſtreiten kann. Sollte in dem unerforſchlichen Felde des Uebernatürlichen etwas mehr ſeyn, als die Vernunft ſich verſtändlich machen kann, was aber doch zur Ergänzung ihres moraliſchen Unvermögens gehört, ſo rechnet ſie zwar darauf, daß es ihr auch unerkannt zu ſtatten kommen werde, aber ſie läßt dies ganz bei Seite geſtellt, wenn davon die Rede iſt, was ſie ſelbſt ſoll und kann und was zur eignen Moralität des Menſchen gehört. Uebrigens iſt es nicht weniger begreiflich, wie ein von Natur böſer Menſch durch eigne Kraftanwendung gut werden könne, als wie er, mit urſprünglichen Anlagen zum Guten, habe böſe werden können. Hat er ſich böſe machen können — wovon das Wie uns freilich unerforſchlich iſt — ſo muß er ſich auch wieder gut machen können, da beides von ſeinem freien Willen abhängt und letzteres noch durch das Vernunftgeſetz geboten wird. Wir müſſen zur beſſern Einſicht deſſen nur die allmählige Reform der Sinnesart (die Tugend dem empiriſchen Character nach) von der Revolution der Denkungsart (der Tugend dem intelligibeln Character nach) unterſcheiden, bei welcher letztern es nur auf die feſte Entſchließung ankommt, das Sittengeſetz zur oberſten Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen, wodurch der Menſch ſich ſogleich vor einem Herzenskündiger als guter Menſch darſtellt. Dem ſenſibeln Character des Menſchen nach mag die Wiederherſtellung des Guten durch Freiheit gegen die Naturtriebe immerhin unbegreiflich ſeyn, ſo iſt ſie es doch nicht dem intelligibeln Character nach.

Dieſe Behauptung hängt ganz genau mit der in der kritiſchen Philoſophie beſtimmten Freiheit des Willens zuſammen. Daß wir einen freien Willen haben, können wir auch nicht theoretiſch einſehen und beweiſen; aber aus dem uns unmittelbar bewußten Vernunftgeſetz ſchließen wir auf unſern freien Willen, d. i. das Vernunftgeſetz iſt die ratio cognoſcendi der Freiheit, obgleich wir gegenſeitig kein Vernunftgeſetz uns geben könnten, wenn wir nicht freien Willen hätten, d. h. der freie Wille iſt die ratio eſſendi des Vernunftgeſetzes. Welcher vernünftige Menſch zweifelt nun aber wohl an ſeinem freien Willen, und zwar nicht blos an der Möglichkeit, ſondern auch an der Wirklichkeit. Wer ſollte alſo auch wohl daran zweifeln, daß wir ſelbſt unſere Denkungsart zum Guten ändern können, da das Vernunftgeſetz es gebietet, und wir nicht anders freie und moraliſche Weſen ſeyn können.

Es mögen daher immerhin höhere Kräfte zu unſerer Beſſerung wirkſam ſeyn, ſo kann uns dies nicht von unſerer Selbſtthätigkeit entbinden. Das Gute entſpringt ſo wie das Böſe aus des Menſchen freiem Willen. Wenn alſo auch eine höhere Kraft mir das Beſſerwerden erleichtern wollte, ſo muß ich es doch ſelbſt wollen, nicht aber ein anderes Weſen für mich. In dieſem thätigen guten Willen beſteht aber ſchon die Tugend des Menſchen ihrem wahren intelligibeln Character nach. Dieſen Willen kann mir aber keine Kraft übernatürlich, als wenn er ſonſt zu meinem Weſen nicht gehörte, einflößen, weil ich ſonſt mich nicht ſelbſt als ein perſönliches Weſen gut nennen könnte und weil das Gutſeyn nicht mein, ſondern eines Andern Werk wäre. Ich muß alſo ſelbſt in mir einen guten Willen und eine gute Maxime als Regel zum Gebrauch meiner Willkühr hervorbringen, wenn ich gut ſeyn will. Alſo kann ich zwar eine göttliche Gnadenwirkung als etwas Unbegreifliches einräumen, aber ich kann mich darauf nicht verlaſſen, daß Gott mich wohl zum guten Menſchen machen werde, wenn es darauf ankommt, ſelbſt ein guter Menſch zu werden.

Wenn nun der Myſtiker unſere eignen Kräfte zur Selbſtbeſſerung für unzulänglich erklärt, weil ſie nur zu natürlichen Zwecken hinreichen und zur moraliſchen Sinnesänderung, als wäre ſie etwas Uebernatürliches, eine göttliche Wirkung für nothwendig erachtet, ſo behauptet der kritiſche Philoſoph gerade das Gegentheil. Er ſagt: wir Menſchen ſind zwar nicht immer im Stande, die natürlichen Zwecke im Leben unſerm Wunſche gemäß zu erreichen, d. i. uns glücklich zu machen, weil wir ſonſt Herren der Natur ſeyn müßten, ſondern wir können unſre Glückſeligkeit allein von Gott erwarten, aber wir können uns ſelbſt durch Tugend der Glückſeligkeit würdig machen. Wir ſind uns auch ſelbſt bewußt, daß wir nur unter der Bedingung unſerer ſelbſterworbenen Moralität eine ihr angemeſſene Glückſeligkeit von einem heiligen Weſen erwarten können. Wenn wir auch nicht den Hang zum Böſen in unſerer Natur durch menſchliche Kräfte zu vertilgen, d. h. nicht die Menſchheit in ihrer urſprünglichen Anlage aufzuheben im Stande ſind, ſo können wir dieſen Hang doch überwiegen und eben durch dieſen Kampf gegen die Triebfedern der Eigenliebe tugendhaft werden.

Zweiter Abſchnitt.

Prüfung der einzelnen Lehrſätze beider Syſteme.

I.

Vom böſen Prinzip in der Menſchennatur oder vom radicalen Böſen.

1) Darſtellung deſſelben nach myſtiſchen Begriffen.

Der Myſtiker, welcher nicht nach vorhergefaßtem richtigen Begrif von Moralität überhaupt zur Beurtheilung der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen ſchreitet, ſondern den Menſchen ſo nimmt, wie er ihm in der Erfahrung erſcheint und nach dieſen ſinnlichen Aeußerungen ſein Urtheil über ihn beſtimmt, behauptet, daß die Menſchen nichts

Gutes in ihrer Natur haben, weil Adam ſchon ſelbſt es nicht hatte, und folglich ſeinen Nachkommen es auch nicht mittheilen konnte. Dagegen iſt ein Saame der Sünde, der ſchon ſeiner eignen Natur nach ſündlich iſt, durch Adam auf alle Menſchen fortgepflanzt worden. Dieſem Uebel, welches der Myſtiker zwar nicht als eine Erbkrankheit, aber doch als ein endemiſches Uebel vorgeſtellt wiſſen will, kann ſich kein Menſch entziehen. Alle werden mit dieſer Krankheit behaftet. Und frägt man nach dem eigentlichen Sitz und Grund derſelben, ſo iſt es die Sinnlichkeit des Menſchen.

2) Darſtellung des radicalen Böſen nach der philoſophiſchen Religionslehre.

Der Menſch beſitzt urſprüngliche Anlagen zum Guten, als thieriſches, als vernünftiges Weſen und als eine moraliſche der Zurechnung fähige Perſon. Aber neben dieſen hat er auch einen natürlichen Hang zum Böſen. Denn obgleich er die Achtung für das moraliſche Geſetz der Vernunft zum Beſtimmungsgrund ſeines Willens anzunehmen im

Stande iſt, ſo iſt ſein Herz doch entweder zu ſchwach, um dieſer Triebfeder, gegen ſeine ſinnliche Neigung zu folgen, oder er vermiſcht mit ſeinen moraliſchen Triebfedern zur Ausübung des Guten noch andere unmoraliſche, oder er hat endlich den Hang, nicht moraliſche Triebfedern der Triebfeder aus dem moraliſchen Geſetz vorzuziehen und die ſittliche Ordnung in Anſehung der Triebfedern des freien Willens umzukehren, wodurch die Denkungsart und Geſinnung gänzlich verderbt wird. Da nun, dem Zeugniß der Erfahrung gemäß, ein ſolcher verderbter Hang in allen Menſchen, ſo bald ſich der Gebrauch ihrer Freiheit äußert, gewurzelt iſt und dieſe Umkehrung ſeiner Maximen von dem Menſchen in ſeiner Gattung gilt, (das heißt aber nicht: das Böſe folgt aus dem Begrif der Menſchengattung) ſo iſt der Menſch von Natur böſe und ſein Hang ein radicales, angebornes Böſes zu nennen.

Der Grund dieſes Böſen liegt aber weder in der Sinnlichkeit des Menſchen, noch in einer Verderbniß der moraliſchen, geſetzgebenden Vernunft, ſondern muß allein in dem freien Willen des Menſchen, daß er die

Triebfedern der practiſchen Vernunft den Triebfedern der Selbſtliebe unterordnet, geſucht werden; denn das Böſe kann nur aus dem moraliſch-Böſen, nicht aber aus den Schranken unſerer Natur entſpringen und muß uns ſelbſt zugerechnet werden können. Hier bleibt nun aber noch die Frage übrig: woher wird aller Menſchen Wille zur Aufnehmung einer böſen Maxime beſtimmt? Welches iſt die erſte Urſache dieſes böſen Hanges? Wenn wir ſo über die Abſtammung des radicalen Böſen aus ſeiner erſten Urſache oder über den Urſprung deſſelben nachforſchen, ſo iſt hier erſtlich ein Zeiturſprung denklich, der uns aber jene Frage nicht auflöſt, wir mögen in unſerm eignen Leben bis zum erſten Augenblick deſſelben, oder bis auf Adam zurückgehen, wo denn die Anerbung dieſes Böſen die unſchicklichſte Vorſtellungsart iſt, ſich dieſes Phänomen zu erklären. Zweitens können wir uns dieſen Urſprung als einen Vernunfturſprung denken, wo wir denn nicht das Böſe als Begebenheit in der Welt auf ihre Natururſache in der verfloſſenen Zeit, ſondern auf ihre Urſache in der Vernunftvorſtellung, abgeſehen von aller Zeitbeſtimmung beziehen. Von einer moraliſchen Beſchaffenheit aber, wie die des böſen Hanges, welche uns ſoll zugerechnet werden, einen Zeiturſprung zu ſuchen, iſt ungereimt, weil die wirkenden Urſachen in der Zeit für uns unzurechnungsfähig ſind und wir dadurch auch nur das zufällige Daſeyn des Böſen erklären können. Wir müſſen alſo blos nach dem Vernunfturſprung fragen und uns bey jeder einzelnen Handlung den Menſchen ſo denken, als wenn er aus dem Stande der Unſchuld zum Böſen übergegangen wäre, um nach dieſer intelligibeln That den Hang zum Böſen zu beſtimmen und wo möglich zu erklären.

Aber dieſer Hang zum Böſen bleibt uns in Rückſicht ſeines Grundes unerforſchlich, denn da er uns zugerechnet werden kann, folglich aus der Freiheit entſpringen muß, ſo würde er immer ſchon eine böſe Maxime als Beſtimmungsgrund des Willens vorausſetzen, welches der urſprünglichen Anlage des Menſchen zum Guten widerſpricht. Folglich iſt für uns kein begreiflicher Grund da, woher das moraliſche Böſe in uns zuerſt gekommen ſeyn könne. Denn von dieſem erſten ſubjectiven Grund der Annehmung einer böſen

Maxime wiederum einen Naturtrieb als Urſache angeben zu wollen, wäre ungereimt, da alsdann das Böſe nicht mehr ein Act der freien Willkühr, mithin nicht zurechnungsfähig wäre.

3) Vergleichung beider Vorſtellungsarten vom radicalen Böſen.

Aus dieſer Nebeneinanderſtellung des radicalen Böſen nach der Beſtimmung des Myſtizisms und der Religionslehre ergiebt ſich ſehr deutlich, daß beide, ſowohl über den Begrif des Böſen ſelbſt, als auch über den Grund und Urſprung deſſelben ſehr von einander abweichen. Dieſe Verſchiedenheit zeigt ſich ſchon dadurch, daß der Myſtiker nichts Gutes in der Menſchennatur annimmt, ſondern dieſelbe für urſprünglich verderbt hält, folglich alles Handeln des Menſchen vom Böſen anfangen läßt, da doch die Religionslehre vom Menſchen behauptet, daß er urſprüngliche Anlagen zum Guten beſitzt, welche er nie vertilgen kann, ja ſelbſt jede ſeiner böſen Handlungen ſo erklärt, als wenn er aus dem Zuſtand der Unſchuld zum Böſen übergegangen wäre.

Eben ſo abweichend, als dieſes Urtheil über die urſprünglichen Anlagen des Menſchen, iſt auch ihr Begrif vom radicalen Böſen. Beide ſagen zwar: der Menſch iſt von Natur böſe, nur beide verbinden mit dieſem Ausdruck einen ganz verſchiedenen Begrif. Der Myſtiker, der bei dem Wort Natur nur an die ſinnliche Beſchaffenheit des Menſchen denkt, verſteht unter Natur nichts anderes, als den Grund ſinnlicher Erſcheinungen im Menſchen, welcher alſo das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit iſt. Der kritiſche Philoſoph verſteht dagegen unter Natur des Menſchen den ſubjectiven Grund des Gebrauchs ſeiner Freiheit, der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht. Nach dieſem verſchiedenen Begrif des Wortes: Natur, verbinden auch Beide mit dem radicalen Böſen einen verſchiedenen Begrif. Der Myſtiker, welcher auf dem empiriſchen Wege blos dem in die Sinne Fallenden bei den menſchlichen Handlungen nachſpürt, um das böſe Prinzip des Menſchen in ſeiner wahren Beſchaffenheit zu ergründen, bleibt am Ende bei einem ſinnlichen Reiz ſtehen, welcher den Menſchen gegen Gottes Willen zu handeln anlockt und nimmt dieſen in der ſinnlichen Natur des Menſchen befindlichen Trieb, oder den Grund dieſes Triebes (der auch nicht anders als ſinnlich ſeyn kann) für den Saamen der Sünde oder für das böſe Prinzip an. Er führt alſo den Grund des Moraliſch-Böſen, weil er nicht wie der kritiſche Philoſoph den Vernunfturſprung vom Zeiturſprung unterſcheidet, auf Natururſachen zurück, welches dem Begrif von Moralität gänzlich widerſpricht. Der kritiſche Philoſoph, welcher auf dem intelligibeln Wege das Moraliſch-Böſe, ſo wie das Gute, nur aus der Willensfreiheit herleitet, bleibt, um den Begrif des böſen Prinzips zu beſtimmen, bei einem ſubjectiven Grunde oder bei einer Maxime, die der Beſtimmungsgrund der freien Willkühr iſt, ſtehen, und nennt eben dieſe erſte Maxime oder ſubjective Regel, welche ſich der Menſch zum verkehrten Gebrauch ſeiner Willensfreiheit macht (welche alſo immer ſelbſt ein Act der Freiheit, oder eine intelligible That iſt) das böſe Prinzip. Nach dem Myſtizism iſt alſo der

Menſch von Natur böſe, weil er in ſeiner Sinnlichkeit einen Trieb hat gegen Gottes Willen zu handeln; nach der philoſophiſchen Religionslehre aber, weil er die Maxime hat, den Trieb der Sinnlichkeit mit Hintanſetzung der Triebfeder aus dem Vernunftgeſetz zum Beſtimmungegrund ſeines Willens anzuwenden. Nach dem Erſtern iſt alſo das radicale Böſe ein (dem Menſchen nicht anzurechnender) Naturtrieb; nach Letzterer aber ein (verantwortlicher) Act der Freiheit, eine intelligible That.

Schon die Vorſtellung des böſen Prinzips als einer Krankheit beweiſet, daß der Myſtiker daſſelbe in die phyſiſche Natur des Menſchen ſetzt, und dieſes wird durch die von Adam her auf alle Menſchen geſchehene Fortpflanzung, die auch nicht anders als phyſiſch ſeyn kann, noch mehr beſtätigt. Selbſt wenn die Vertheidiger des Myſtizisms behaupten: der Myſtiker ſetze den Grund des Böſen in die Selbſtliebe des Menſchen, ſo wird dadurch nichts abgeholfen, denn auch die Selbſtliebe, wäre ſie auch die vergleichende, beruht auf Sinnlichkeit, welche als phyſiſche Beſchaffenheit des Menſchen kein Grund des Böſen ſeyn kann. Es weicht alſo auch dieſe Vorſtellungsart der Myſtiker von der Religionslehre ab, da letztere nicht eine Triebfeder der Selbſtliebe, oder die Selbſtliebe ſelbſt, für den Grund des Böſen erklärt, ſondern eine Maxime, welche die Triebfeder der Selbſtliebe als Beſtimmungsgrund des Willens dem Vernunftgeſetz vorzieht, oder das Annehmen der Selbſtliebe zum Prinzip aller unſerer Maximen.

Aus dieſer verſchiedenen Vorſtellungsart von dem radicalen Böſen läßt ſich nun noch deutlicher abnehmen, warum der Myſtiker den Menſchen, ſelbſt nachdem die Gnade in ihm ſchon wirkſam geweſen, theils gut, theils böſe, und Stufen in ſeiner moraliſchen Beſſerung annimmt, da der kritiſche Philoſoph nur Eins oder das Andere gelten läßt. Der Erſtere ſieht nemlich nicht auf die Maxime der Willensbeſtimmung, ſondern blos auf das, in der Erfahrung erkennbare Geſetzmäßige und Geſetzwidrige menſchlicher Handlungen, und da findet er denn freylich, daß derſelbe Menſch bisweilen gut (geſetzmäßig) bisweilen böſe (geſetzwidrig) handelt. Aber der kritiſche Philoſoph, der bei Beſtimmung des moraliſch Guten oder Böſen auf die Maxime des

Willens ſieht, erklärt den Menſchen nur für Eins von Beiden, entweder gut oder böſe. Denn hat der Menſch das moraliſche Geſetz als oberſten Beſtimmungsgrund ſeines Willens in ſeine Maxime aufgenommen, d. h. iſt er gut, ſo kann er nicht zugleich die Triebfeder der Sinnlichkeit zum oberſten Beſtimmungsgrunde des Willens in ſeine Maxime aufgenommen haben, d. h. böſe ſeyn; denn das moraliſche Geſetz, das zur Ausübung der Pflicht nöthigt, iſt ein einziges und allgemeines Geſetz, und eben ſo iſt auch die darauf bezogene Maxime allgemein. Wäre nun aber für gewiſſe Fälle noch ein zweiter Beſtimmungsgrund des Willens im Menſchen vorhanden, ſo würde das moraliſche Geſetz und die darauf bezogene Maxime auch nur für gewiſſe Fälle gelten, folglich keine allgemeine, ſondern nur eine beſondere Maxime ſeyn, welches ſich widerſpricht. Das heißt mit andern Worten: der Menſch, der wohl öfters das Vernunftgeſetz in ſeine Maxime aufnimmt, würde ſich in gewiſſen Fällen eine Ausnahme vorbehalten, um eine unmoraliſche Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen. Aber eben dieſer Vorbehalt einer gelegentlichen Abweichung vom moraliſchen Geſetz, wenn es der Vortheil erheiſcht, macht den Menſchen ſchon böſe, alſo kann er dann nicht auch zugleich gut ſeyn. Und ſo läßt ſich daraus, daß die oberſte Maxime des Willens allgemein ſeyn müſſe, auch gegenſeitig beweiſen, daß der Menſch bei einer verkehrten Ordnung der Beſtimmungsgründe ſeines Willens nur böſe und nicht beides zugleich ſeyn könne, welches gleichfalls die Religionslehre, gegen den Myſtizism, behauptet.

Daß endlich die Religionslehre den Grund dieſes böſen Hanges für unerforſchlich erklärt, daraus kann auf keine Aehnlichkeit von ihr mit dem Myſtizism geſchloſſen werden, da ihre Begriffe und Anwendungen vom böſen Prinzip ſo abweichend ſind. Die Religionslehre meynt dabei nichts anderes als: wir können weder die Willensfreiheit ſelbſt, noch den Grund ihrer Beſtimmung, es ſey zum Guten oder zum Böſen, theoretiſch einſehen und beweiſen.

Wie widerſprechend übrigens der Myſtiker bei der Lehre vom böſen Prinzip gegen ſeine eignen Behauptungen verfährt, darüber wollen wir noch folgendes anmerken. Das böſe Prinzip hat, nach ſeiner Angabe, in der phyſiſchen Beſchaffenheit des Menſchen ſeinen Grund und ſoll doch ſchon ſeiner eignen Natur nach ſündlich ſeyn. Dies läßt ſich nicht anders begreifen, als wenn man das böſe Prinzip für ein vom menſchlichen Geiſte abgeſondertes, in der ſinnlichen Natur des Menſchen wohnendes böſes perſönliches Weſen annimmt. — Auch ſoll die Einwohnung dieſes böſen Prinzips als eigne Schuld dem Menſchen angerechnet werden und der Grund ſeiner Verdammniß ſeyn. Wie läßt ſich dies aber denken, wenn der Hang zum Böſen (das böſe Prinzip) nicht aus einem, vom eignen Willen des Menſchen abhängigen Act der Freiheit entſpringt, ſondern blos von Naturtrieben abhängt, die der Menſch ſich nicht ſelbſt eingepflanzt hat. Iſt es nicht wider alle Vernunft, einem Weſen etwas zurechnen zu wollen, was nicht durch ſein Freiheitsgeſetz, ſondern durch unabänderliche Naturgeſetze bewirkt wird? ihm das Verdammnißurtheil zuzuſprechen, weil ſein Urheber in ſeine Natur ein von ſeinem Willen ganz unabhängiges böſes Prinzip eingepflanzt hat? Eben ſo grundlos iſt auch die Behauptung aller derjenigen, welche das urſprüngliche Böſe, als die Quelle aller böſen Handlungen, in die nach Naturgeſetzen wirkende Sinnlichkeit des Menſchen ſetzen. Die Sinnlichkeit, abgerechnet daß ſie durch ihr Widerſtreben gegen das Vernunftgeſetz die Tugend erſt möglich macht und daher keinesweges als Sündenquell zu verdammen iſt, kann, da ſie durch Naturtriebe wirkt, nicht der Grund des Moraliſch-Böſen ſeyn und nimmt man ſie irriger Weiſe dafür an, ſo kann das Böſe dem Menſchen nicht zugerechnet werden, welches man doch behauptet. Dieſe Widerſprüche, welche bei der Frage: ob das urſprüngliche Böſe (Erbſünde) als wirkliche Sünde anzuſehen ſey, nothwendig entſtehen müſſen, laſſen ſich nur löſen, wenn man mit der philoſophiſchen Religionslehre das böſe Prinzip im Menſchen als eine intelgible That, als einen Act ſeiner Willensfreiheit betrachtet. Alsdann iſt das urſprüngliche Böſe mit allem Recht als ein wirkliches Böſes anzuſehen (welches man nach der myſtiſchen Erklärung ſehr hart finden muß) und dem Menſchen als eigne Schuld anzurechnen, weil es von ihm ſelbſt durch Freiheit erworben iſt, obgleich es wegen ſeiner Allgemeinheit als angeboren gedacht werden muß.

II.

Vom guten Prinzip in der Menſchennatur und der daraus entſpringenden Rechtfertigung.

1) Darſtellung deſſelben nach myſtiſcher Vorſtellungsart.

Nach dem Myſtizism läßt Gott den Menſchen nicht in ſeinem verderbten Naturzuſtande und Sündenelende, ſondern er hat eine Zeit feſtgeſetzt, binnen welcher es für Jeden möglich iſt, ſelig und der Früchte des Todes Chriſti theilhaftig zu werden. Zu dem Ende hat Gott einem jeden Menſchen ein gewiſſes Maaß des Lichts ſeines Sohnes, der Gnade und des Geiſtes verliehen. In dieſem Licht und durch dieſes Licht und Saamen ladet Gott den Menſchen ein, berufet und ermuntert ihn, ſich ſelig machen zu laſſen. Dieſer in aller Menſchen Herzen befindliche kleine Saame des Guten, welcher Gnade, Licht, Licht Chriſti, Wort und Reich Gottes genannt wird, iſt nicht Gott ſelbſt, ſondern ein geiſtiges himmliſches und unſichtbares Prinzip, in welchem Gott, Vater, Sohn und heiliger Geiſt wohnet. Es iſt dieſes Prinzip nie von Gott und Chriſto abgeſondert, ſondern Gott und Chriſtus iſt gleichſam darin eingewickelt; daher Chriſtus, obgleich er — das ewige Wort — in dem Menſchen Jeſus unmittelbar war, in uns nur mittelbar wohnt, in ſo fern er der Saame iſt. Dieſer Saame, dieſes Licht iſt nichts Zufälliges, ſondern eine wirkliche geiſtige Selbſtſtändigkeit, welche ſich durch den Verſtand nicht begreifen läßt, ſondern welche der Myſtiker in der Erfahrung fühlt. Aber dieſes göttliche Prinzip in uns iſt auch nicht ein Theil von der menſchlichen Natur, nicht die menſchliche Vernunft oder das Gewiſſen, auch nicht ein Ueberbleibſel von dem Guten, welches Adam durch ſeinen Fall verloren hat, ſondern eine von der menſchlichen Seele und deren Kräften ganz abgeſonderte Subſtanz. Durch dieſen ſelbſtſtändigen Saamen werden, wenn er eine Geburt gewinnt, geiſtige Sinne in uns geweckt, wodurch wir das, was aus Gott iſt, ſchmecken, riechen, ſehen und betaſten können. Es hängt aber nicht vom Menſchen ab, daß dieſer gute Saame in ihm eine Geburt gewinne und geſtaltet werde, ſondern der Geiſt Gottes ſetzt denſelben nach Willkühr in Bewegung, wodurch er im Herzen des Menſchen geſtaltet wird, wofern der Menſch ihm nicht widerſteht. Denn zur Geſtaltung und Aufrichtung Chriſti gehört auch von Seiten des Menſchen, daß er jenen Saamen willig aufnehme.

Chriſtus wird alſo vom Myſtiker in Beziehung auf den Menſchen in einer zwiefachen Exiſtenz angenommen, erſtens als Kraft Gottes außer uns, und zweitens als Saame des Guten in uns, daher er auch für uns Alle, weil wir Alle eines Heilandes nöthig haben, um den Zorn Gottes für unſere Uebertretungen abzuwenden, ſich zum Verſöhnungsopfer hingegeben und eine zwiefache Erlöſung bewirkt hat, und zwar 1) diejenige, welche er für uns an ſeinem gekreuzigten Leibe, ohne und außer uns, geleiſtet und vollendet hat, und 2) diejenige, welche er in uns wirket. Die erſtere hat unſere vormahligen Sünden durch ſein Opfer abgethan und ſetzt uns in eine Fähigkeit, ſelig und mit Gott verſöhnt zu werden. Durch die andere, welche natürlich auf die erſtere folgt, kennen und bezeugen wir in uns ſelbſt die reine und vollkommne Erlöſung, die uns von der Gewalt der Sünde befreit und uns mit Gott vereinigt. Denn die innerliche Geburt und Geſtaltung Chriſti in uns iſt es gerade, die uns rechtfertigt, d. i. wirklich gerecht macht, weil ſie allein Gerechtigkeit und Heiligkeit hervorbringt. Und es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Heiligkeit, wenn der Saame Platz gewinnt, und zwiſchen dem heiligen Saamen ſelbſt. Im erſtern Fall wird ſein Gehorſam unſer Gehorſam, ſeine Gerechtigkeit unſere Gerechtigkeit, ſein Tod und Leiden unſer Tod und Leiden. Wir erlangen dann die Empfindung ſeines Leidens und leiden wirklich mit ſeinem Saamen — der in dem Herzen der Ungläubigen unterdrückt und gekreuzigt liegt — und arbeiten damit ſowohl zu der von ihm bewirkten Erlöſung unſer ſelbſt, als auch zur Bekehrung der Seelen, die den Herrn der Herrlichkeit noch darin kreuzigen.

Die Rechtfertigung durch Chriſtum beſteht alſo nicht in guten Werken, wenn ſie auch durch den Geiſt Chriſti gewirkt werden, ſondern in der Geſtaltung Chriſti in uns, wodurch gute Werke herauskommen. Dennoch aber ſind die guten Werke von der Rechtfertigung nicht auszuſchließen, denn wenn wir auch nicht wegen derſelben (als cauſa ſine qua non) gerechtfertiget werden, ſo werden wir doch in denſelben (als der conditio ſine qua non) gerechtfertigt. Der Schluß iſt folgender: kein Menſch kann gerechtfertigt werden ohne Glauben, kein Glaube iſt lebendig und gültig ohne Werke, alſo ſind die Werke nöthig zur Rechtfertigung. Es ſind aber hierunter nicht die Werke des moſaiſchen Geſetzes gemeint, — dieſe ſind vielmehr von der Rechtfertigung ausgeſchloſſen — ſondern Werke des Evangelii, die auch Werke Chriſti heißen, weil der Geiſt Chriſti die Urſache derſelben iſt. Es hat auch Chriſtus auf Erden nicht das Verſöhnungswerk vollendet, denn ſonſt dürften wir uns nicht noch jetzt verſöhnen laſſen. Er iſt auch nicht deshalb geſtorben, daß wir ſollen für gerecht geachtet werden, (weil dies ſonſt dem Gottloſen angenehm und beſtärkend ſeyn würde, in welchem Chriſtus doch nicht geſtaltet iſt. ſondern der ihn in ſich kreuzigt) ſondern um der durch ihn erworbenen Gerechtigkeit theilhaftig zu werden, wodurch wir erſt ſelbſt die Gerechtigkeit werden.

Uebrigens verſichert der Myſtiker, eine wirkliche innere Empfindung zu haben, daß die unmittelbare nächſte oder wirkliche Urſache der Rechtfertigung eines Menſchen in den Augen Gottes, die Offenbarung Chriſti in der Seele ſey, welche das Gemüth verändert und erneuert, und wodurch die innern Werke der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geiſtes in uns erzeugt werden.

2) Darſtellung der Lehre vom guten Prinzip nach der philoſophiſchen Religionslehre.

Der mit ſinnlichen Trieben begabte Menſch beſitzt als perſönliches Weſen eine geſetzgebende Vernunft, welche ihn zugleich als hinreichende Triebfeder zur Pflichterfüllung antreibt. So wie nun der Menſch dadurch, daß er die Triebfeder der Sinnlichkeit zur oberſten Maxime ſeines Willens aufnimmt, ſich zum böſen Menſchen macht, ſo macht er ſich gegenſeitig zum guten Menſchen wenn er die böſe Maxime verwirft, das Sittengeſetz zum oberſten Beſtimmungsgrund ſeines Willens aufnimmt, und ſo die ſittliche Ordnung der Triebfedern ſeines Willens wieder herſtellt. Jene erſtere, ihrem Grunde nach unerforſchliche, aber von der ganzen Menſchengattung verübte intelligible That heißt das böſe Prinzip im Menſchen, wodurch ſeine Geſinnung verderbt und alle in dieſer Geſinnung verübte Handlungen böſe werden. Dieſe letztere, ihrem Grunde nach eben ſo unerforſchliche, aber durch das Vernunftgeſetz allgemein gebotene intelligible That oder ihre Triebfeder im Menſchen, in ſofern er ſich durch ſie beſtimmt, iſt das gute Prinzip im Menſchen, wodurch die Reinigkeit und Heiligkeit ſeiner Geſinnung wieder hergeſtellt und er ein guter Menſch wird. Zu dieſer moraliſchen Vollkommenheit kann der Menſch nicht anders gelangen, als durch Bekämpfung des böſen Prinzips. In dieſem Kampf haben wir es aber nicht mit Fleiſch und Blut (mit Sinnlichkeit) zu thun, ſondern der freie Geiſt (das gute Prinzip, als Act der Freiheit des Willens) kämpft mit dem freien Geiſte (mit dem böſen Prinzip, als intelligibeln That) um die Herrſchaft über den Menſchen und er trägt den Sieg davon, wenn der Wille ſich anſtatt durch ſinnliche Triebe, durchs Vernunftgeſetz beſtimmen läßt. Herrſcht dieſes gute Prinzip im vernünftigen Weltweſen (in der Menſchheit) ſo iſt es moraliſch vollkommen, und wenn wir uns dieſe Idee des guten Prinzips perſonifizirt denken, ſo iſt es die Menſchheit in ihrer ganzen moraliſchen Vollkommenheit. Folgende Beſtimmungen gehören zu dieſer Idee: dieſes moraliſche, ganz vollkommne, vernünftige Weltweſen (die Menſchheit in ihrer höchſten moraliſchen Vollkommenheit) iſt es allein, was eine Welt zum Gegenſtand des göttlichen Rathſchluſſes und zum Zweck der Schöpfung machen konnte. Es iſt daher dieſes gute Prinzip (perſonifizirt: dieſer allein Gott wohlgefällige Menſch) in Gott von Ewigkeit her (der Idee nach) d. i. die Idee deſſelben geht von ſeinem Weſen aus. Er iſt in ſo fern kein erſchaffenes Ding, ſondern ſein eingeborner Sohn „das Wort — das Werde! — durch welches und um welches (nemlich um des vernünftigen Weltweſens willen, ſo wie es ſeiner moraliſchen Beſtimmung nach gedacht werden kann) Alles in der Welt gemacht iſt. Dieſer moraliſch vollkommne Menſch iſt der Abglanz göttlicher Herrlichkeit. In ihm hat Gott die Welt geliebt und nur in ihm und durch Annehmung ſeiner Geſinnung können wir hoffen, Kinder Gottes zu werden.“

Ohngeachtet es nun allgemeine Menſchenpflicht iſt, ſich zu dem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der ſittlichen Geſinnung in ihrer ganzen Lauterkeit zu erheben, und ohngeachtet dieſe Idee in unſerer moraliſch geſetzgebenden Vernunft liegt, ſo ſind wir doch ihrem erſten Grunde der Möglichkeit nach nicht ſelbſt die Urheber derſelben. Wir können auch weder ihr Daſeyn in der menſchlichen Seele begreifen, d. i. auf dem theoretiſchen Wege bis auf den erſten genetiſchen Grund zurückführen, noch einſehen, wie die menſchliche Natur für ſolch eine Idee auch nur habe empfänglich ſeyn können; alſo können wir ſagen: jenes Urbild iſt vom Himmel zu uns herabgekommen. Und weil wir uns als ſinnliche Menſchen, unſerer Verſchuldung wegen, immer für unwürdig halten müſſen, daß der moraliſch vollkommne Menſch (das Ideal ſittlich guter Geſinnung) ſich mit uns vereinige, da er, eben um ſeiner heiligen Zwecke willen, bei dieſer Vereinigung das größte Maaß von Leiden zu übernehmen hat, ſo müſſen wir die Vereinigung dieſer Idee ſittlicher Vollkommenheit mit uns als einen Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes anſehen.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menſchheit können wir uns nicht anders als unter der Idee eines Menſchen denken, der nicht allein ſelbſt alle Menſchenpflichten ausübt, ſondern auch das Gute durch Lehre und Beiſpiel im größten Umfange verbreitet, und obgleich er durch die größten Anlockungen zum Gegentheil verſucht wird, doch alle Leiden bis zum ſchmählichſten Tode um des Weltbeſten willen und ſelbſt für ſeine Feinde zu übernehmen bereitwillig iſt. Im practiſchen Glauben an dieſen Sohn Gottes kann der Menſch hoffen, Gott wohlgefällig und dadurch auch ſelig zu werden, d. h. derjenige, welcher ſich einer ſolchen moraliſchen Geſinnung bewußt iſt, daß er von ſich feſt glauben kann, er würde unter ähnlichen Verſuchungen und Leiden, als diejenigen ſind, welche wir zu jener Idee erforderlich dachten, dem Urbilde der Menſchheit unwandelbar anhängen und ſeinem Beiſpiel ähnlich bleiben, ein ſolcher Menſch, und auch nur der allein, iſt befugt, ſich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenſtand iſt.

Dieſe Idee der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit iſt aber nicht ein leeres Gedankending, ohne objective Realität, ſondern ſie hat in practiſcher Beziehung ihre Realität vollſtändig in ſich, denn ſie liegt in unſerer moraliſch geſetzgebenden Vernunft. Ihre Möglichkeit hat mit der Möglichkeit der verbindenden Kraft des moraliſchen Geſetzes genauen Zuſammenhang; beides darf alſo nicht vorher bewieſen werden. Hieraus folgt auch, daß das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen, — obgleich es keines Beiſpiels bedarf, um ſich dieſe Idee zum Vorbilde zu machen — in der Erfahrung müſſe können gegeben werden, (ſo weit nemlich die äußere Erfahrung zum Beweiß einer innern ſittlichen Geſinnung dienen kann) denn das Vernunftgeſetz fordert, daß jeder Menſch das Beiſpiel zu dieſer Idee an ſich abgeben ſoll. Wäre nun aber auch zu einer Zeit ein ſolcher wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch auf der Welt erſchienen, der durch Lehre, Leben und Leiden das Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen an ſich gegeben hätte, (von welchem das Urbild doch nirgends als in unſerer Vernunft zu finden iſt) ſo hätten wir doch keine Urſache, an ihm etwas anderes, als einen natürlich gezeugten Menſchen anzunehmen; denn ein übernatürlicher Urſprung dieſes Heiligen kann uns in practiſcher Rückſicht nichts nützen, weil das Urbild, welches wir dieſer Erſcheinung unterlegen, doch immer in uns ſelbſt geſucht werden muß, deſſen Urſprung aber ſchon ohnedies uns übernatürlich, d. h. ſein Daſeyn in der menſchlichen Seele unbegreiflich iſt, ſo daß wir nicht nöthig haben, es noch in einem beſonders gezeugten Menſchen hypoſtaſirt anzunehmen. Es würde vielmehr dieſe Erhebung eines ſolchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur dem Beſtreben zur Nachfolge hinderlich ſeyn.

Eine völlig lautere Geſinnung aber mit allen, um des Weltbeſten willen übernommenen Leiden in dem Ideal der Menſchheit gedacht, iſt für alle Menſchen zu allen Zeiten und in allen Welten vor der oberſten Gerechtigkeit vollgültig, wenn der Menſch die ſeinige derſelben, wie er es thun ſoll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unſrige iſt, weil, wenn ſie unſere eigne Gerechtigkeit ſeyn ſollte, wir einen, jener Geſinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel beweiſen müßten, welchen doch kein Menſch beweiſet. Es muß aber doch eine Zueignung der erſtern um der letztern (nemlich unſerer Geſinnung) willen, wenn dieſe mit der Geſinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich ſeyn. Es iſt hier aber ſehr ſchwierig zu begreifen, wie eine fremde Gerechtigkeit uns ſoll zugeeignet werden können. Der Verfaſſer giebt drei Schwierigkeiten an und hebt ſie auf folgende Art:

Die erſte Schwierigkeit entſteht aus dem Zweifel, ob wir bei dem Mangel unſerer eignen Gerechtigkeit vor einem heiligen Geſetzgeber je ſo betrachtet werden können, als ob wir die Idee der Gott wohlgefälligen Menſchheit in uns völlig erreicht hätten. Denn das Geſetz ſagt: ſeyd heilig. Aber die Entfernung des Guten vom Böſen, von welchem letztern wir ausgehen, iſt unendlich, und in ſofern, was die That betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Die ſittliche Beſchaffenheit des Menſchen ſoll aber mit der Heiligkeit des Geſetzes übereinſtimmen; alſo muß ſie in die Geſinnung (Maxime) des Menſchen angelegt werden, die von einem heiligen Prinzip ausgeht.

Hier iſt nun die Schwierigkeit, wie kann die Geſinnung für die That — welche in jedem Zeitpunct mangelhaft iſt — gelten? — Dieſe Schwierigkeit wird ſo aufgelöſt: die That, als ein continuirlicher Fortſchritt vom mangelhaften Guten zum Beſſern ins Unendliche bleibt freilich immer mangelhaft, und das Gute in der Erſcheinung, d. i. der That nach, iſt in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Geſetz anzuſehen, ſein Fortſchritt aber ins Unendliche zur Angemeſſenheit mit dem heiligen Geſetz können wir wegen der Geſinnung, aus welcher es abgeleitet wird und die überſinnlich iſt, von einem Herzenskündiger in ſeiner reinen intellectuellen Anſchauung (abgeſehen von aller Zeit) auch der That (dem Lebenswandel) nach, als ein vollendetes Ganze beurtheilt gedenken. Der Menſch kann alſo, ohngeachtet ſeiner beſtändigen Mangelhaftigkeit (der That nach) doch überhaupt Gott wohlgefällig zu ſeyn erwarten, (der Geſinnung wegen), in welchem Zeitpunct auch ſein Daſeyn abgebrochen werden mag.

Die zweite Schwierigkeit betrifft die moraliſche Glückſeligkeit des Menſchen, d. i. die Verſicherung von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden Geſinnung, durch welches Trachten nach dem Reiche Gottes ihm das übrige Alles — was phyſiſche Glückſeligkeit betrifft — zufallen wird. Täuſchend und gefährlich wäre es, den über die Beharrlichkeit ſeiner guten Geſinnung beſorgten Menſchen auf ſein eignes Gefühl hinzuweiſen, daß er bei dieſer Geſinnung nie wieder das Böſe liebgewinnen werde; aber gegenſeitig würde ohne ein ſolches Vertrauen kaum eine Beharrlichkeit, im Guten fortzufahren, möglich ſeyn. — Zur Hebung dieſer Schwierigkeit iſt zu merken, daß die Gute und lautere Geſinnung, (die man einen guten uns regierenden Geiſt nennen kann), deren man ſich bewußt iſt, auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Feſtigkeit, ob zwar nur mittelbar, durch den bewieſenen Lebenswandel, bei ſich führt und ein Tröſter iſt, wenn uns unſere Fehltritte wegen der Beharrlichkeit jener guten Geſinnung beſorgt machen. Zur Gewißheit hierüber zu gelangen, iſt zwar dem Menſchen nicht möglich, aber ſo viel wir einſehen, auch nicht moraliſch zuträglich.

Die dritte und dem Anſchein nach größte Schwierigkeit entſteht dadurch, daß jeder Menſch, ſelbſt nachdem er den Weg des Guten eingeſchlagen, in Beurtheilung ſeines **ganzen** Lebenswandels ſich vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorſtellen müßte. Sie lautet alſo: Es mag mit der Annehmung einer guten Geſinnung am Menſchen zugegangen ſeyn, wie es wolle und dieſelbe auch beharrlich ſeyn, ſo fieng der Menſch doch vom Böſen an und dieſe Verſchuldung iſt dem Menſchen nie auszulöſchen möglich; denn durch ſeinen nachmahligen guten Lebenswandel bringt er keinen Ueberſchuß heraus, welchen er zur Deckung ſeiner vormahligen Schuld benutzen könnte. Dieſe allem Guten vorhergehende Schuld (das radicale Böſe) kann aber auch von keinem Andern getilgt werden, denn ſie iſt keine transmiſſibele Verbindlichkeit, ſondern die allerperſönlichſte, nemlich eine Sündenſchuld. Da nun das ſittlich Böſe als ein Böſes in der Geſinnung und Maxime eine Unendlichkeit von Verletzung des Geſetzes mithin der Schuld bei ſich führt, ſo würde Jeder eine unendliche Strafe zu gewärtigen haben. Dieſe Schwierigkeit wird folgendermaaßen aufgelöſt:

Der Herzenskündiger richtet nach der allgemeinen Geſinnung des Beklagten und nicht, wie ein Menſch, nach der Erſcheinung geſetzmäßiger oder geſetzwidriger Handlungen. Hier wird nun aber eine gute Geſinnung vorausgeſetzt, welche über das im Menſchen vorher mächtige böſe Prinzip die Oberhand hat. Daß die göttliche Gerechtigkeit vor der Sinnesänderung an ihm vollzogen worden, davon iſt nicht die Rede. Sie kann aber auch nicht als nach derſelben, da der Menſch ſchon in einem neuen Leben wandelt und moraliſch ein anderer Menſch iſt, dieſer ſeiner neuen Qualität angemeſſen angenommen werden. Da ſie aber doch nothwendig iſt, ſo würde ſie im Zuſtande der Sinnesänderung ſelbſt ihr angemeſſen und ausgeübt gedacht werden müſſen. — In der Sinnesänderung als intellectueller Beſtimmung ſind nicht zwei, durch eine Zwiſchenzeit getrennte moraliſche Actus enthalten, ſondern ſie iſt nur ein einziger, weil die Verlaſſung des Böſen nur durch die gute Geſinnung möglich iſt und ſo auch umgekehrt. Das gute Prinzip iſt alſo eben ſo gut in der Verlaſſung des Böſen, als in der Annehmung der guten Geſinnung enthalten und der Schmerz, der die erſte rechtmäßig begleitet, entſpringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Geſinnung iſt (als Abſterben am

Univ. Bibl.

alten Menſchen, Kreutzigung des Fleiſches) an ſich ſchon Aufopferung und Antretung einer Reihe von Uebeln, die der neue Menſch blos um des guten Willen übernimmt, die aber einem Andern, nemlich dem Alten als Strafe gebührten. Der neue Menſch alſo, in ſeiner rein moraliſchen Geſinnung, oder die perſonifizirte Idee deſſelben; der Sohn Gottes trägt für den alten Menſchen (welche phyſiſch betrachtet freilich immer derſelbe ſtrafbare Menſch iſt) und ſo auch für alle, die an ihn thätig glauben, als Stellvertreter die Sündenſchuld, thut durch Leiden und Tod der höchſten Gerechtigkeit als Erlöſer genug und macht als Sachwalter, daß ſie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erſcheinen, nur daß (in dieſer Vorſtellungsart) jenes Leiden, welches der neue Menſch, indem er dem alten abſtirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repreſentanten der Menſchheit als ein für allemal erlittener Tod vorgeſtellt wird.

Hier iſt nun ein Ueberſchuß über das Verdienſt der Werke, welcher in der Angabe der Schwierigkeit vermißt würde, aber ein Verdienſt, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn wir haben nach unſerer empiriſchen Selbſterkenntniß — indem wir unſere Geſinnung nicht unmittelbar, ſondern nach unſern Thaten beurtheilen — gewiß keinen Rechtsanſpruch, daß Gott das, was bei uns immer nur im bloßen Werden iſt (nemlich ein Gott wohlgefälliger Menſch zu ſeyn) ſo zurechnen ſoll, als ob wir ſchon im vollen Beſitz deſſelben waren. Es iſt alſo immer nur ein Urtheilsſpruch aus Gnade, obgleich, wegen der Genugthuung, die für uns nur in der Idee der gebeſſerten Geſinnung liegt, die aber Gott allein kennt, der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entſchlagen werden.

Von dieſer Idee der Rechtfertigung iſt zwar kein poſitiver Gebrauch zu machen für die Religion und den guten Lebenswandel, da die gute Geſinnung zum guten Lebenswandel ſchon vorausgeſetzt wird. Aber der negative Nutzen derſelben iſt von großer Bedeutung, weil man durch ſie überzeugt wird, daß nur unter der Vorausſetzung der gänzlichen Herzensänderung ſich für den mit Schuld belaſteten Menſchen von der himmliſchen Gerechtigkeit Losſprechung denken laſſe.

Dieſe aus der Vernunft entwickelte Idee der Rechtfertigung wendet hierauf der Verfaſſer auf eine hiſtoriſche Perſon an, welche in dem Stifter des Chriſtenthums als Beiſpiel eines Gott wohlgefälligen Menſchen aufgeſtellt wird.

Der Ausgang des Kampfs des guten Prinzips mit dem böſen kann als ein rechtlicher oder als ein phyſiſcher betrachtet werden. Wenn man auf den letzten ſieht, ſo wie ihn die Geſchichte von dem Repräſentanten der Menſchheit darſtellt (mit welcher in dieſer Hinſicht jedes Einzelnen Lebensgeſchichte übereinſtimmt) ſo iſt das gute Prinzip der unterliegende Theil, es muß ſterben. Da aber das Reich der Prinzipien ein Reich der Freiheit iſt, wo man über Gemüther herrſcht, ſo iſt eben dieſer Tod — die höchſte Stufe der Leiden für den Menſchen — die Darſtellung des guten Prinzips, nemlich der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit als Beiſpiel der Nachfolge für jedermann und zeigt die über alle Leiden des Lebens erhabene Freiheit der Kinder Gottes. Der moraliſche Ausgang des Streits iſt alſo auf Seiten des Helden, aber eigentlich nicht die Beſiegung des böſen Prinzips, ſondern nur die Brechung ſeiner Gewalt.

Der von aller myſtiſchen Hülle entkleidete Vernunftſinn dieſer Geſchichtserzählung des Sohnes Gottes beſteht darin, daß es ſchlechterdings kein Heil für die Menſchen gebe, als in innigſter Aufnehmung ächter ſittlicher Grundſätze in ihre Geſinnung, welche ſie in einem wohlgeführten Lebenswandel an den Tag legen müſſen. Dieſer Sinn ſtimmt ganz mit dem aus der Vernunft entwickelten Idee des guten Prinzips überein.

3) Prüfende Vergleichung beider Lehrbegriffe vom guten Prinzip und von der durch daſſelbe bewirkten Rechtfertigung.

Bei dem erſten Anblick ſcheint der Myſtiker gerade in dieſer wichtigen Lehre vom guten Prinzip mit der philoſophiſchen Religionslehre in vielen Puncten übereinzuſtimmen, beſonders wenn man aus der myſtiſchen Einkleidung den muthmaaßlichen Sinn hervorzieht. So ſcheint der unſichtbare himmliſche Same, mit der durch das Vernunftgeſetz urſprünglichen Anlage zum Guten; die Geſtaltung Chriſti, mit der Aufnehmung des Vernunftgeſetzes in die Maxime; die aus der Geſtaltung Chriſti allererſt entſpringende Gerechtigkeit und Heiligkeit, als die Quelle aller guten Werke, mit der durch Aufnahme des Vernunftgeſetzes in die Maxime ſich äußernden guten Geſinnung als Bedingung ächter Moralität und dadurch auch der myſtiſche Begrif von Rechtfertigung mit dem in der Religionslehre angegebenen überein zu kommen. Beleuchtet man aber beide Lehrbegriffe näher und hält man ſie mit den in beiden Syſtemen ſo abweichenden practiſchen Principien zuſammen, aus welchen doch die Beſtimmungen des guten ſo wie des böſen Princips hergenommen ſind, ſo entdeckt man ſehr leicht ihre auffallende Verſchiedenheit.

Der Myſtiker verſteht unter dem guten Prinzip eine von der menſchlichen Seele und von der Vernunft ganz abgeſonderte ſelbſtſtändige Subſtanz, weil nach ſeiner Meinung alles, was zur Natur des Menſchen gehört, verderbt und böſe iſt. Die Religionslehre nennt den Act des freien Willens, durch welchen der Menſch das Vernunftgeſetz, welches bisher der Triebfeder der Selbſtliebe untergeordnet war, wieder als oberſten Grund zur Willensbeſtimmung in ſeine Maxime aufnimmt (wodurch er ſich, wenn er in dieſer Maxime beharrt, zum vollkommen guten Menſchen macht) das gute Prinzip. Dies iſt nicht zu überſehen, theils wenn man das verſtehen will, was die Religionslehre unter dem guten Prinzip denkt, theils wenn man das Abweichende dieſes Lehrbegrifs von den myſtiſchen einſehen will. Nach der Religionslehre iſt die Vernunft ſelbſt, oder das Vernunftgeſetz eben ſo wenig das gute Prinzip, als die Sinnlichkeit oder die ſinnliche Triebfeder das böſe Prinzip ſeyn ſollte, ſondern die Maxime der freyen Willkühr, welche es ſich zur Regel feſtgeſetzt, entweder das Vernunftgeſetz oder die ſinnliche Triebfeder zum oberſten Beſtimmungsgrund des Willens zu machen, dieſe Maxime iſt entweder gutes oder böſes Prinzip, heiligt oder verderbt die Geſinnung des Menſchen.

Es mag alſo immerhin der Myſtiker unter dem Samen zum Guten oder dem in aller Menſchen Herzen angezündeten innern Licht ebendaſſelbe verſtehen, was der kritiſche Philoſoph unter der practiſchen Vernunft denkt, ſo denken ſie über das gute Prinzip doch nicht übereinſtimmend, da der Erſtere ſchon jenes innere ihm von Gott gegebene Licht für das gute Prinzip hält, in deſſen Beſitz er gelangt ohne es ſelbſt zu wollen, ohne ſich daſſelbe durch Willensfreiheit zu erwerben, und ohne es der ſittlichen Ordnung gemäß freiwillig anzuwenden, und der kritiſche Philoſoph das gute Prinzip ganz von dem freien Willen des Menſchen abhängig macht und dem Menſchen [illegible] wegen des freien Gebrauchs, den er vom practiſchen Vernunftgeſetz zur Beſtimmung ſeines Willens macht, ein gutes Prinzip beilegt. Die Religionslehre ſagt zwar: es läßt ſich nicht begreifen und aus theoretiſchen Gründen beweiſen, wie die Idee von einem guten Prinzip in der Menſchennatur ſtatt finden könne, wir haben dieſe Idee auch nicht durch Speculation entworfen, wir ſind alſo auch nicht die Urheber derſelben; dies widerſpricht aber keinesweges der Behauptung, daß die Idee des guten Prinzips in der practiſchen Vernunft liege und daß das gute Prinzip ſelbſt, als im Menſchen befindlich gedacht, ein Act ſeiner Willensfreiheit ſey. Man wird dies leicht einſehen, wenn man bedenkt, daß ſich nichts aus theoretiſchen Gründen beweiſen und begreifen läßt, was eine Forderung der reinen practiſchen Vernunft iſt, daß dieſes aber der Realität deſſelben keinen Eintrag thut, da es ſich unmittelbar als Factum darſtellt. Wir wollen dies noch deutlicher zu machen ſuchen.

Der Menſch kann keinesweges ſagen, daß er der Urheber des practiſchen Vernunftgeſetzes ſey, denn dieſes Geſetz geht unmittelbar als Factum aus der practiſchen Vernunft hervor, ja die ſpeculative Vernunft würde ſich gar keinen Begrif von einem moraliſchen Geſetze machen können, wenn dieſes nicht unmittelbar als Folge des kategoriſchen Imperativs gegeben wäre. Es läßt ſich auch bei einem moraliſchen Geſetze nicht noch nach einem Grunde fragen, woher die Vernunft es gebiete oder gebieten könne, und woher wir es befolgen ſollen. Es läßt ſich alſo durchaus nicht begreifen, wie die moraliſche Geſetzgebung im Menſchen möglich ſey. Nichts deſto weniger iſt ihre Wirklichkeit durch die That bewieſen und wir halten uns für verpflichtet, dem Geſetz der practiſchen Vernunft unbedingt zu folgen, weil ſie uns allgemein verpflichtende und unbedingte Geſetze auflegt. Obgleich wir aber weder von der practiſchen Vernunft ſelbſt, noch von ihren, unmittelbar aus ihr herflieſſenden Geſetzen Urheber ſind, ja obgleich wir gar nicht begreifen können, wie die moraliſche Geſetzgebung in der menſchlichen Natur möglich ſey, ſo hängt die Befolgung der moraliſchen Geſetze doch von unſerm freyen Willen ab. Es mag die Vernunft mit ihren moraliſchen Geſetzen, genetiſch betrachtet, von Gott, ohne unſern Willen in unſere Natur gelegt ſeyn, ſo iſt die Anwendung derſelben doch ein Werk unſerer Willensfreiheit und die dadurch uns erworbene Moralität keinem andern als uns ſelbſt zuzurechnen.

Die Idee einer vollkommnen moraliſchen Handlungsweiſe (die Idee des guten Prinzips) iſt practiſch und geht als ſolche unmittelbar aus der practiſchen Vernunft hervor, wir haben ſie durch Speculation nicht entworfen, und ſind alſo nicht ſelbſt die Urheber derſelben, wir können auch nicht begreifen d. h. aus theoretiſchen Gründen einſehen, wie die menſchliche Natur für eine ſolche Idee auch nur habe empfänglich ſeyn können, wir müſſen alſo dieſe Idee, ſamt der practiſchen Vernunſt in welcher ſie enthalten iſt, ihrem Urſprunge nach unmittelbar von Gott (als vom Himmel herabgekommen) herleiten; aber deſſen ohngeachtet iſt die Aufnahme dieſer Idee einer vollkommnen moraliſchen Handlungsweiſe in unſere Maxime d. h. die Hervorbringung eines guten Prinzips in uns ſelbſt ein Werk unſeres eignen freien Willens. Hieraus ergiebt ſich die große Verſchiedenheit ſowohl des Begriffs ſelbſt, welchen beide Syſteme vom guten Prinzip feſtſetzen, als auch des Verhältniſſes, in welchem ſie daſſelbe zur menſchlichen Natur und Willensfreiheit annehmen; denn nach dem Myſtizism iſt das gute Prinzip von der menſchlichen Seele und Vernunft ganz abgeſondert, nach der philoſophiſchen Religionslehre iſt die Idee des guten Prinzips nirgends anders als in der practiſchen Vernunft anzutreffen und das gute Prinzip ſelbſt nichts anders, als der moraliſch beſtimmte freie Wille des Menſchen ſelbſt.

Eben ſo abweichend ſind ihre Vorſtellungen über die Exiſtenz des guten Prinzips. Die philoſophiſche Religionslehre denkt ſich zwar dieſe, von der practiſchen Vernunft aufgegebene Idee der Menſchheit (des vernünftigen Weltweſens überhaupt) in ihrer ganzen moraliſchen Vollkommenheit, perſonifizirt und behauptet: die Idee der vollkommnen Menſchheit, — welche zu erreichen nach dem göttlichen Rathſchluß allein Zweck der Weltſchöpfung ſeyn konnte — kann nicht anders, als aus dem Weſen Gottes hervorgehend, alſo nicht erſchaffen, ſondern gezeugt (als Sohn Gottes) gedacht werden, und da bei der angenommenen Realität dieſer Idee keine Zeitvorſtellung angewandt werden kann, ſo ſey der Sohn Gottes — der Gott wohlgefällige Menſch — (der Idee nach) in Gott von Ewigkeit her. Ferner ſagt ſie: dieſes Ideal menſchlicher Vollkommenheit können wir uns nicht anders denken, als unter der Idee eines Menſchen, der gegen die größten Hinderniſſe der Moralität dennoch alle ſeine Pflichten gewiſſenhaft ausübt, ſein ganzes Leben nur der Beförderung des Guten widmet und um dieſes Zwecks willen ſich den empfindlichſten Leiden und dem ſchmählichſten Tode unterzieht, weil wir Menſchen den Grad moraliſcher Vollkommenheit nicht anders ſchätzen können, als nach der Größe der Hinderniſſe und Schwierigkeiten, welche der Menſch bei ſeiner gewiſſenhaften Pflichterfüllung zu überwinden hat.

Aber aus der Perſonification dieſer Idee, deren practiſche Realität durch die geſetzgebende Vernunft begründet iſt und aus der Behauptung, daß man ſich das Ideal der vollkommnen Menſchheit nicht anders als unter einem Menſchen denken könne, der bei allen, um des Guten willen erlittenen Leiden in ſeiner Pflicht beharrt, folgt nicht im mindeſten, daß die Religionslehre in concreto von einem in Gott wirklich exiſtirenden Weſen (guten Prinzip) das von Gott jedem Menſchen theilweiſe mitgetheilt wird, oder von einer hiſtoriſchen Perſon, als dem Urbild des guten Prinzips, mithin von einer wirklichen Exiſtenz deſſelben ſpreche, welches doch der Myſtizism thut. Vielmehr erklärt die Religionslehre, daß eine hiſtoriſche Perſon, welche ſich in der Welt als ein wahrhaftig göttlich geſinnter Menſch dargeſtellt hätte (ſo weit dies nemlich in der Welt geſchehen und theils von dem Subject ſelbſt, theils von andern beurtheilt werden kann) nur das Beiſpiel von einem Gott wohlgefälligen Menſchen (der Idee nach) abgeben, nicht aber das Urbild der moraliſchen vollkommnen Menſchheit ſelbſt ſeyn könne; denn dieſes Urbild iſt allein in jedes Menſchen

Vernunft enthalten und nach der Verpflichtung unſerer Vernunft ſoll auch jeder Menſch ſelbſt dieſes Urbild an ſich realiſiren, ſoll der wahrhaftig göttlich geſinnte Menſch, ſoll Chriſtus ſeyn.

Der Myſtiker alſo, welcher auf dem empiriſchen Wege und an dem Leitfaden der chriſtlichen Religionsgeſchichte ſeinen Begrif von Chriſto im objectiven und ſubjectiven Verſtande entworfen hat, verſteht unter Chriſtus zuvörderſt das göttliche perſönliche Subject, welches im Menſchen Jeſus unmittelbar, in uns übrigen aber mittelbar exiſtirt, ſo fern er der Saame zum Guten iſt, und nimmt eine äußere und innere Exiſtenz Chriſti an. Der kritiſche Philoſoph aber, welcher, abgeſehen von allem Empiriſchen, blos aus der Vernunft ſeinen Begrif von Chriſto (dem guten Prinzip) hernimmt, denkt unter Chriſtus kein exiſtirendes Weſen, ſondern das der practiſchen Vernunftidee angemeſſene Ideal der moraliſch vollkommnen Menſchheit, wornach ein jeder Menſch ſtreben ſoll. Und wenn auch die Religionslehre dieſes Ideal an die Lebensgeſchichte Jeſu (vergleichend) anhält und in ihm dasjenige als Beiſpiel in der Erfahrung dargeſtellt findet, was die Vernunft als nothwendige Beſtimmung des Vernunftideals feſtſetzt, ſo denkt ſie doch keinesweges an die hiſtoriſche Exiſtenz Jeſu, wenn ſie von Chriſto (vom guten Prinzip) ſpricht. Nach ihr iſt nicht ein wirkliches Weſen, ſondern die Idee (des guten Prinzips) vom Himmel herabgekommen. Dieſe Idee iſt in Gott von Ewigkeit, iſt der Sohn, das Ebenbild ſeines Weſens und der Abglanz ſeiner Herrlichkeit; im practiſchen Glauben an dieſe Idee werden wir gerecht ꝛc. So wenig alſo das Vernunftideal, welches die philoſophiſche Religionslehre entwirft, aus der Lebensgeſchichte Jeſu gezogen iſt, eben ſo wenig ſoll und kann auch die Religionslehre die Wahrheit der hiſtoriſchen Exiſtenz Jeſu begründen. Nur die Vernunftmäßigkeit aller Prädicate, welche in den heiligen Urkunden dem Stifter des Chriſtenthums, als dem Beiſpiel eines wahrhaftig göttlich geſinnten Menſchen beigelegt werden (wenn man auch bei ihm ſtets an die Idee denkt, auf welche er hinweiſet) läßt ſich aus ihr überzeugend darſtellen.

Aus dem, was den Begrif und die Exiſtenz des guten Prinzips betrifft, ergiebt ſich zugleich, wie verſchieden beide Syſteme von der Rechtfertigung des Menſchen denken. Der Myſtiker ſetzt den erſten Grund der Rechtfertigung vor Gott in den Kreutzestod der hiſtoriſchen Perſon Jeſu. Dieſe Rechtfertigung iſt, nach ſeinem Geſtändniß, ohne und außer uns an dem gekreutzigten Leibe Jeſu vollendet, und ſie iſt es, die uns von unſern vormaligen Sünden frei und fähig macht ſelig zu werden. Und ob er es gleich für nöthig achtet, daß Chriſtus auch noch eine zweite Erlöſung in dem Innern jedes Menſchen bewirke, wodurch derſelbe von der Gewalt der Sünde los und ſich ſeiner Vereinigung mit Gott und ſeiner vollſtändigen Rechtfertigung vor ihm bewußt werde, ſo gründet er doch dieſe Umſtaltung des Menſchen und die Rechtfertigung deſſelben auf die Genugthuung der hiſtoriſchen Perſon Jeſu. Ja ſelbſt die Befreiung von der Herrſchaft der Sünde und ſeine geiſtige Wiedergeburt iſt nicht ein Werk ſeiner Willensfreiheit, ſondern ein Werk des von Außen in ihm wirkenden guten Prinzips.

Dieſem ganz entgegengeſetzt erklärt die philoſophiſche Religionslehre die Rechtfertigung des Menſchen als einen Act ſeines freien Willens und ſeiner moraliſchen Kraftanwendung. Und wenn ſie auch, um ihre Ausdrücke den chriſtlichen Glaubenslehren anzupaſſen, ſagt, daß bei unſerer Rechtfertigung uns eine fremde Gerechtigkeit, nemlich die des guten Prinzips zugeeignet werden muß, weil wir weder das Ideal der vollkommnen Menſchheit erreichen, noch, wenn wir es auch erreicht hätten, uns dadurch von unſerer vormahligen Sündenſchuld entledigt denken können, ſo unterſcheidet ſie doch blos denſelben Menſchen bei ſeiner fehlerhaften Handlungsweiſe von ihm ſelbſt, als einem ſchon gebeſſerten Menſchen, der bereits das Ideal menſchlicher Vollkommenheit an ſich genommen hat. — Wenn ſie alſo ſagt: der Menſch hat zu ſeiner Rechtfertigung einer fremden Gerechtigkeit nöthig, ſo meint ſie darunter nichts anders, als: der Menſch, als ein noch fehlerhafter Menſch, hat der Gerechtigkeit des guten Menſchen nöthig, d. h. er muß ſelbſt ein guter Menſch werden, um ſich vor Gott gerechtfertigt anſehen zu können. Hier iſt alſo die fremde Gerechtigkeit nicht die Gerechtigkeit eines andern Weſens außer dem Menſchen, ſondern blos die Gerechtigkeit des ſchon gebeſſerten Menſchen, im Gegenſatz mit ihm ſelbſt, da er noch ſündhaft war. Die Gerechtigkeit des guten Prinzips muß uns zugeeignet werden, damit wir vor Gott gerechtfertigt werden, heißt alſo nach der Religionslehre nichts anders als, wir müſſen uns die Gerechtigkeit (Heiligkeit), welche wir uns in dem, in unſerer Vernunft befindlichen Ideal der vollkommnen Menſchheit denken, zu eigen machen, um vor einem heiligen Richter als ſchuldlos zu erſcheinen.

Eben ſo iſt die Religionslehre zu verſtehen, wenn ſie von den Leiden des Sohnes Gottes ſpricht, durch welche für die Sündenſchuld des vormals laſterhaften Menſchen der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung geleiſtet werden ſoll. Denn unter Sohn Gottes denkt ſie keinen andern, als den von der Sünde nunmehr befreiten neuen Menſchen in ſeiner rein-moraliſchen Geſinnung. Dieſer neue gebeſſerte Menſch, (oder die perſonifizirte Idee deſſelben: der Sohn Gottes) trägt als Stellvertreter die Sündenſchuld des alten Menſchen (der, phyſiſch betrachtet, immer ein und eben derſelbe iſt). Seine Leiden, wodurch die Genugthuung bewirkt wird, beſtehen darin, daß er ſeine Lüſte bekämpfen, alle ihm ſonſt ſo ſüßen Vergnügungen aufopfern, mit mühvoller Anſtrengung die rauhe Bahn der Tugend betreten, und ſich um des Guten willen allen Uebeln des Lebens unterziehen muß. Dieſe Leiden aber gebühren dem alten laſterhaften Menſchen als Strafe; denn der neue Menſch hätte ſie nicht nöthig zu erdulden, wenn er nicht vormals laſterhaft, ſondern gleich von Anfang gut geweſen wäre. Auch in dieſer Vorſtellung einer durch Genugthuung bewirkten Rechtfertigung iſt alſo an keine hiſtoriſche Perſon, oder an ein außer dem Menſchen exiſtirendes Weſen zu denken, ſondern Alles iſt hier der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes würdig und der Moralität des Menſchen angemeſſen vorgeſtellt. Die Rechtfertigung hängt allein von der Beſſerung des Menſchen ab. Nur durch unſere Tugend werden wir Gott wohlgefällig, wie wohl wir bei allem dem geſtehen müſſen, daß es eine Gnade Gottes iſt, wenn er unſer beharrliches Streben nach Vollkommenheit für ſchon errungene Vollkommenheit anſieht.

Noch iſt zu bemerken, daß der Myſtiker

nach ſeiner Vorſtellung vom guten Prinzip und von der durch Chriſtum bewirkten Rechtfertigung auch den Glauben an die Lebensgeſchichte Jeſu für die Seligkeit des Menſchen als unerlaßlich anſehen müßte, wenn er ſeinen Ideengang conſequent verfolgte. Aber dies iſt nicht der Fall. Er hält zwar die äußere Gegenwart Chriſti an ſich zum Heil der Menſchen für nothwendig, aber nicht die hiſtoriſche Kenntniß der Sache; denn nach ſeiner Meinung kann jeder das Eigenthümliche der Genugthuung und Erlöſung durch das innere Geſetz und durch den göttlichen Geiſt geleitet in ſich finden. Die Religionslehre behauptet dagegen, daß wir nur allein im practiſchen Glauben an den Sohn Gottes, d. i. im thätigen Beſtreben uns dem Ideal der vollkommnen Menſchheit ähnlich zu machen, hoffen können, Gott wohlgefällig und auch dadurch ſelig zu werden. Und obgleich ſie der Idee des Sohnes Gottes in practiſcher Beziehung vollſtändige Realität an ſich zugeſteht, indem dieſelbe ſich auf das Vernunftgeſetz gründet, ſo erklärt ſie doch eben ſo wenig die äußere Gegenwart des guten Prinzips als den hiſtoriſchen Glauben an daſſelbe für unentbehrlich zur moraliſchen Sinnesänderung und zur Seligkeit des Menſchen.

III.

Von der heiligen Schrift und der Deutung derſelben.

1) Nach myſtiſchen Begriffen.

Aus dem im erſten Abſchnitt dargeſtellten Erkenntnißgrunde des reinen Myſtizisms ergiebt ſich zugleich das Urtheil des Myſtikers über die heilige Schrift als Erkenntnißquelle, und als Glaubens- und Sittenregel. Er erklärt das ewige Wort, das durch aller Menſchen Herz wirkt, für den Grundquell aller göttlichen Weisheit. Eben derſelbe heilige Geiſt, der durch dieſes Wort im Menſchen wirkt, iſt zwar auch der Urheber der heiligen Schrift, aber deshalb iſt die heilige Schrift doch nicht den unmittelbaren Wirkungen des heiligen Geiſtes vorzuziehen oder denſelben gleich zu ſtellen. Die heilige Schrift iſt nur eine Erklärung der wahren Erkenntnißquelle, nicht dieſe Erkenntnißquelle ſelbſt; daher iſt auch die

Gewißheit deſſen, was die heilige Schrift lehrt, nicht in ihr ſelbſt, ſondern allein im heiligen Geiſt, als ihrem Urheber, zu ſuchen. Er iſt es, der uns zur Erkenntniß und zum Glauben der Schrift führt. — Auch kann die Schrift nicht die Hauptrichtſchnur des Lebens ſeyn, denn der Buchſtabe der Schrift iſt an ſich ein todtes Weſen und eine bloße Anzeige des Guten, nicht das Gute ſelbſt. Sie giebt auch für viele Lebensfälle keine Regel an, und thät ſie dieſes auch, ſo kann ſie doch nicht die vornehmſte Regel des Glaubens und des Lebens ſeyn, weil viele Menſchen, z. E. Blinde und Taube, aus Mangel an Sinnen, Einfältige, die nicht einmal leſen können, aus Mangel an Fähigkeit, und ſelbſt Wohlunterrichtete aus Mangel an nöthiger Sprachkenntniß, ſie nicht benutzen können. Die Schrift iſt daher blos als ein Spiegel anzuſehen, in welchem wir unſern gegenwärtigen Zuſtand mit dem Zuſtand der Heiligen der Vorzeit vergleichen und ſehen können, ob ſie in uns erfüllt iſt. Sie iſt als der einzige äußerliche Richter aller Streitigkeiten unter den Chriſten zu betrachten, denn alles Böſe widerſpricht der Schrift ſo wie dem Geiſte. Sie iſt gleichſam der lapis Lydius der Geſinnungen und Handlungen.

2) Nach der philoſophiſchen Religionslehre.

Die philoſophiſche Religionslehre läßt ſich, wie natürlich, über den Urſprung der heiligen Schrift gar nicht aus, ſondern ſie behauptet blos, daß zur Einführung, ſelbſt einer rein-moraliſchen Religion für den ſinnlichen Menſchen durchaus etwas Sinnlichhaltbares erfordert werde. Um die Menſchen dahin zu vereinigen, daß ſie ſich, als eine Geſellſchaft, die nach Tugendgeſetzen zur Beförderung der Moralität verbunden iſt, wechſelſeitig im Guten erhalten und unterſtützen, mit einem Worte: um eine Religionsgeſellſchaft zu den höchſten moraliſchen Zwecken zu ſtiften, — wodurch ſich allein ein Sieg des guten Prinzips über das Böſe erwarten läßt — iſt es der ſchwachen Menſchennatur wegen nöthig, daß die der Geſellſchaft gegebenen Lehren und Vorſchriften als göttliche Offenbarungen und Gebote vorgeſtellt werden; es iſt nöthig, daß dem reinen Religionsglauben ein ſtatutariſcher Kirchenglaube, als Mittel der Vereinigung der Menſchen zur Beförderung des reinen Religionsglaubens beigeſellt werde; es iſt nöthig, daß alle dieſe Glaubensſätze und Vorſchriften, um ſie unabänderlich aufzubewahren, in einer Schrift, die zur höhern Sanction ihres Inhalts, ſelbſt als geoffenbart angeſehen wird, aufgezeichnet werden.

So unentbehrlich aber auch ein ſolches ſinnliches Vehikel iſt, um der rein-moraliſchen Religion Eingang zu verſchaffen, ſo verlangt doch der Zweck einer rein-moraliſchen Religion, wenn ſie nun einmal für ſich ſelbſt beſteht, daß ſie von dem äußern Gerüſte des hiſtoriſchen Kirchenglaubens — welches mit der Zeit ihre Wirkung aufhält — allmählig befreit, und daß die in der Geſellſchaft geheiligte Schrift, ſo viel als es ſich thun läßt, zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practiſchen Regeln einer reinen Vernunftreligion zuſammenſtimmt, gedeutet werde. Die Religionslehre will alſo die Bibel ganz anders, als jedes andere Buch des Alterthums behandelt wiſſen, weil uns in Rückſicht des in ihr ſelbſt enthaltenen Zwecks, nemlich eine rein-moraliſche Religion zu verbreiten, nicht um ihren buchſtäblichen Sinn (der freilich den Philologen intereſſiren muß, weil er die Bibel wie jede andere Urkunde des Alterthums behandelt) zu thun iſt, ſondern darum, daß ihr Inhalt, der unter dem Volk noch immer ein geheiligtes Anſehen beſitzt, den reinen Religionsglauben befördere. Dies kann aber nicht anders geſchehen, als wenn die in ihr enthaltenen Symbole des Volksglaubens — ihr buchſtäblicher Sinn ſey, welcher er wolle — moraliſch gedeutet werden.

Wenn nun alſo der empiriſche Kirchenglaube dem reinen Vernunftglauben untergeordnet iſt, ſo muß auch die Schrift, in welcher der Kirchenglaube enthalten iſt, die moraliſche Vernunftreligion als das oberſte Kriterium über ſich erkennen. Dieſe moraliſche Vernunftreligion, die das oberſte Prinzip aller Schriftauslegung enthält, iſt „der Geiſt, der uns in alle Wahrheit leitet." Alles Forſchen und Auslegen der Schrift muß von dem Prinzip ausgehen, dieſen Geiſt (moraliſche Beſſerung) darin zu ſuchen und „man kann das ewige Leben darin nur finden, ſo fern ſie von dieſem Prinzip zeuget."

3) Vergleichung beider Lehrarten über Schrift und Schriftdeutung.

Bei aller anſcheinenden Aehnlichkeit einiger Ausdrücke, deren ſich ſowohl die myſtiſche Theologie als auch die philoſophiſche Religionslehre über die Schrift und die Auslegung derſelben bedient, iſt doch die Verſchiedenheit ihrer Gedanken, ſo wie ihres ganzen Gedankenganges ſehr auffallend. Der Geiſt, welcher für den Myſtiker der höchſte Erkenntnißquell iſt und dem die heilige Schrift untergeordnet wird, iſt nicht die in der Religionslehre als oberſtes Kriterium aller Schriftauslegung aufgeſtellte Vernunftreligion, wie ſich dieſes aus dem oberſten Erkenntniß- und Handlungsgrunde des Myſtizisms und aus deſſen gänzlicher Verſchiedenheit von der practiſchen Vernunft leicht abnehmen läßt. Die nach der Annahme des Myſtizisms in jedem Menſchen, der auch keine hiſtoriſche Kenntniß von der Schrift und dem Chriſtenthum hat, durch den heiligen Geiſt gewirkten Offenbarungen ſind nichts anders, als *Gefühle*, da von ihnen die Vernunft ganz ausgeſchloſſen bleibt. Die Religionslehre verſteht aber unter dem Geiſt, der uns ſelbſt bei dem Gebrauch der Schrift in alle Wahrheit leitet und das oberſte Prinzip aller Schriftauslegung iſt, nichts anders als die practiſche Vernunft, welche uns ihre Geſetze zugleich als göttliche Gebote aufſtellt und dadurch eine reine Vernunftreligion begründet.

So verſchieden nun aber ihr Begrif von dem uns zur Wahrheit führenden Geiſte (dem oberſten Prinzip der Schriftdeutung iſt) ſo verſchieden iſt auch ihr Urtheil über die heilige Schrift ſelbſt. Denn was den Urſprung derſelben anbetrifft, ſo iſt es nach den Begriffen der Religionslehre ſehr natürlich einzuſehen, daß derſelbe Geiſt (die practiſche Vernunft) welcher noch jetzt das oberſte Prinzip der Auslegung iſt, auch der Urheber aller in der heiligen Schrift enthaltenen moraliſchen Lehren iſt. Hiebei wird an kein übermenſchliches Weſen gedacht, und die Offenbarung in der Schrift ſchließt nach dieſer Erklärung nichts Wunderbares in ſich. Ganz anders aber iſt die Vorſtellung des Myſtizismus von dem Urſprunge der Schrift und der in ihr enthaltenen Offenbarung. Der Myſtiker geht ſchon davon aus, daß die

Schrift durch eine höhere Kraft offenbaret iſt und ſetzt das ſchon voraus, was die philoſophiſche Religionslehre erſt aus der Uebereinſtimmung der in der Schrift enthaltenen moraliſchen Wahrheiten mit dem reinen Vernunftglauben folgert. Eben ſo nimmt er eine wunderbare Wirkung zum Verſtehen der Schrift an, indem er behauptet, daß der heilige Geiſt uns erſt übernatürlich erleuchten muß, um den, ohnedies für uns todten Buchſtaben der Schrift zu verſtehen und ihren Inhalt zu glauben.

Wer ſollte in dieſer Vorſtellungs- und Behandlungsart der heiligen Schrift mit der moraliſchen Schriftdeutung wohl Uebereinſtimmung finden? Durch den Myſtizism wird bei der Auslegung der Schrift jeder Schwärmerey die Thüre geöfnet. Denn da der Myſtiker ſeine zuvorgehabten Erleuchtungen und die Wirkungen des innern Lichts in die Schrift hineinträgt und dieſe in nichts anderen als in bloßen Gefühlen beſtehen, ſo kann es nicht fehlen, daß dieſe nicht nach der Rezeptivität jedes einzelnen Subjects ſehr verſchieden und wegen ihrer, zur Erkenntniß ganz untauglichen Quelle (der Sinnlichkeit) irrig ſeyn ſollten. Wer aber der moraliſchen Schriftdeutung denſelben Vorwurf machen wollte, daß auch ſie der Wahrheit gefährlich werden und bei der Auslegung der Schrift Schwärmerey begünſtigen müßte, der bedenkt nicht, daß die moraliſche Schriftdeutung ſich ganz auf die Geſetze der practiſchen Vernunft gründet, daß ſie von den an ſich unumſtößlichen Wahrheiten einer rein moraliſchen Vernunftreligion ausgeht, und, zu ihrem moraliſchen Behuf, in der Schrift nichts finden will, als was mit den Forderungen des reinen Vernunftgeſetzes übereinſtimmt. So verſchieden alſo ſchwärmeriſche, auf die Gemeinſchaft mit einer übermenſchlichen Kraft (dem heiligen Geiſt) hinſtrebende Gefühle von den unwandelbaren und aus der practiſchen Vernunft unmittelbar hervorgehenden Moralgeſetzen ſind, ſo verſchieden iſt auch die myſtiſche von der moraliſchen Schriftdeutung. Wenn je Verbannung aller Schwärmerey und Uebereinſtimmung unter allen Menſchen bei Erklärung der Schrift (abgeſehen von dem durch Schriftgelehrſamkeit zu entwickelnden Wortſinn) zu erwarten iſt, ſo kann dieſe nicht anders als durch moraliſche Schriftdeutung erreicht werden, weil die Menſchen weder in ihren theoretiſchen Begriffen, noch in ihren Gefühlen, ſondern einzig und allein in dem moraliſchen Vernunftgeſetz, und was als Pflicht aus demſelben hervorgeht, übereinſtimmen.

Auffallend verſchieden iſt endlich noch das Urtheil beider Syſteme über das Verhältniß der heiligen Schrift zu der auf ihr gegründeten Religionsgeſellſchaft und über ihre noch gegenwärtige Nutzbarkeit für dieſelbe. Der Myſtiker denkt nicht daran, daß ſie das Vehikel zur Ausbreitung eines rein-moraliſchen Vernunftglaubens und das Vereinigungsmittel einer nach der höchſten Moralität hinſtrebenden Religionsgeſellſchaft iſt, wofür ſie doch die Religionslehre erklärt. Der Nutzen, den er ihr beimißt, bezieht ſich nicht auf ihre Tauglichkeit zur Beförderung einer moraliſchen Cultur, ſondern er beſteht blos darin, daß unſere Geſinnungen und Handlungen ihrer Legalität nach an ihr als an einem Probirſtein geprüft werden können. Daher benutzt er ſie ſelbſt blos als Schiedsrichter, um die Wahrheit ſeines Syſtems zu beweiſen, und ſtützt ſeine Beweisgründe auf Schriftſtellen. Dies geſchieht aber nicht, um einen andern Myſtiker zu überzeugen — denn der bedarf deſſen nicht, da er ein höheres Zeugniß, nemlich des heiligen Geiſtes, in ſich hat — ſondern um andere Religionspartheyen von der Wahrheit ſeiner Behauptungen zu überführen. Die Religionslehre erklärt ſie aber um ihres in der Religionsgeſellſchaft geheiligten Anſehens willen für ein unentbehrliches Mittel reine Sittlichkeit zu befördern, wenn ſie zu dieſem Zweck ausgedeutet wird, und ſichert eben durch dieſe moraliſche Deutung zugleich für alle Zeiten ihr Anſehen unter den Religionsgenoſſen.

IV.

Von der Kirche und dem Gottesdienſt.

1) Myſtiſche Begriffe von der wahren Kirche und dem Gottesdienſt.

Der Myſtiker verſteht unter Kirche die Geſellſchaft oder Gemeine ſolcher, die Gott aus der Welt und dem Weltgeiſt herausgerufen hat, in ſeinem Licht und Leben zu wandeln. Sie begreift alle von Gott wahrhaftig Berufenen und Verſammelten, ſie mögen noch leben, oder ſchon todt, ſie mögen Chriſten oder andere Glaubensgenoſſen ſeyn, ſie mögen Chriſtum äußerlich kennen, oder von Chriſto noch nie etwas gehört haben; ja ſie begreift ſelbſt ſolche in ſich, deren Verſtand noch durch andere Dinge verblendet und die vom Aberglauben ihrer Secte behaftet ſind, wenn ſie nur in ihrem Herzen aufrichtig vor dem Herrn ſind und ihre vornehmſte Sorge dahin gehen laſſen, von der Ungerechtigkeit erlöſt zu werden. Thun ſie dieſes, ſo werden ſie durch die geheimen Rührungen des heiligen Lichts in ihren Seelen lebendig gemacht und mit Gott vereinigt, und werden dadurch wahre Glieder der Kirche. Er nimmt aber auch noch die Kirche im engern Sinn, als eine gewiſſe Anzahl von Gläubigen, die durch den Geiſt Gottes und durch das Zeugniß einiger, zu dieſem Ende erweckten Diener zum Glauben der wahren Grundſätze und Lehren der chriſtlichen Religion verſammelt ſind, welche, wenn ihr Herz durch innerliche Liebe vereinigt und ihr Verſtand in einerlei Wahrheiten unterrichtet iſt, ſich verſammeln, um auf Gott zu warten, ihn anzubeten und zu verehren, ein vereinigtes Zeugniß der Wahrheit wider den Irrthum zu geben und hierüber Verfolgung zu leiden. Zum Mitgliede der allgemeinen und wahren Kirche macht allein Gott den Menſchen durch den innerlichen Ruf und durch das in dem Herzen angezündete Licht, und um ein Glied dieſer Kirche zu ſeyn, iſt kein äußerliches Bekenntniß abzulegen nöthig. Will man aber ein Mitglied einer, von dieſer wahren Kirche beſonders verſammelten Gemeine ſeyn, ſo muß man dies auch äußerlich bekennen, und es iſt Pflicht, dieſes zu thun, wenn Gott dazu Gelegenheit giebt.

Ueber die wahre Gottesverehrung ſelbſt beſtimmt ſich der Myſtiker folgendermaßen. Sie iſt weder an Zeit und Ort, noch an eine Perſon gebunden, weil man dadurch den Wirkungen des Geiſtes Schranken ſetzen würde, obgleich man doch zu gewiſſen Zeiten an beſtimmten Oertern fleißig zuſammen kommen muß, um auf Gott zu harren und ihn zu verehren. In ſolcher gottesdienſtlichen Verſammlung nicht blos vorgeſchriebene Gebete verrichten und Predigten halten, ſondern ſelbſt aus dem Herzen beten und durch eignen Willen und Trieb Gott verehren wollen, wäre

Aberglauben und abſcheuliche Abgötterey. Es muß in ſolcher Verſammlung ein jeder ſtillſchweigend auf Gott harren, ſich aller eignen Gedanken entſchlagen und aus ſich ſelbſt gehen, um des Herrn Gegenwart zu empfinden. Und wo eine ſolche Geſellſchaft innerlich in ihrem Geiſte, ſo wie äußerlich dem Leibe nach verſammelt iſt, da wird die verborgene Kraft des Lebens erkannt, die Seele zu erquicken, und die reinen Bewegungen und Eingebungen des Geiſtes Gottes werden empfunden und ihr Ausfluß verſpürt. Aus dieſer Seelenſtimmung brechen endlich Worte der Erklärung, Gebet und Lob hervor, und ſo wird der angenehme Gottesdienſt, der die Gemeine erbaut und Gott wohlgefällig iſt, vollbracht. Und wenn es ſich trifft, daß mehrere mit zerſtreutem Gemüthe zuſammen kommen und in ſolcher Verſammlung nur ein treuer Knecht Gottes in dem Lichte harret und dieſes göttliche Werk fortſetzt, ſo erhöret Gott öfters das geheime Bearbeiten und Seufzen ſeines eignen Saamens durch denſelben, ſo daß die übrigen Zerſtreuten ſich ohne Worte heimlich (durch Sympathie) gerührt finden, und dieſer Eine durch die geheime Arbeit ſeiner Seele gleichſam eine Hebamme wird, das Leben in ihnen hervorzubringen. Dieſes ſtille Harren auf Gott heißt nach der Meinung des Myſtikers: Gott im Geiſt und in der Wahrheit anbeten, und macht das Hauptſtück des myſtiſchen Gottesdienſtes aus.

Neben dieſer jetzt dargeſtellten Gottesverehrung, die der Myſtiker ſchon an und für ſich für eine Gott wohlgefällige Handlung erklärt, ſtellt er auch noch eine heilige Gleichförmigkeit oder Uebereinſtimmung mit dem reinen Geſetz und Licht Gottes als Pflicht des Menſchen gegen Gott auf, nach welcher der Menſch das Böſe laſſen und die zu einem gottſeligen Leben und Wandel gehörenden Gebote der Gerechtigkeit und Wahrheit ausüben ſoll. Aber auffallend iſt es, daß der Myſtiker dieſen gottſeligen Wandel nicht für eine Pflicht hält, die auf Gott unmittelbar Bezug hat und durch deren Erfüllung Gott eigentlich verehrt wird; ſondern das ſtille Harren auf Gott, das Abwarten göttlicher Einwirkungen und das daraus entſpringende Gebet und Lob, es mag zu Hauſe oder öffentlich, allgemein oder beſonders geſchehen, erklärt er für eine Pflicht, die Gott unmittelbar gebührt und die

Gott um ſo angenehmer iſt, weil der Menſch dabei eigentlich nichts von ſelbſt und nichts anderes thut, als was Gott ſelbſt will und in ihm wirket. Aus dieſem Grunde iſt das ſtille Harren eben die Gott wohlgefälligſte Verehrung.

2) Darſtellung der in der Religionslehre enthaltenen Begriffe von Kirche und Gottesverehrung.

Die Religionslehre, welche von der großen und für die Erhaltung der chriſtlichen Religionsgeſellſchaft ſo wichtigen Idee ausgeht, daß jeder einzelne für ſich zu ſchwach ſeyn würde, dem Guten in ſich die Oberhand über das Böſe zu verſchaffen, und daß nur durch Errichtung und Ausbreitung einer Geſellſchaft nach Tugendgeſetzen ſich die Herrſchaft des guten Prinzips über das Böſe erreichen läßt, verſteht unter Kirche eine Verbindung der Menſchen unter bloßen Tugendgeſetzen zur Realiſirung des Sieges des guten Prinzips über das böſe, oder ein ethiſches gemeines Weſen unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung, welche, wenn ſie als eine bloße

Idee von der Vereinigung aller Rechtſchafnen unter der göttlichen unmittelbaren aber moraliſchen Weltregierung gedacht, und folglich kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt, die unſichtbaren, ſofern ſie aber eine wirkliche Vereinigung der Menſchen zu einem Ganzen iſt, das mit jenem Ideal zuſammenſtimmt, die ſichtbare Kirche heißt. Die Erforderniſſe und Kennzeichen der wahren Kirche ſind Allgemeinheit und numeriſche Einheit, ihrer weſentlichen Abſicht wegen, wodurch alle Verſchiedenheit zufälliger Meinungen beigelegt wird; Lauterkeit oder Vereinigung unter keinen andern als moraliſchen Triebfedern, frei von dem Wahnſinn der Schwärmerey; Freiheit, ſowohl im Verhältniß ihrer Glieder untereinander, als auch der Kirche zur politiſchen Macht (weder Hierarchie noch Illuminatism) und Unveränderlichkeit ihrer Conſtitution, weil ſie auf einen unwandelbaren moraliſchen Zweck gegründet iſt.

Von dieſer Kirche als einem gemeinen Weſen nach Religionsgeſetzen oder dem Reiche Gottes ſagen zu wollen, daß Menſchen es ſtiften ſollten, wäre ein widerſinniſcher Ausdruck. Gott muß ſelbſt der Urheber ſeines

Reichs ſeyn. Weil wir aber nicht wiſſen, was Gott unmittelbar zur Realiſirung dieſer Idee ſeines Reichs thue, in welchem Bürger und Unterthanen zu ſeyn wir doch die moraliſche Beſtimmung in uns finden, aber wohl wiſſen, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern deſſelben tauglich zu machen, ſo wird dieſe Idee, ſie mag durch Vernunft oder durch Schrift im menſchlichen Geſchlecht erweckt und öffentlich geworden ſeyn, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher, wenn die Idee durch Schrift in uns erweckt iſt, Gott ſelbſt, als Stifter, Urheber der Conſtitution, Menſchen aber doch als Glieder und freie Bürger dieſes Reichs in allen Fällen Urheber der Organiſation ſind. — Die reine Vernunftreligion als öffentlicher Religionsglaube verſtattet nur die bloße Idee einer Kirche (nemlich einer unſichtbaren), daher wird der Dienſt unter der Herrſchaft des guten Prinzips in ihr nicht als Kirchendienſt angeſehen werden können. Ein jedes Glied deſſelben empfängt unmittelbar von dem höchſten Geſetzgeber (durch die Vernunft) ſeine Befehle. Und da wir in Anſehung unſerer Pflichten jederzeit im Dienſte Gottes ſtehen, ſo wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menſchen zu ihren Dienern haben. Die ſichtbare Kirche aber heißt dann die wahre, wenn ſie in ſich ein Prinzip enthält, ſich dem reinen Vernunftglauben zu nähern und den Kirchenglauben entbehrlich zu machen.

Was die Verehrung Gottes anbetrift, ſo kann ſie für den Menſchen, blos als Menſchen betrachtet, nicht in Hochpreiſung Gottes oder ſeines Geſandten, als eines Weſens von göttlicher Abkunft, ſondern nur allein in einem guten (ſeinem Willen angemeſſenen) Wandel beſtehen. Zwar müßte der Menſch, als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden oder in einer Kirche, ſich in die auf Erfahrungsbedingungen beruhende Kirchliche Form ſchicken, aber es würde Vermeſſenheit ſeyn, die Geſetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttlich-ſtatutariſche zu halten. Es iſt vielmehr Pflicht an dieſer Form unabläßig zu beſſern und ſie dem Zweck der Kirche — der Materie der Gottesverehrung — angemeſſen zu machen.

Der Hang der Menſchen zur gottesdienſtlichen Religion (Cultus), in welcher außer dem guten Lebenswandel Gott noch durch beſondere von ihm ſelbſt beſtimmte Handlungen unmittelbar gedient wird, iſt eine Schwäche des ſinnlichen Menſchen. Die ſchwache Menſchennatur bedarf anfänglich eines hiſtoriſchen Glaubens, um eine Kirche zu begründen, obgleich der reine Religionsglaube, weil er ein bloßer Vernunftglaube iſt, der ſich jedermann zur Ueberzeugung mittheilen läßt, eigentlich nur derjenige iſt, welcher eine allgemeine Kirche begründen kann. Zu dieſem muß ſich endlich auch die Religion erheben. Sie muß von allen empiriſchen Beſtimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geſchichte beruhen, allmählig losgemacht werden und ſo, als reine Vernunftreligion, über alle herrſchen, „damit Gott ſey Alles in Allen.“ Dieſe einzig wahre Religion enthält aber nichts als Geſetze, d. i. ſolche practiſche Prinzipien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir alſo, als durch reine Vernunft offenbart, anerkennen. Es wäre Religionswahn, wenn man den ſtatutariſchen Kirchenglauben für weſentlich zum Gottesdienſt überhaupt halten und ihn zur oberſten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menſchen machen wollte. Alle Feierlichkeiten, Glaubensbekenntniſſe und die Beobachtung der zur Form der Kirche gehörigen Vorſchriften ſind an ſich moraliſch indifferente Handlungen, denn wollten wir ſie als Gott wohlgefällige Handlungen anſehen, ſo legten wir einem Verfahren, das für ſich keinen moraliſchen Werth hat, ſondern etwa nur als Mittel dient, unſer Gemüth zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen zu ſtimmen, den Werth des Zwecks ſelbſt, nemlich den Werth dieſer Gott ergebenen Geſinnung bei, welches ein bloßer Religionswahn iſt.

Religionswahn und Afterdienſt iſt daher Alles, was der Menſch, außer dem guten Lebenswandel, noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden. Wenn ſich daher der Menſch von dieſer Maxime des guten Lebenswandels im mindeſten entfernt, ſo hat der Afterdienſt Gottes weiter keine Grenzen; denn über jene Maxime heraus iſt Alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerſpricht) willkührlich. In der Art, Gott gleichſam mechaniſch zu dienen, iſt kein weſentlicher Unterſchied. Sie ſind alle von gleichem Unwerth; und es iſt eine bloße Ziererey, ſich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Prinzip der ächten Gottesverehrung für auserleſener zu halten, als die, welche ſich eine vorgeblich gröbere Herabſetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen laſſen. Es kommt hier nicht ſowohl auf den Unterſchied in der äußern Form, ſondern alles auf die Annehmung oder Verlaſſung des alleinigen Princips an, Gott entweder durch moraliſche Geſinnung, ſofern ſie ſich in Handlungen, als ihrer Erſcheinung, als lebendig darſtellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerey wohlgefällig zu werden. — Schwärmerey iſt es, wenn man ſich überredet, Wirkungen der Gnade von den Wirkungen der Natur (der Tugend) unterſcheiden, oder die erſtern wohl gar in ſich hervorbringen zu können; denn wir können weder einen überſinnlichen Gegenſtand in der Erfahrung irgend woran erkennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen, und es iſt eine Art von Wahnſinn himmliſche Einflüſſe in ſich wahrnehmen zu wollen.

3) Prüfende Vergleichung beider Lehrſätze von der Kirche und der Gottesverehrung.

Stellen wir dieſe Begriffe des Myſtizisms und der Religionslehre neben einander, ſo zeigt ſich zuvörderſt ſchon in ihrem Begrif von Kirche eine merkliche Verſchiedenheit. Selbſt die allgemeine Kirche des Myſtikers, die ſich über alle Zeiten und Völker erſtreckt, iſt doch eine ſichtbare Geſellſchaft von Menſchen, und ſie iſt nach ſeiner Behauptung nur deshalb öfters gleichſam unſichtbar geweſen, weil ſie von den Menſchen dieſer Welt nicht immer gemerkt und dafür erkannt worden iſt. Nach der Religionslehre iſt aber die Vereinigung von Menſchen unter bloßen Tugendgeſetzen eine bloße Idee der Vernunft und kein Gegenſtand möglicher Erfahrung, daher ſie nur als eine unſichtbare Kirche kann betrachtet werden. Eben ſo verſchieden iſt auch der, in beiden angenommene Zweck dieſer Kirche und die Beſchaffenheit ihrer Glieder. In der myſtiſchen Kirche wird eine fühlbare Gemeinſchaft mit der Gottheit beabſichtigt, in der rein moraliſchen Religionsgeſellſchaft aber ächt moraliſche Geſinnungen und Handlungen. Zur myſtiſchen allgemeinen Kirche gehören alle, ſelbſt von Irthümern verblendete und mit Aberglauben behaftete Menſchen, wenn ſie nur von dem innern Licht gerührt ſind und ſich mit Gott vereinigt fühlen. Zu der rein moraliſchen Kirche aber gehören alle Menſchen, die das reine Vernunftgeſetz als die oberſte Triebfeder zu ihren Handlungen in ihre Maxime aufgenommen haben, und dieſe ihre rein moraliſche Geſinnung innerlich und durch gute Handlungen beweiſen.

Wollte man aber zwiſchen dem Myſtizism und der Religionslehre deshalb Uebereinſtimmung finden, weil letztere ebenfalls Gott für den Stifter ſeines Reichs annimmt und alle Befehle, die jedem Gliede dieſes ethiſchen gemeinen Weſens zukommen, als unmittelbar von Gott gegeben vorſtellt, ſo erwäge man nur, daß die Religionslehre dies blos der Idee nach verſteht, da eine reine Vernunftreligion nur die Idee einer (unſichtbaren) Kirche verſtattet. Die Kirche des Myſtikers iſt aber nicht dieſe auf reinen Vernunftglauben gegründete Religionsgeſellſchaft, ſondern eine öffentliche ſichtbare Kirche, und doch nimmt ſie für jedes Glied derſelben unmittelbare Offenbarungen und Einwirkungen an. Uebrigens verſteht die Religionslehre unter dieſen unmittelbaren Befehlen Gottes doch nichts anders, als die durch die practiſche Vernunft unmittelbar mitgetheilten Geſetze, im Gegenſatz von Geboten durch die Schrift oder durch Kirchliche Beamte, welche nur für eine ſichtbare, auf hiſtoriſchen Glauben gegründete Kirche gelten. Man verwechſele alſo nicht das, was die Religionslehre von der reinen Vernunftreligion ſagt, mit dem, was ſie von einer, noch auf Schrift und hiſtoriſchen Glauben ſich ſtützenden Kirche äußert. Die in der Religionslehre aufgeſtellte allgemeine Religionstheorie iſt ein reiner Rationalism, die myſtiſche aber iſt ein Supernaturalism.

Dieſe Verſchiedenheit in Abſicht des Begrifs, des Zwecks und der moraliſchen Beſchaffenheit der Glieder iſt auch bei der von beiden Syſtemen angenommenen ſichtbaren wahren Kirche unverkennbar. Wir wollen dies außer dem, was ſich hierüber aus dem Begrif der rein moraliſchen Vernunftreligion, deſſen Prinzip auch in der ſichtbaren Kirche herrſchen muß, ſchon von ſelbſt ergiebt, noch durch die Prüfung der in der Religionslehre angegebenen Erforderniſſe und Kennzeichen einer wahren Kirche beweiſen. Die Religionslehre ſetzt Allgemeinheit als das erſte Erforderniß einer wahren Kirche feſt. Dieſe Allgemeinheit kann nur dadurch erhalten werden, wenn ſie in Anſehung der weſentlichen Abſicht auf ſolche Grundſätze gegründet iſt, die allgemein erkannt werden können, und die dadurch auch die Menſchen, bei aller Uneinigkeit in zufälligen Meinungen nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine Kirche führen. Dieſe Grundſätze müſſen nun aus der practiſchen Vernunft hergenommen und moraliſch ſeyn, wenn ſie allgemein gültig ſeyn ſollen, wie dieſes bei der, in der Religionslehre angegebenen Kirche ſtatt findet. Dieſes Erforderniß iſt aber dem Myſtizism geradezu entgegengeſetzt, da er auf bloße Gefühle gegründet iſt, welche nicht einmal in einem und demſelben Subject zu verſchiedenen Zeiten gleich ſind, vielweniger in verſchiedenen Subjecten gleich ſeyn können, folglich zum allgemeinen Vereinigungsprinzip in eine Kirche ganz untauglich ſind. Ferner die wahre Kirche ſoll lauter, d. h. unter keinen andern als moraliſchen Triebfedern vereinigt, und ſo wie vom Blödſinn des Aberglaubens, eben ſo auch vom Wahnſinn der Schwärmerey frei ſeyn, worauf die myſtiſche Kirche keine Anſprüche machen kann. Eben ſo iſt es mit der in der wahren Kirche herrſchenden Freiheit, welche durchaus den (myſtiſchen) Illuminatiſm ausſchließt, nach welchem ein jedes Mitglied Eingebungen hat, welche von den Eingebungen anderer Köpfe gar ſehr verſchieden ſeyn können. Endlich ſetzt die Unveränderlichkeit der Conſtitution einer wahren Kirche feſte, durch die Idee ihres Zwecks gegebene Grundſätze voraus, die bei der myſtiſchen Kirche gänzlich mangeln. Aus allen dieſen Erforderniſſen und Merkmalen einer wahren Kirche ergiebt ſich, wie ſehr von der myſtiſchen Vorſtellungsart die Begriffe der philoſophiſchen Religionslehre abweichen.

Wenn ferner die Religionslehre, ſo wie der Myſtizism, behauptet, daß auch der Unwiſſende mit eingeſchränkten Verſtandesfähigkeiten ſich zum Mitgliede der wahren Kirche qualifizire und die dazu erforderliche Beſchaffenheit erlangen könne, ſo verſteht erſtere darunter nichts anders, als daß das von aller

Gelehrſamkeit und von allen Verſtandesfähigkeiten unabhängige und ſelbſt in dem Einfältigen befindliche Moralgeſetz der practiſchen Vernunft einem Jeden die zum moraliſchen Lebenswandel erforderlichen Belehrungen und Ueberzeugungen gewähre. Gewiß der größte Troſt für die Menſchheit, daß es keinem an der Quelle gebricht, woraus alles Heil des Lebens fließt, und daß ein jeder durch ſeine practiſche Vernunft im Stande iſt, ſich über die wichtigſte Angelegenheit ſeines Lebens, über das, was Recht und Pflicht iſt, aufzuklären, ſich durch ächte Moralität dem Klügſten und Gelehrteſten gleichzuſtellen und ſich gleich dieſem durch Tugend der göttlichen Gnade würdig und theilhaftig zu machen. Der Myſtiker ſetzt aber dieſe Qualification zum Mitgliede der wahren Kirche in fühlbare Rührungen des innern Lichts, welche auch in dem Einfältigſten durch übernatürliche Kraft und ohne ſeinen Willen erregt werden, wodurch keine moraliſche Aufklärung und keine thätige Moralität, die durch eigne Vernunfttriebfedern motivirt iſt, ſondern nur ein beſchauliches Leben, ein ſtilles Harren auf noch mehrere himmliſche Einflüſſe, als Erſatz für alle Tugendübung erzeugt wird. Nach dieſer myſtiſchen Idee hängt es alſo auch nicht vom Menſchen, ſondern blos von Gott ab, ob er ein Mitglied des Reichs Gottes werden ſoll, und die Menſchheit entbehrt dabei des Troſtes, ſich durch eignen Willen des göttlichen Wohlgefallens werth und theilhaftig machen zu können.

Vergleichen wir endlich den myſtiſchen Gottesdienſt mit der Gottesverehrung nach den Grundſätzen der philoſophiſchen Religionslehre, ſo ſtellt ſich der erſtere als ein auf Religionswahn gegründeter Afterdienſt dar, da die letztere eine rein-moraliſche Gottesverehrung iſt. Der Myſtiker entfernt ſich von dem alleinigen Prinzip des guten Lebenswandels. Er ſieht ſich ſchon für einen auserwählten Günſtling des Himmels, ehe er noch an ſich irgend eine Tugend verſpürt, weil Gott ihn zu ſeinem Lichte ruft, bevor er noch den Willen bewieſen hat, darin zu wandeln. Das ſtille Harren auf göttliche Einflüſſe und die aus ſchwärmeriſcher Gemeinſchaft mit dem höchſten Weſen erzeugten Lobpreiſungen deſſelben giebt er für den wahren Gottesdienſt aus, der die Seele aufs heilſamſie erquicket und Gott unmittelbar wohlgefällt. Zwar nimmt er die Vermeidung des Böſen und die Befolgung der Gebote der Gerechtigkeit und Wahrheit auch als eine, obgleich nicht unmittelbare Pflicht gegen Gott an, aber es entſtehen dadurch doch immer zwey heterogene Arten Gott zu verehren, indem außer dem moraliſchen Wandel noch ein Verfahren als eine Gott wohlgefällige Verehrung angenommen wird, das für ſich keinen moraliſchen Werth hat und welches die Religionslehre für Religionswahn und Schwärmerey erklärt.

Der ächt moraliſche Gottesdienſt nach der philoſophiſchen Religionslehre ſchließt dagegen alles Mechaniſche in der Gottesverehrung, alle fromme Nichtsthuerey, alles Ringen nach göttlichen Einflüſſen von ſich aus und beſteht einzig und allein in moraliſcher Geſinnung, die ſich durch Handlungen lebendig erweiſet. Und eine Kirche kann auch alsdann nur die wahre heißen, wenn in ihr das Prinzip des guten Lebenswandels herrſcht und alle ihre Handlungen dahin abzwecken, dieſes höchſte Ziel der Gottesverehrung zu erreichen. Ihre Mitglieder ſind Diener Gottes, welche ſich bemühen, durch gewiſſenhafte Erfüllung ihrer Lebenspflichten das göttliche Wohlgefallen zu erlangen. Die Glieder der myſtiſchen Kirche ſehen ſich ſchon im Voraus als Günſtlinge Gottes an, weil Gott vor ihrem Willen und ohne ihr Zuthun kein Werk in ihnen bearbeitet. Wenn der Wahn ſolcher Himmelsgünſtlinge bis zur ſchwärmeriſchen Einbildung gefühlter beſonderer Gnadenwirkungen in ihnen, ja ſogar bis zur Anmaßung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umganges mit Gott ſteigt, ſo ekelt ihnen gar endlich die Tugend an und wird ein Gegenſtand der Verachtung. Das innere Licht dieſer Begnadigten leuchtet nicht äußerlich und dieſe vermeintlich Begünſtigten und Auserwählten thun es dem natürlich-ehrlichen Mann, auf den man im Umgange, in Geſchäften und Nöthen trauen kann, nicht zuvor, ſondern ſtehn ihm vielmehr nach, weil ſie für die Unterlaſſung mühvoller und mit Aufopferung verbundener Tugendübungen in ihrem innern Licht Erſatz zu haben wähnen. So urtheilt die Religionslehre ſelbſt über die myſtiſche Gottesverehrung und fügt das endliche Reſultat hinzu, daß es nicht der rechte

Weg ſey, von der Begnadigung zur Tugend (auf welchem der Myſtiker geht) ſondern von der Tugend zur Begnadigung fortzuſchreiten.

Aus den verſchiedenen Prinzipien des Erkennens und Handelns im Myſtizism und in der Religionslehre war ſchon abzunehmen, daß, bei conſequenter Behandlung, beide Lehrgebäude auch in ihren einzelnen Lehrſätzen keine Aehnlichkeit mit einander haben könnten, welches ſich nun auch durch Nebeneinanderſtellung und Beleuchtung derſelben beſtätigt hat.

Immanuel Kant
über
Pädagogik.

Herausgegeben
von
D. Friedrich Theodor Rink.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius,
1803.

Universität München Bibliothek

Vorrede
des Herausgebers.

Nach einer älteren Verordnung, mußte ehedeſſen fortwährend auf der Univerſität Königsberg, und zwar abwechſelnd jedes Mahl, von einem Profeſſor der Philoſophie, den Studirenden die Pädagogik vorgetragen werden. So traf denn zuweilen auch die Reihe dieſer Vorleſungen den Herrn Profeſſor Kant, welcher dabey das von ſeinem ehemaligen Collegen, dem Conſiſtorialrath D. Bock herausgegebene *Lehrbuch der Erziehungskunſt* zum Grunde legte, ohne ſich indeſſen, weder im Gange der Unterſuchung, noch in den Grundſätzen, genau daran zu halten.

Dieſem Umſtande verdanken folgende Bemerkungen über die Pädagogik ihr Entſtehen.

Sie würden wahrſcheinlich intereſſanter noch, und in mancher Hinſicht ausführlicher ſeyn, wenn der Zeitumfang jener Vorleſungen nicht ſo enge wäre zugemeſſen geweſen, als er es würklich war, und Kant in der Art Veranlaſſung gefunden hätte, ſich weiter über dieſen Gegenſtand auszubreiten, und ſchriftlich ausführlicher zu ſeyn.

Die Pädagogik hat neuerdings durch die Bemühungen mehrerer verdienter Männer, nahmentlich eines Peſtalozzi und Olivier, eine neue intereſſante Richtung genommen, zu der wir dem kommenden Geſchlechte, nicht minder, als zu den Schutzblattern Glück wünſchen dürfen, ohngeachtet der mancherley Einwendungen, die beyde noch erfahren müſſen, und die ſich freylich, bald ſehr gelehrt, bald ſehr vornehm ausgeben, ohne doch deshalb eben ſonderlich ſolide zu ſeyn. Daß Kant die neuen Ideen damahliger Zeit auch in dieſer Hinſicht kannte, über ſie nachdachte, und manchen Blick weiter hinausthat, als ſeine Zeitgenoſſen, das verſteht ſich freylich von ſelbſt und ergiebt ſich auch aus dieſen, wenn gleich nicht aus eigner Wahl, hingeworfenen Bemerkungen.

Von meinen beyläufigen Anmerkungen habe ich nichts zu ſagen; ſie ſprechen für ſich.

Nach den niedrigen Angriffen, die ſich der Buchhändler Vollmer in Beziehung auf meine Ausgabe der Kantiſchen phyſiſchen Geographie erlaubt hat, kann die Herausgabe ſolcher Handſchriften unmöglich mehr ein angenehmes Geſchäfte für mich ſeyn. Da ich ruhig, zufrieden und thätig in meinem ohnedies nicht engen Würkungskreiſe leben kann, warum ſoll ich mich unberufenen Anforderungen bloßſtellen, und unzeitigen Urtheilen preißgeben? Beſſer, ich widme die Augenblicke meiner Muße jenen Studien, in denen ich mit dem Beyfalle der Kenner, mir einige Verdienſte erworben zu haben, und noch erwerben zu können, glauben darf.

Die Litteratur unſers Vaterlandes, mit Ausnahme ihrer eigentlich gelehrten Zweige, bietet ja eben kein reizendes Schauſpiel dar, und das überall hervorſpringende Partheymachen, verbunden mit den anzüglichen Fehden und durchfallenden Klopffechtereyen, worauf ſich mitunter ſogar unſre beſſere Köpfe einlaſſen, iſt nicht ſonderlich einladend zur Theilnahme. Gar gerne überlaſſe ich Andern das Vergnügen, ſich Beulen zu holen, um ſie ihren Gegnern mit Zinſen wieder abtragen zu können, und ſich dadurch ein gewiſſes Dreyfußrecht zu erwerben, unter deſſen Gewaltſtreichen ſie ſich zur litterariſchen Dictatur zu erheben wähnen. Wehe dieſer papiernen Herrlichkeit! Aber wenn wird es anders, wenn beſſer werden?

Zur Jubilatemeſſe
1803.

Rink.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Der Menſch iſt das einzige Geſchöpf, das erzogen werden muß. Unter der Erziehung nähmlich verſtehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung) Diſciplin (Zucht) und Unterweiſung nebſt der Bildung. Dem zufolge iſt der Menſch Säugling, — Zögling, — und Lehrling.

Die Thiere gebrauchen ihre Kräfte, ſobald ſie deren nur welche haben, regelmäßig, d. h. in der Art, daß ſie ihnen ſelbſt nicht ſchädlich werden. Es iſt in der That bewundernswürdig, wenn man z. E. die jungen Schwalben wahrnimmt, die kaum aus den Eyern gekrochen, und noch blind ſind, wie die es nichts deſto weniger zu machen wiſſen, daß ſie ihre Excremente aus dem Neſte fallen laſſen. Thiere brauchen daher keine Wartung, höchſtens Futter, Erwärmung und Anführung, oder einen gewiſſen Schutz.

Ernährung brauchen wol die meiſten Thiere, aber keine Wartung. Unter Wartung nähmlich verſteht man die Vorſorge der Eltern, daß die Kinder keinen ſchädlichen Gebrauch von ihren Kräften machen. Sollte ein Thier z. E. gleich wenn es auf die Welt kommt, ſchreien, wie die Kinder es thun: ſo würde es unfehlbar der Raub der Wölfe und anderer wilden Thiere werden, die es durch ſein Geſchrey herbeygelockt.

Disciplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menſchheit um. Ein Thier iſt ſchon alles durch ſeinen Inſtinkt; eine fremde Vernunft hat bereits Alles für daſſelbe beſorgt. Der Menſch aber braucht eigene Vernunft. Er hat keinen Inſtinkt, und muß ſich ſelbſt den Plan ſeines Verhaltens machen. Weil er aber nicht ſogleich im Stande iſt, dieſes zu thun, ſondern roh auf die Welt kommt: ſo müſſen es Andere für ihn thun.

Die Menſchengattung ſoll die ganze Naturanlage der Menſchheit, durch ihre eigne Bemühung, nach und nach von ſelbſt herausbringen. Eine Generation erzieht die andere. Den erſten An-

Anfang kann man dabey in einem rohen, oder auch in einem vollkommnen, ausgebildeten Zuſtande ſuchen. Wenn dieſer letztere als vorher und zuerſt geweſen angenommen wird: ſo muß der Menſch doch nachmahls wieder verwildert und in Rohigkeit verfallen ſeyn.

Disciplin verhütet, daß der Menſch nicht durch ſeine thieriſchen Antriebe von ſeiner Beſtimmung, der Menſchheit, abweiche. Sie muß ihn z. E. einſchränken, daß er ſich nicht wild und unbeſonnen in Gefahren begebe. Zucht iſt alſo blos negativ, nähmlich die Handlung, wodurch man dem Menſchen die Wildheit benimmt, Unterweiſung hingegen iſt der poſitive Theil der Erziehung.

Wildheit iſt die Unabhängigkeit von Geſetzen. Disciplin unterwirft den Menſchen den Geſetzen der Menſchheit, und fängt an, ihm den Zwang der Geſetze fühlen zu laſſen. Dieſes muß aber frühe geſchehen. So ſchickt man z. E. Kinder Anfangs in die Schule, nicht ſchon in der Abſicht, damit ſie dort etwas lernen ſollen, ſondern damit ſie ſich daran gewöhnen mögen, ſtill zu ſitzen, und pünktlich das zu beobachten, was ihnen vorgeſchrieben wird, damit ſie nicht in Zukunft, jeden ihrer Einfälle würklich auch und augenblicklich in Ausübung bringen mögen.

Der Menſch hat aber von Natur einen ſo großen Hang zur Freyheit, daß, wenn er erſt eine Zeitlang an ſie gewöhnt iſt, er ihr Alles aufopfert. Eben daher muß denn die Disciplin auch, wie geſagt, ſehr frühe in Anwendung gebracht werden, denn wenn das nicht geſchieht, ſo iſt es ſchwer, den Menſchen nachher zu ändern. Er folgt dann jeder Laune. Man ſieht es auch an den wilden Nationen, daß, wenn ſie gleich den Europäern längere Zeit hindurch Dienſte thun, ſie ſich doch nie an ihre Lebensart gewöhnen. Bey ihnen iſt dieſes aber nicht ein edler Hang zur Freyheit, wie Rouſſeau und Andere meynen, ſondern eine gewiſſe Rohigkeit, indem das Thier hier gewiſſermaßen die Menſchheit noch nicht in ſich entwickelt hat. Daher muß der Menſch frühe gewöhnt werden, ſich den Vorſchriften der Vernunft zu unterwerfen.

Wenn man ihm in der Jugend ſeinen Willen gelaſſen und ihm da nichts widerſtanden hat: ſo behält er eine gewiſſe Wildheit durch ſein ganzes Leben. Und es hilft denen auch nicht, die durch allzugroße mütterliche Zärtlichkeit in der Jugend geſchont werden, denn es wird ihnen weiterhin nur deſto mehr von allen Seiten her, widerſtanden, und überall bekommen ſie Stöße, ſobald ſie ſich in die Geſchäfte der Welt einlaſſen.

Dieſes iſt ein gewöhnlicher Fehler bey der Erziehung der Großen, daß man ihnen, weil ſie zum Herrſchen beſtimmt ſind, auch in der Jugend nie eigentlich widerſteht. Bey dem Menſchen iſt, wegen ſeines Hanges zur Freyheit, eine Abſchleifung ſeiner Rohigkeit nöthig; bey dem Thiere hingegen wegen ſeines Inſtinktes nicht.

Der Menſch braucht Wartung und Bildung. Bildung begreift unter ſich Zucht und Unterweiſung. Dieſe braucht, ſoviel man weiß, kein Thier. Denn keins derſelben lernt etwas von den Alten, außer die Vögel ihren Geſang. Hierin werden ſie von den Alten unterrichtet, und es iſt rührend anzuſehen, wenn, wie in einer Schule, die Alte ihren Jungen aus allen Kräften vorſingt, und dieſe ſich bemühen, aus ihren kleinen Kehlen dieſelben Töne herauszubringen. Um ſich zu überzeugen, daß die Vögel nicht aus Inſtinkt ſingen, ſondern es würklich lernen, lohnt es der Mühe, die Probe zu machen, und etwa die Hälfte von ihren Eyern den Kanarienvögeln wegzunehmen, und ihnen Sperlingseyer unterzulegen, oder auch wol die ganz jungen Sperlinge mit ihren Jungen zu vertauſchen. Bringt man dieſe nun in eine Stube, wo ſie die Sperlinge nicht draußen hören können: ſo lernen ſie den Geſang der Kanarienvögel, und man bekommt ſingende Sperlinge. Es iſt auch in der That ſehr zu bewundern, daß jede Vogelgattung durch alle Generationen einen gewiſſen Hauptgeſang behält, und die Tradition des Geſanges iſt wol die treueſte in der Welt. *)

Der

---

*) Was Kant hier von den Sperlingen ſagt, könnte gewiſſermaßen noch weiter ausgedehnt werden, auch auf andere Thiere. So will man bemerkt haben, daß z. B. Löwen, die ſehr jung eingefangen wer-

Der Menſch kann nur Menſch werden durch Erziehung. Er iſt nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es iſt zu bemerken, daß der Menſch nur durch Menſchen erzogen wird, durch Menſchen, die ebenfalls erzogen ſind. Daher macht auch Mangel an Diſciplin und Unterweiſung bey einigen Menſchen ſie wieder zu ſchlechten Erziehern ihrer Zöglinge. Wenn einmahl ein Weſen höherer Art ſich unſerer Erziehung annähme, ſo würde man doch ſehen, was aus dem Menſchen werden könne. Da die Er-

---

werden, nie ganz in der Art, wie ältere, und ſpäter ihrer Freyheit beraubte Löwen, brüllen. Dabey müßte denn aber noch erſt ausgemittelt werden, wieviel davon auf Rechnung der veränderten Lebensart kommt, die nicht ohne Würkung auf eine noch unvollendete Organiſation, auf ein noch nicht völlig ausgebildetes Thier bleiben kann. Das hier von den Sperlingen Geſagte gilt auch nur mit Einſchränkung. Nie wird man ſeinen Geſang für den eines würklichen Kanarienvogels zu nehmen im Stande ſeyn. Naturam furca expellas, et tamen usque recurrit. Selbſt bey den Blendlingen einer Vögelrace treten merkliche Verſchiedenheiten ein. S. Girtanner S. 341. D. H.

ziehung aber, theils den Menſchen einiges lehrt, theils einiges auch nur bey ihm entwickelt: ſo kann man nicht wiſſen, wie weit bey ihm die Naturanlagen gehen. Würde hier wenigſtens ein Experiment durch Unterſtützung der Großen, und durch die vereinigten Kräfte Vieler gemacht: ſo würde auch das ſchon uns Aufſchlüſſe darüber geben, wie weit es der Menſch etwa zu bringen vermöge. Aber es iſt für den ſpekulativen Kopf eine eben ſo wichtige, als für den Menſchenfreund eine traurige Bemerkung, zu ſehen, wie die Großen meiſtens nur immer für ſich ſorgen, und nicht an dem wichtigen Experimente der Erziehung in der Art Theil nehmen, daß die Natur einen Schritt näher zur Vollkommenheit thue.

Es iſt Niemand, der nicht in ſeiner Jugend verwahrloſet wäre, und es im reifern Alter nicht ſelbſt einſehen ſollte, worin, es ſey in der Disciplin, oder in der Kultur (ſo kann man die Unterweiſung nennen) er vernachläſſigt worden. Derjenige, der nicht kultivirt iſt, iſt roh, wer nicht diſciplinirt iſt, iſt wild. Verabſäumung der Diſciplin iſt ein größeres Uebel, als Verabſäumung der Kultur, denn dieſe kann noch weiterhin nachgeholt werden; Wildheit aber läßt ſich nicht wegbringen, und ein Verſehen in der Diſciplin kann nie erſetzt werden. Vielleicht, daß die Erziehung immer beſſer werden, und daß jede folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommnung der Menſchheit; denn hinter der Education ſteckt das große Geheimniß der Vollkommenheit der menſchlichen Natur. Von jetzt an kann dieſes geſchehen. Denn nun erſt fängt man an, richtig zu urtheilen, und deutlich einzuſehen, was eigentlich zu einer guten Erziehung gehöre. Es iſt entzückend ſich vorzuſtellen, daß die menſchliche Natur immer beſſer durch Erziehung werde entwickelt werden, und daß man dieſe in eine Form bringen kann, die der Menſchheit angemeſſen iſt. Dies eröffnet uns den Proſpekt zu einem künftigen glücklichern Menſchengeſchlechte. —

Ein Entwurf zu einer Theorie der Erziehung iſt ein herrliches Ideal, und es ſchadet nichts, wenn wir auch nicht gleich im Stande ſind, es zu realiſiren. Man muß nur nicht gleich die Idee für ſchimäriſch halten, und ſie als einen ſchönen Traum verrufen, wenn auch Hinderniſſe bey ihrer Ausführung eintreten.

Eine Idee iſt nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die ſich in der Erfahrung noch nicht vorfindet. Z. E. die Idee einer vollkommnen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik! Iſt ſie deswegen unmöglich? Erſt muß unſere Idee nur richtig ſeyn, und dann iſt ſie bey allen Hinderniſſen, die ihrer Ausführung noch im Wege ſtehen, gar nicht unmöglich. Wenn z. E. ein jeder löge, wäre deshalb das Wahrreden eine bloße Grille? Und die Idee einer Erziehung, die alle Naturanlagen im Menſchen entwickelt, iſt allerdings wahrhaft.

Bey der jetzigen Erziehung erreicht der Menſch nicht ganz den Zweck ſeines Daſeyns. Denn wie verſchieden leben die Menſchen! Eine Gleichförmigkeit unter ihnen kann nur Statt finden, wenn ſie nach einerley Grundſätzen handeln, und dieſe Grundſätze müßten ihnen zur andern Natur werden. Wir können an dem Plane einer zweckmäßigern Erziehung arbeiten, und eine Anweiſung zu ihr der Nachkommenſchaft überliefern, die ſie nach und nach realiſiren kann. Man ſieht z. B. an den Aurikeln, daß, wenn man ſie aus der Wurzel zieht, man ſie alle nur von einer und derſelben Farbe bekommt; wenn man dagegen aber ihren Saamen ausſäet: ſo bekommt man ſie von ganz andern und den verſchiedenſten Farben. Die Natur hat alſo doch die Keime in ſie gelegt, und es kommt nur auf das gehörige Säen und Verpflanzen an, um dieſe in ihnen zu entwickeln. So auch bey dem Menſchen!

Es liegen viele Keime in der Menſchheit, und nun iſt es unſere Sache, die Naturanlagen proportionirlich zu entwickeln, und die Menſchheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, daß der Menſch ſeine Beſtimmung erreiche. Die Thiere erfüllen dieſe von ſelbſt, und ohne daß ſie ſie kennen. Der Menſch muß erſt ſuchen, ſie zu erreichen, dieſes kann aber nicht geſchehen, wenn er nicht einmal einen Begriff von ſeiner Beſtimmung hat. Bey dem Individuo iſt die Erreichung der Beſtimmung auch gänzlich unmöglich. Wenn wir ein wirklich ausgebildetes erſtes Menſchenpaar annehmen, ſo wollen wir doch ſehen, wie es ſeine Zöglinge erzieht. Die erſten Eltern geben den Kindern ſchon ein Beyſpiel, die Kinder ahmen es nach, und ſo entwickeln ſich einige Naturanlagen. Alle können nicht auf dieſe Art ausgebildet werden, denn es ſind meiſtens alles nur Gelegenheitsumſtände, bey denen die Kinder Beyſpiele ſehen. Vormals hatten die Menſchen keinen Begriff einmal von der Vollkommenheit, die die menſchliche Natur erreichen kann. Wir ſelbſt ſind noch nicht einmal mit dieſem Begriffe auf dem Reinen. Soviel iſt aber gewiß, daß nicht einzelne Menſchen, bey aller Bildung ihrer Zöglinge, es dahin bringen können, daß dieſelben ihre Beſtimmung erreichen. Nicht einzelne Menſchen, ſondern die Menſchengattung ſoll dahin gelangen. *)

Die

---

*) Der einzelne Menſch wird nie ganz frey werden von Schwächen, wird ſelbſt ſeine Fehler nicht

Die Erziehung iſt eine Kunſt, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommnet werden muß. Jede Generation, verſehen mit den Kenntniſſen der vorhergehenden, kann immer mehr eine Erziehung zu Stande bringen, die alle Naturanlagen des Menſchen proportionirlich und zweckmäßig entwickelt, und ſo die ganze Menſchengattung zu ihrer Beſtimmung führt. — Die Vorſehung hat gewollt, daß der Menſch das Gute aus ſich ſelbſt herausbringen ſoll, und ſpricht, ſo zu ſagen, zum Menſchen: „Gehe „in die Welt, — ſo etwa könnte der Schöpfer den Menſchen anreden! — „ich habe dich ausgerüſtet mit allen Anlagen zum Guten. Dir „kömmt es zu, ſie zu entwickeln, und ſo hängt „dein eignes Glück und Unglück von dir ſelbſt „ab." —

Der

---

nicht ganz ablegen, aber dabey kann es mit ihm, und mit der Menſchheit insbeſondere, doch immer beſſer werden. Selbſt die gewöhnliche Klage über eine vermeynte Verſchlimmerung der Menſchen, iſt ein Beweis des Fortſchreitens der Menſchheit im Guten, indem ſie nur die Folge rechtlich= und ſittlich=ſtrengerer Grundſätze ſeyn kann.

d. H.

Der Menſch ſoll ſeine Anlagen zum Guten erſt entwickeln; die Vorſehung hat ſie nicht ſchon fertig in ihn gelegt; es ſind bloße Anlagen und ohne den Unterſchied der Moralität. Sich ſelbſt beſſer machen, ſich ſelbſt kultiviren, und wenn er böſe iſt, Moralität bey ſich hervorbringen, das ſoll der Menſch. Wenn man das aber reiflich überdenkt, ſo findet man, daß dieſes ſehr ſchwer ſey. Daher iſt die Erziehung das größeſte Problem, und das ſchwerſte, was dem Menſchen kann aufgegeben werden. Denn Einſicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einſicht ab. Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts thun, und nur dadurch, daß eine Generation, ihre Erfahrungen und Kenntniſſe der folgenden überliefert, dieſe wieder etwas hinzu thut, und es ſo der folgenden übergiebt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehungsart entſpringen. Welche große Cultur und Erfahrung ſetzt alſo nicht dieſer Begriff voraus? Er konnte demnach auch nur ſpät entſtehen, und wir ſelbſt haben ihn noch nicht ganz ins Reine ge-

gebracht. Ob die Erziehung im Einzelnen, wol der Ausbildung der Menſchheit im Allgemeinen, durch ihre verſchiedenen Generationen, nachahmen ſoll?

Zwey Erfindungen der Menſchen kann man wol als die ſchwereſten anſehen; die der Regierungs- und die der Erziehungskunſt nähmlich, und doch iſt man ſelbſt in ihrer Idee noch ſtreitig.

Von wo fangen wir nun aber an, die menſchlichen Anlagen zu entwickeln? Sollen wir von dem rohen, oder von einem ſchon ausgebildeten Zuſtande anfangen! Es iſt ſchwer, ſich eine Entwickelung aus der Roheit zu denken, (daher iſt auch der Begriff des erſten Menſchen ſo ſchwer) und wir ſehen, daß bey einer Entwickelung aus einem ſolchen Zuſtande, man doch immer wieder in Rohigkeit zurück gefallen iſt, und dann erſt ſich wieder aufs neue aus demſelben emporgehoben hat. Auch bey ſehr geſitteten Völkern finden wir in den früheſten Nachrichten, die ſie uns aufgezeichnet hinterlaſſen haben, — und wie viele Cultur gehört

hört nicht ſchon zum Schreiben? ſo daß man in Rückſicht auf geſittete Menſchen, den Anfang der Schreibekunſt den Anfang der Welt nennen könnte — ein ſtarkes Angränzen an Rohigkeit.

Weil die Entwickelung der Naturanlagen bey dem Menſchen nicht von ſelbſt geſchieht, ſo iſt alle Erziehung — eine Kunſt. — Die Natur hat dazu keinen Inſtinkt in ihn gelegt. — Der Urſprung ſowol, als der Fortgang dieſer Kunſt, iſt entweder *mechaniſch*, ohne Plan, nach gegebenen Umſtänden geordnet, oder *judiciös*. Mechaniſch entſpringt die Erziehungskunſt blos bey vorkommenden Gelegenheiten, wo wir erfahren, ob etwas dem Menſchen ſchädlich, oder nützlich ſey. Alle Erziehungskunſt, die blos mechaniſch entſpringt, muß ſehr viele Fehler und Mängel an ſich tragen, weil ſie keinen Plan zum Grunde hat. Die Erziehungskunſt oder Pädagogik muß alſo judiciös werden, wenn ſie die menſchliche Natur ſo entwickeln ſoll, daß ſie ihre Beſtimmung erreiche. Schon erzogene Eltern ſind Beyſpiele, nach denen ſich die Kinder

der bilden, zur Nachachtung. Aber wenn dieſe beſſer werden ſollen: ſo muß die Pädagogik ein Studium werden, ſonſt iſt nichts von ihr zu hoffen, und ein in der Erziehung verdorbener erzieht ſonſt den andern. Der Mechanismus in der Erziehungskunſt muß in Wiſſenſchaft verwandelt werden, ſonſt wird ſie nie ein zuſammenhängendes Beſtreben werden, und eine Generation möchte niederreißen, was die andere ſchon aufgebaut hätte.

Ein Prinzip der Erziehungskunſt, das beſonders ſolche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben ſollten, iſt: Kinder ſollen nicht dem gegenwärtigen, ſondern dem zukünftig möglich beſſern Zuſtande des menſchlichen Geſchlechts, das iſt: der Idee der Menſchheit, und deren ganzer Beſtimmung angemeſſen, erzogen werden. Dieſes Prinzip iſt von großer Wichtigkeit. Aeltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur ſo, daß ſie in die gegenwärtige Welt, ſey ſie auch verderbt, paſſen. Sie ſollten ſie aber beſſer erziehen, damit ein zukünftiger beſſerer Zuſtand dadurch hervorgebracht werde. Es finden ſich hier aber zwey Hinderniſſe:

1) Die Aeltern nähmlich ſorgen gemeiniglich nur dafür, daß ihre Kinder gut in der Welt fortkommen, und 2) die Fürſten betrachten ihre Unterthanen nur wie Inſtrumente zu ihren Abſichten.

Aeltern ſorgen für das Haus, Fürſten für den Staat. Beyde haben nicht das Weltbeſte und die Vollkommenheit, dazu die Menſchheit beſtimmt iſt, und wozu ſie auch die Anlage hat, zum Endzwecke. Die Anlage zu einem Erziehungsplane muß aber kosmopolitiſch gemacht werden. Und iſt dann das Weltbeſte eine Idee, die uns in unſerm Privatbeſten kann ſchädlich ſeyn? Niemahls! denn wenn es gleich ſcheint, daß man bey ihr etwas aufopfern müſſe; ſo befördert man doch nichts deſto weniger durch ſie immer auch das Beſte ſeines gegenwärtigen Zuſtandes. Und dann, welche herrliche Folgen begleiten ſie! Gute Erziehung gerade iſt das, woraus alles Gute in der Welt entſpringt. Die Keime, die im Menſchen liegen, müſſen nur immer mehr entwickelt werden. Denn die Gründe zum Böſen findet man nicht in den Naturanlagen des Menſchen. Das nur iſt die Urſache des Böſen, daß die Natur nicht unter Regeln gebracht wird. Im Menſchen liegen nur Keime zum Guten. *)

Wo ſoll der beſſere Zuſtand der Welt nun aber herkommen? Von den Fürſten, oder von den Unterthanen? daß dieſe nähmlich ſich erſt ſelbſt beſſern, und einer guten Regierung auf dem halben Wege entgegen kommen? ſoll er von den Fürſten begründet werden: ſo muß erſt die Erziehung der Prinzen beſſer werden, die geraume Zeit hindurch noch immer den großen Fehler hatte, daß man ihnen in der Jugend nicht widerſtand. Ein Baum aber, der auf dem Felde allein ſteht, wächſt krumm, und breitet ſeine Aeſte weit aus;

---

*) S. weiter unten, und Kant von der Einwohnung des böſen Prinzips neben dem guten, oder über das radicale Böſe in der menſchl. Vernunft, in ſeiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 3. u. f.

d. H.

ein Baum hingegen, der mitten im Walde ſtehet, wächſt, weil die Bäume neben ihm, ihm widerſtehen, gerade auf, und ſucht Luft und Sonne über ſich. So iſt es auch mit den Fürſten. Doch iſt es noch immer beſſer, daß ſie von jemand aus der Zahl der Unterthanen erzogen werden, als wenn ſie von Ihresgleichen erzogen würden: Das Gute dürfen wir alſo von oben her nur in dem Falle erwarten, daß die Erziehung dort, die vorzüglichere iſt! Daher kommt es hier denn hauptſächlich auf Privatbemühungen an, und nicht ſowol auf das Zuthun der Fürſten, wie Baſedow und Andere meynten, denn die Erfahrung lehrt es, daß ſie zunächſt nicht ſowol das Weltbeſte, als vielmehr nur das Wohl ihres Staates zur Abſicht haben, damit ſie ihre Zwecke erreichen. Geben ſie aber das Geld dazu her: ſo muß es ja ihnen auch anheimgeſtellt bleiben, dazu den Plan vorzuzeichnen. So iſt es in Allem, was die Ausbildung des menſchlichen Geiſtes, die Erweiterung menſchlicher Erkenntniſſe betrifft. Macht und Geld ſchaffen es nicht, erleichtern es höchſtens. Aber ſie könnten es ſchaffen, wenn die Staatsöconomie nicht für die Reichskaſſe nur im Voraus die Zinſen berechnete. Auch Academieen thaten es bisher nicht, und daß ſie es noch thun werden, dazu war der Anſchein nie geringer, als jetzt.

Demnach ſollte auch die Einrichtung der Schulen blos von dem Urtheile der aufgeklärteſten Kenner abhängen. Alle Cultur fängt von dem Privatmanne an, und breitet von daher ſich aus. Blos durch die Bemühung der Perſonen von extendirteren Neigungen, die Antheil an dem Weltbeſten nehmen, und der Idee eines zukünftigen beſſern Zuſtandes fähig ſind, iſt die allmählige Annäherung der menſchlichen Natur zu ihrem Zwecke möglich. Siehet hin und wieder doch noch mancher Große ſein Volk gleichſam nur für einen Theil des Naturreiches an, und richtet alſo auch nur darauf ſein Augenmerk, daß es fortgepflanzt werde. Höchſtens verlangt man dann auch noch Geſchicklichkeit, aber blos um die Unterthanen deſto beſſer als Werkzeug zu ſeinen Abſichten gebrauchen zu können. Privatmänner müſſen freylich auch zuerſt den Naturzweck vor Augen haben, aber dann auch beſonders auf die Entwickelung der Menſchheit und dahin ſehn, daß ſie nicht nur geſchickt, ſondern auch geſittet werde, und, welches das ſchwerſte iſt, daß ſie ſuchen, die Nachkommenſchaft weiter zu bringen, als ſie ſelbſt gekommen ſind.

Bey der Erziehung muß der Menſch alſo 1) diſciplinirt werden. Diſcipliniren heißt ſuchen zu verhüten, daß die Thierheit nicht der Menſchheit, in dem einzelnen ſowol, als geſellſchaftlichen Menſchen, zum Schaden gereiche. Diſciplin iſt alſo blos Bezähmung der Wildheit.

2) Muß der Menſch kultivirt werden. Cultur begreift unter ſich die Belehrung und die Unterweiſung. Sie iſt die Verſchaffung der Geſchicklichkeit. Dieſe iſt der Beſitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend iſt. Sie beſtimmt alſo gar keine Zwecke, ſondern überläßt das nachher den Umſtänden.

Einige Geſchicklichkeiten ſind in allen Fällen gut, z. E. das Leſen und Schreiben; andere nur zu einigen Zwecken, z. E. die Muſik, um uns beliebt zu machen. Wegen der Menge der Zwecke wird die Geſchicklichkeit gewiſſermaßen unendlich.

3) Muß man darauf ſehen, daß der Menſch auch klug werde, in die menſchliche Geſellſchaft paſſe, daß er beliebt ſey, und Einfluß habe. Hiezu gehört eine gewiſſe Art von Cultur, die man Civiliſirung nennet. Zu derſelben ſind Manieren, Artigkeit und eine gewiſſe Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menſchen zu ſeinen Endzwecken gebrauchen kann. Sie richtet ſich nach dem wandelbaren Geſchmacke jedes Zeitalters. So liebte man noch vor wenigen Jahrzehenden Cäremonieen im Umgange.

4) Muß man auf die Moraliſirung ſehen. Der Menſch ſoll nicht blos zu allerley Zwecken geſchickt ſeyn, ſondern auch die Geſinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke ſind diejenigen, die nothwendigerweiſe von Jedermann gebilligt werden; und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke ſeyn können.

Der Menſch kann entweder blos dreſſirt, abgerichtet, mechaniſch unterwieſen, oder würklich aufgeklärt werden. Man dreſſirt Hunde, Pferde, und man kann auch Menſchen dreſſiren. (Dieſes Wort kommt aus dem Engliſchen her, von to-dreſs, kleiden. Daher auch Dreßkammer, der Ort, wo die Prediger ſich umkleiden, und nicht Troſtkammer.)

Mit dem Dreſſiren aber iſt es noch nicht ausgerichtet, ſondern es kommt vorzüglich darauf an, daß Kinder denken lernen. Das geht auf die Prinzipien hinaus, aus denen alle Handlungen entſpringen. Man ſieht alſo, daß bey einer ächten Erziehung ſehr Vieles zu thun iſt. Gewöhnlich wird aber bey der Privaterziehung das vierte wichtigſte Stück noch wenig in Ausübung gebracht, denn man erzieht die Kinder im Weſentlichen ſo, daß man die Moraliſirung dem Prediger überläſſet. Wie unendlich wichtig iſt es aber nicht, die Kinder von Jugend auf das Laſter verabſcheuen zu lehren, nicht gerade allein aus dem Grunde, weil Gott es verboten hat, ſondern weil es in ſich ſelbſt verabſcheuungswürdig iſt. *). Sonſt nähmlich kommen ſie leicht auf die Gedanken, daß ſie es wol immer würden ausüben können, und daß es übrigens wol würde erlaubt ſeyn, wenn Gott es nur nicht verboten hätte, und daß Gott daher wol einmahl eine Ausnahme machen könne. Gott iſt das heiligſte Weſen, und will nur das, was gut iſt, und verlangt, daß wir die Tugend ihres innern Werthes wegen, ausüben ſollen, und nicht deswegen, weil er es verlangt.

Wir leben im Zeitpunkte der Disciplinirung, Cultur und Civiliſirung, aber noch lange nicht in dem Zeitpunkte der Moraliſirung. Bey dem jetzigen Zuſtande der Menſchen kann man ſagen, daß das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menſchen wachſe. Und es iſt noch die Frage, ob wir im rohen Zuſtande, da alle dieſe Cultur bey uns nicht Statt fände, nicht glücklicher, als in unſerm jetzigen Zuſtande ſeyn würden? Denn wie kann man Menſchen glücklich machen, wenn man ſie nicht ſittlich und wei-

---

*) S. weiter unten. d. H.

ſie macht? Die Quantität des Böſen wird dann nicht vermindert.

Erſt muß man Experimentalſchulen errichten, ehe man Normalſchulen errichten kann. Die Erziehung und Unterweiſung muß nicht blos mechaniſch ſeyn, ſondern auf Prinzipien beruhen. Doch darf ſie auch nicht blos raiſonnirend, ſondern gleich, in gewiſſer Weiſe, Mechanismus ſeyn. In Oeſterreich gab es meiſtens nur Normalſchulen, die nach einem Plan errichtet waren, wider den vieles mit Grunde geſagt wurde, und dem man beſonders blinden Mechanismus vorwerfen konnte. Nach dieſen Normalſchulen mußten ſich denn alle andere richten, und man weigerte ſich ſogar, Leute zu befördern, die nicht in dieſen Schulen geweſen waren. Solche Vorſchriften zeigen, wie ſehr die Regierung ſich hiermit befaſſe, und bey einem dergleichen Zwange kann wol unmöglich etwas Gutes gedeihen.

Man bildet ſich zwar insgemein ein, daß Experimente bey der Erziehung nicht nöthig wären, und daß man ſchon aus der Vernunft urtheilen könne, ob etwas gut, oder nicht gut ſeyn werde. Man irret hierin aber ſehr, und die Erfahrung lehrt, daß ſich oft bey unſern Verſuchen ganz entgegengeſetzte Würkungen zeigen, von denen, die man erwartete. Man ſieht alſo, daß, da es auf Experimente ankommt, kein Menſchenalter einen völligen Erziehungsplan darſtellen kann. Die einzige Experimentalſchule, die hier gewiſſermaßen den Anfang machte, die Bahn zu brechen, war das Deſſauiſche Inſtitut. Man muß ihm dieſen Ruhm laſſen, ohngeachtet der vielen Fehler, die man ihm zum Vorwurfe machen könnte; Fehler, die ſich bey allen Schlüſſen, die man aus Verſuchen macht, vorfinden, daß nähmlich noch immer neue Verſuche dazu gehören. Es war in gewiſſer Weiſe die einzige Schule, bey der die Lehrer die Freyheit hatten, nach eigenen Methoden und Planen zu arbeiten, und wo ſie unter ſich ſowol, als auch mit allen Gelehrten in Deutſchland in Verbindung ſtanden.

Die Erziehung ſchließt Verſorgung und Bildung in ſich. Dieſe iſt 1) negativ, die Disciplin, die blos Fehler abhält. 2) poſitiv, die Unterweiſung und Anführung, und gehört in ſo ferne zur Cultur. Anführung iſt die Leitung in der Ausübung desjenigen, was man gelehrt hat. Daher entſteht der Unterſchied zwiſchen Informator, der blos ein Lehrer, und Hofmeiſter, der ein Führer iſt. Jener erzieht blos für die Schule, dieſer für das Leben.

Die erſte Epoche bey dem Zöglinge iſt die, da er Unterwürfigkeit und einen paſſiven Gehorſam beweiſen muß; die andere, da man ihm ſchon einen Gebrauch von der Ueberlegung und ſeiner Freyheit, doch unter Geſetzen, machen läßt. In der erſten iſt ein mechaniſcher, in der andern ein moraliſcher Zwang.

Die Erziehung iſt entweder eine Privat- oder eine öffentliche Erziehung. Letztere betrifft nur die Information, und dieſe kann immer öffentlich bleiben. Die Ausübung der Vorſchriften wird der erſtern überlaſſen. Eine vollſtändige öffentliche Erziehung iſt diejenige, die beydes, Unterweiſung und moraliſche Bildung, vereiniget. Ihr Zweck iſt: Beförderung einer guten Privaterziehung. Eine Schule, in der dieſes geſchieht, nennt man ein Erziehungsinſtitut. Solcher Inſtitute können nicht viele, und die Anzahl der Zöglinge in denſelben, kann nicht groß ſeyn, weil ſie ſehr koſtbar ſind, und ihre bloße Einrichtung ſchon ſehr vieles Geld erfordert. Es verhält ſich mit ihnen, wie mit den Armenhäuſern und Hoſpitälern. Die Gebäude, die dazu erfordert werden, die Beſoldung der Direktoren, Aufſeher und Bedienten, nehmen ſchon die Hälfte von dem dazu ausgeſetzten Gelde weg, und es iſt ausgemacht, daß, wenn man dieſes Geld den Armen in ihre Häuſer ſchickte, ſie viel beſſer verpflegt werden würden. Daher iſt es auch ſchwer, daß andere, als blos reicher Leute Kinder, an ſolchen Inſtituten Theil nehmen können.

Der Zweck ſolcher öffentlicher Inſtitute iſt: die Vervollkommnung der häuslichen Erziehung. Wenn erſt nur die Eltern, oder andere, die ihre Mitgehülfen in der Erziehung ſind, gut erzogen wären: ſo könnte der Aufwand der öffentlichen Inſtitute wegfallen. In ihnen ſollen Verſuche gemacht, und Subjekte gebildet werden, und ſo ſoll aus ihnen dann eine gute häusliche Erziehung entſpringen.

Die Privaterziehung beſorgen entweder die Eltern ſelbſt, oder, da dieſe bisweilen nicht Zeit, Fähigkeit, oder auch wol gar nicht Luſt dazu haben, andere Perſonen, die beſoldete Mitgehülfen ſind. Bey der Erziehung durch dieſe Mitgehülfen findet ſich aber der ſehr ſchwierige Umſtand, daß die Auctorität zwiſchen den Eltern und dieſen Hofmeiſtern getheilt iſt. Das Kind ſoll ſich nach den Vorſchriften der Hofmeiſter richten, und dann auch wieder den Grillen der Eltern folgen. Es iſt bey einer ſolchen Erziehung nothwendig, daß die Eltern ihre ganze Auctorität an die Hofmeiſter abtreten.

In wie ferne dürfte aber die Privaterziehung vor der öffentlichen, oder dieſe vor jener, Vorzüge haben? Im Allgemeinen ſcheint doch, nicht blos von Seiten der Geſchicklichkeit, ſondern auch in Betreff des Charakters eines Bürgers, die öffentliche Erziehung vortheilhafter, als die häusliche zu ſeyn. Die letztere bringt gar oft nicht nur Familienfehler hervor, ſondern pflanzt dieſelben auch fort.

Wie lange aber ſoll die Erziehung denn dauern? Bis zu der Zeit, da die Natur ſelbſt den Menſchen beſtimmt hat, ſich ſelbſt zu führen; da der Inſtinkt zum Geſchlechte ſich bey ihm entwickelt; da er ſelbſt Vater werden kann, und ſelbſt erziehen ſoll, ohngefähr bis zu dem ſechzehnten Jahre. Nach dieſer Zeit kann man wol noch Hülfsmittel der Cultur gebrauchen, und eine verſteckte Disciplin ausüben, aber keine ordentliche Erziehung mehr.

Die Unterwürfigkeit des Zöglinges iſt entweder *poſitiv*, da er thun muß, was ihm vorgeſchrieben wird, weil er nicht ſelbſt urtheilen kann, und die bloße Fähigkeit der Nachahmung noch in ihm fortdauert, oder *negativ*, da er thun muß, was Andere wollen, wenn er will, daß Andere ihm wieder etwas zu Gefallen thun ſollen. Bey der erſten tritt Strafe ein, bey der andern dies, daß man nicht thut, was er will;

er iſt hier, obwol er bereits denken kann, dennoch in ſeinem Vergnügen abhängig.

Eines der größeſten Probleme der Erziehung iſt, wie man die Unterwerfung unter den geſetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, ſich ſeiner Freyheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang iſt nöthig! Wie kultivire ich die Freyheit bey dem Zwange? Ich ſoll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang ſeiner Freyheit zu dulden, und ſoll ihn ſelbſt zugleich anführen, ſeine Freyheit gut zu gebrauchen. Ohne dies iſt alles bloßer Mechaniſm, und der, der Erziehung Entlaſſene, weiß ſich ſeiner Freyheit nicht zu bedienen. Er muß früh den unvermeidlichen Widerſtand der Geſellſchaft fühlen, um die Schwierigkeit, ſich ſelbſt zu erhalten, zu entbehren, und zu erwerben, um unabhängig zu ſeyn, kennen zu lernen.

Hier muß man folgendes beobachten: 1) daß man das Kind, von der erſten Kindheit an, in allen Stücken frey ſeyn laſſe, (ausgenommen in den Dingen, wo es ſich ſelbſt ſchadet, z. E. wenn es nach einem blanken Meſſer greift,) wenn es nur nicht auf die Art geſchieht, daß es Anderer Freyheit im Wege iſt, z. E. wenn es ſchreiet, oder auf eine allzulaute Art luſtig iſt, ſo beſchwert es Andere ſchon. 2) Muß man ihm zeigen, daß es ſeine Zwecke nicht anders erreichen könne, als nur dadurch, daß es Andere ihre Zwecke auch erreichen laſſe, z. E. daß man ihm kein Vergnügen mache, wenn es nicht thut, was man will, daß es lernen ſoll ꝛc. 3) Muß man ihm beweiſen, daß man ihm einen Zwang auflegt, der es zum Gebrauche ſeiner eigenen Freyheit führt, daß man es kultivire, damit es einſt frey ſeyn könne, d. h. nicht von der Verſorge Anderer abhängen dürfe. Dieſes letzte iſt das ſpäteſte. Denn bey den Kindern kommt die Betrachtung erſt ſpät, daß man ſich z. E. nachher ſelbſt um ſeinen Unterhalt bekümmern müſſe. Sie meynen, das werde immer ſo ſeyn, wie in dem Hauſe der Eltern, daß ſie Eſſen und Trinken bekommen, ohne daß ſie dafür ſorgen dürfen. Ohne jene Behandlung ſind Kinder, beſonders reicher Eltern, und Fürſtenſöhne, ſo wie die Einwohner von Otaheite, das ganze Leben hindurch, Kinder. Hier hat die öffentliche Erziehung ihre augenſcheinlichſten Vorzüge, denn bey ihr lernet man ſeine Kräfte meſſen, man lernet Einſchränkung, durch das Recht Anderer. Hier genießt keiner Vorzüge, weil man überall Widerſtand fühlt, weil man ſich nur dadurch bemerklich macht, daß man ſich durch Verdienſt hervorthut. Sie giebt das beſte Vorbild des künftigen Bürgers.

Aber noch einer Schwierigkeit muß hier gedacht werden, die darin beſteht, die Geſchlechtskenntnis zu anticipiren, um ſchon vor dem Eintritte der Mannbarkeit, Laſter zu verhüten. Doch davon ſoll noch weiter unten gehandelt werden.

Abhandlung.

Die Pädagogik oder Erziehungslehre iſt entweder phyſiſch oder praktiſch. Die phyſiſche Erziehung iſt diejenige, die der Menſch mit den Thieren gemein hat, oder die Verpflegung. Die praktiſche oder moraliſche iſt diejenige, durch die der Menſch ſoll gebildet werden, damit er wie ein freyhandelndes Weſen leben könne. (Praktiſch nennt man alles dasjenige, was Beziehung auf Freyheit hat). Sie iſt Erziehung zur Perſönlichkeit, Erziehung eines frey handelnden Weſens, das ſich ſelbſt erhalten, und in der Geſellſchaft ein Glied ausmachen, für ſich ſelbſt aber einen innern Werth haben kann.

Sie beſteht demnach 1) aus der ſcholaſtiſch-mechaniſchen Bildung, in Anſehung der Geſchicklichkeit: iſt alſo didaktiſch (Informator), 2) aus der pragmatiſchen, in Anſehung der Klugheit (Hofmeiſter), 3) aus der moraliſchen, in Anſehung der Sittlichkeit.

Der ſcholaſtiſchen Bildung oder der Unterweiſung bedarf der Menſch, um zur Erreichung aller ſeiner Zwecke geſchickt zu werden. Sie giebt ihm einen Werth in Anſehung ſeiner ſelbſt als Individuum. Durch die Bildung zur Klugheit aber wird er zum Bürger gebildet, da bekommt er einen öffentlichen Werth. Da lernt er ſowol die bürgerliche Geſellſchaft zu ſeiner Abſicht lenken, als ſich auch in die bürgerliche Geſellſchaft ſchicken. Durch die moraliſche Bildung endlich bekommt er einen Werth, in Anſehung des ganzen menſchlichen Geſchlechts.

Die ſcholaſtiſche Bildung iſt die früheſte und erſte. Denn alle Klugheit ſetzt Geſchicklichkeit voraus. Klugheit iſt das Vermögen, ſeine Geſchicklichkeit gut an den Mann zu bringen. Die moraliſche Bildung; in ſo ferne ſie auf Grundſätzen beruhet, die der Menſch ſelbſt einſehen ſoll, iſt die ſpäteſte; in ſo ferne ſie aber nur auf dem gemeinen Menſchenverſtande beruht, muß ſie gleich von Anfang, auch gleich bey der phyſiſchen Erziehung beobachtet werden, denn ſonſt wurzeln ſich leicht Fehler ein, bey denen nachher alle Erziehungskunſt vergebens arbeitet. In Anſehung der Geſchicklichkeit und Klugheit muß alles nach den Jahren gehen. Kindiſch geſchickt, kindiſch klug, und gutartig, nicht liſtig, auf männliche Art; das taugt eben ſo wenig, als eine kindiſche Sinnesart des Erwachſenen.

Von der phyſiſchen Erziehung.

Ob auch gleich derjenige, der eine Erziehung als Hofmeiſter übernimmt, die Kinder nicht ſo früh unter ſeine Aufſicht bekommt, daß er auch für die phyſiſche Erziehung derſelben Sorge tragen kann: ſo iſt es doch nützlich zu wiſſen, was Alles bey der Erziehung von ihrem Anfange ab, bis zu ihrem Ende zu beobachten, nöthig iſt. Wenn man es auch als Hofmeiſter, nur mit größern Kindern zu thun hat, ſo geſchieht es doch wohl, daß in dem Hauſe neue Kinder gebohren werden, und, wenn man ſich gut führt, ſo hat man immer Anſprüche darauf, der Vertraute der Eltern zu ſeyn, und auch bey der phyſiſchen Erziehung von ihnen zu Rathe gezogen zu werden, da man ohnedem oft nur der einzige Gelehrte im Hauſe iſt. Daher ſind einem Hofmeiſter auch Kenntniſſe hievon nöthig.

Die phyſiſche Erziehung iſt eigentlich nur Verpflegung, entweder durch Eltern, oder Ammen, oder Wärterinnen. Die Nahrung, die die Natur dem Kinde beſtimmt hat, iſt die Muttermilch. Daß das Kind mit ihr Geſinnungen einſauge, wie man oft ſagen hört: du haſt das ſchon mit der Muttermilch eingeſogen! iſt ein bloßes Vourtheil *). Es iſt der Mutter und

dem

---

*) Specielle Laſter dürften ſich vielleicht eben ſo wenig, als ſpecielle Krankheiten auf Kinder vererben, obwol auch darüber die Meynungen noch ſehr getheilet ſind; aber eine größere Empfänglichkeit für jene, wie für dieſe, auf dem Wege der Fortpflanzung und erſten Nahrung, ſcheint denn doch nichts der Vernunft Widerſprechendes zu enthalten.

A. d. H.

dem Kinde am zuträglichſten, wenn die Mutter ſelbſt ſäuget. Doch finden auch hier im äußerſten Falle, wegen kränklicher Umſtände, Ausnahmen Statt. Man glaubte vor Zeiten, daß die erſte Milch, die ſich nach der Geburt bey der Mutter findet und molkicht iſt, dem Kinde ſchädlich ſey, und daß die Mutter ſie erſt fortſchaffen müſſe, ehe ſie das Kind ſäugen könne. Rouſſeau machte aber zuerſt die Aerzte aufmerkſam darauf, ob dieſe erſte Milch nicht auch dem Kinde zuträglich ſeyn könne, indem doch die Natur nichts umſonſt veranſtaltet habe. Und, man hat auch würklich gefunden, daß dieſe Milch am beſten den Unrath, der ſich bey neugebohrnen Kindern vorfindet, und den die Aerzte Miconium nennen, fortſchaffe, und alſo den Kindern höchſt zuträglich ſey.

Man hat die Frage aufgeworfen: ob man nicht das Kind eben ſo wohl mit thieriſcher Milch nähren könne? Menſchenmilch iſt ſehr von der thieriſchen verſchieden. Die Milch aller Grasfreſſenden, von Vegetabilien lebenden Thiere, gerinnet ſehr bald, wenn man etwas Säure hinzuthut, z. E. Weinſäure, Citronenſäure, oder beſonders die Säure im Kälbermagen, die man Lab oder Laff nennet. Menſchenmilch gerinnt aber gar nicht. Wenn aber die Mütter oder Ammen einige Tage hindurch nur vegetabiliſche Koſt genießen: ſo gerinnt ihre Milch ſo gut, wie die Kuhmilch ꝛc., wenn ſie dann aber nur einige Zeit hindurch wieder Fleiſch eſſen: ſo iſt die Milch auch wieder eben ſo gut, wie vorhin. Man hat hieraus geſchloſſen, daß es am beſten, und dem Kinde am zuträglichſten ſey, wenn Mütter oder Ammen unter der Zeit, daß ſie ſäugen, Fleiſch äßen. Denn wenn Kinder die Milch wieder von ſich geben, ſo ſieht man, daß ſie geronnen iſt. Die Säure im Kindermagen muß alſo noch mehr, als alle andere Säuren, das Gerinnen der Milch befördern, weil Menſchenmilch ſonſt auf keine Weiſe zum Gerinnen gebracht werden kann. Wie viel ſchlimmer wäre es alſo, wenn man dem Kinde Milch gäbe, die ſchon von ſelbſt gerinnet. Daß es aber auch nicht blos hierauf ankomme, ſieht man an andern Nationen. Die Waldtenguſen

z. E. eſſen faſt nichts als Fleiſch, und ſind ſtarke und geſunde Leute. Alle ſolche Völker leben aber auch nicht lang, und man kann einen groſſen erwachſenen Jungen, dem man es nicht anſehen ſollte, daß er leicht ſey, mit geringer Mühe aufheben. Die Schweden hingegen, vorzüglich aber die Nationen in Indien, eſſen faſt gar kein Fleiſch, und doch werden die Menſchen bey ihnen ganz wohl aufgezogen. Es ſcheint alſo, daß es blos auf das Gedeihen der Amme ankomme, und daß die Koſt die beſte ſey, bey der ſie ſich am beſten befindet.

Es fragt ſich hier, was man nachher habe, um das Kind zu ernähren, wenn die Muttermilch nun aufhört? Man hat es ſeit einiger Zeit mit allerley Mehlbreyen verſucht. Aber von Anfang an das Kind mit ſolchen Speiſen zu ernähren, iſt nicht gut. Beſonders muß man merken, daß man den Kindern nichts Piquantes gebe, als Wein, Gewürz, Salz ꝛc. Es iſt aber doch ſonderbar, daß Kinder eine ſo große Begierde nach dergleichen Allem haben! Die Urſache iſt, weil es ihren noch ſtumpfen Empfinbungen einen Reiz und eine Belebung verſchafft, die ihnen angenehm ſind. Die Kinder in Rußland erhalten freylich von ihren Müttern, die ſelbſt fleißig Branntwein trinken, auch dergleichen, und man bemerkt dabey, daß die Ruſſen geſunde, ſtarke Leute ſind. Freylich müſſen diejenigen, die das aushalten, von guter Leibesconſtitution ſeyn; aber es ſterben auch viele daran, die doch hätten erhalten werden können. Denn ein ſolcher früher Reiz der Nerven bringt viele Unordnungen hervor *). Sogar ſchon für zu warme Speiſen oder Getränke muß man die Kinder ſorgfältig hüten, denn auch dieſe verurſachen Schwäche.

Ferner iſt zu bemerken, daß Kinder nicht ſehr warm gehalten werden müſſen, denn ihr Blut iſt an ſich ſchon viel wärmer, als das der Erwachſenen. Die Wärme des Blutes bey Kindern beträgt nach dem Fahrenheitiſchen Thermometer

---

*) Hr. Schlözer hat bereits ſehr gründlich dargethan, welcher ſchrecklichen Würkung Rußland, bey dem übermäßigen Gebrauche des Branntweines, entgegenzuſehen habe. A. d. H.

meter 110°, und das Blut der Erwachſenen nur 96 Grade. Das Kind erſtickt in der Wärme, in der ſich Aeltere recht wohl befinden. Die kühle Gewöhnung macht überhaupt den Menſchen ſtark. Und es iſt auch bey Erwachſenen nicht gut, ſich zu warm zu kleiden, zu bedecken, und ſich an zu warme Getränke zu gewöhnen. Daher bekomme denn das Kind auch ein kühles und hartes Lager. Auch kalte Bäder ſind gut*) Kein Reizmittel darf eintreten, um Hunger bey dem Kinde zu erregen, dieſer vielmehr muß immer nur die Folge der Thätigkeit und Beſchäftigung ſeyn. Nichts indeſſen darf man das Kind ſich angewöhnen laſſen, ſo daß es ihm zum Bedürfniſſe werde. Auch bey dem Guten ſogar, muß man ihm nicht alles durch die Kunſt zur Angewohnheit machen.

Das **Windeln** findet bey rohen Völkern gar nicht Statt. Die wilden Nationen in Amerika z. E. machen für ihre jungen Kinder Gruben in die Erde, ſtreuen ſie mit dem Staube von faulen Bäumen aus, damit der Urin und die Unreinigkeiten der Kinder ſich darein ziehen, und die Kinder alſo trocken liegen mögen, und bedecken ſie mit Blättern; übrigens aber laſſen ſie ihnen den freyen Gebrauch ihrer Glieder. Es iſt auch dies Bequemlichkeit von uns, daß wir die Kinder wie Mumien einwickeln, damit wir nur nicht Acht geben dürfen darauf, daß ſich die Kinder nicht verbiegen, und oft geſchieht es dennoch eben durch das Windeln. Auch iſt es den Kindern ſelbſt ängſtlich, und ſie gerathen dabey in eine Art von Verzweiflung, da ſie ihre Glieder gar nicht brauchen können. Da meynt man denn ihr Schreyen durch bloßes Zurufen ſtillen zu können. Man wickle aber nur einmahl einen großen Menſchen ein, und ſehe doch, ob er nicht auch ſchreyen, und in Angſt und Verzweiflung gerathen werde.

---

*) Daß das hier Geſagte von Bedingungen abhänge, und cum grano salis verſtanden und angewendet werden müſſe, erhellet aus dem, was die ſachkundigſten Aerzte neuerdings darüber geſagt haben. A. d. H.

Ueberhaupt muß man merken, daß die erſte Erziehung nur negativ ſeyn müſſe; d. h. daß man nicht über die Vorſorge der Natur, noch eine neue hinzuthun müſſe, ſondern die Natur nur nicht ſtören dürfe. Iſt je die Kunſt in der Erziehung erlaubt, ſo iſt es allein die der Abhärtung. — Auch daher iſt denn das Windeln zu verwerfen. Wenn man indeſſen einige Vorſicht beobachten will, ſo iſt eine Art von Schachtel, die oben mit Riemen bezogen iſt, hiezu das Zweckmäßigſte. Die Italiener gebrauchen ſie, und nennen ſie arcuccio. Das Kind bleibt immer in dieſer Schachtel, und wird auch in ihr zum Säugen angelegt. Dadurch wird ſelbſt verhütet, daß die Mutter, wenn ſie auch des Nachts, während des Säugens, einſchläft, das Kind doch nicht tod drücken kann.*) Bey uns kommen aber auf dieſe Art viele Kinder ums Leben. Dieſe Vorſorge iſt alſo beſſer, als das Windeln, denn die Kinder haben hier doch mehrere Freyheit, und das Verbiegen wird

---

*) Irre ich nicht ſehr, ſo findet man in den ältern Ausgaben von Fauſts Geſundheitscatechism, der, beſonders nach der letzten Auflage, in jedem Hauſe ſeyn ſollte, eine Abbildung dieſes Geſtelles. A. d. H.

verhütet; da hingegen die Kinder oft durch das Windeln ſelbſt, ſchief werden.

Eine andere Gewohnheit bey der erſten Erziehung iſt das Wiegen. Die leichteſte Art derſelben iſt die, die einige Bauern haben. Sie hängen nähmlich die Wiege an einem Seile an den Balken, dürfen alſo nur anſtoßen, ſo ſchaukelt die Wiege von ſelbſt von einer Seite zur andern. Das Wiegen taugt aber überhaupt nicht. Denn das Hin- und Herſchaukeln iſt dem Kinde ſchädlich. Man ſieht es ja ſelbſt an großen Leuten, daß das Schaukeln eine Bewegung zum Erbrechen und einen Schwindel hervorbringt. Man will das Kind dadurch betäuben, daß es nicht ſchreye. Das Schreyen iſt aber den Kindern heilſam. Sobald ſie aus dem Mutterleibe kommen, wo ſie keine Luft genoſſen haben, athmen ſie die erſte Luft ein. Der dadurch veränderte Gang des Blutes bringt in ihnen eine ſchmerzhafte Empfindung hervor. Durch das Schreyen aber entfaltet das Kind die innern Beſtandtheile und Canäle ſeines Körpers deſto mehr. Daß man dem Kinde, wenn es ſchreyt, gleich zu Hülfe kommt, ihm etwas vorſingt, wie dies die Gewohnheit der Amme iſt, oder dergl.: das iſt ſehr ſchädlich. Dies iſt gewöhnlich das erſte Verderben des Kindes, denn wenn es ſieht, daß auf ſeinen Ruf Alles herbeykommt: ſo wiederholt es ſein Schreyen öfter.

Man kann wol mit Wahrheit ſagen, daß die Kinder der gemeinen Leute viel mehr verzogen werden, als die Kinder der Vornehmen. Denn die gemeinen Leute ſpielen mit ihren Kindern, wie die Affen. Sie ſingen ihnen vor, herzen, küſſen ſie, tanzen mit ihnen. Sie denken alſo dem Kinde etwas zu gute zu thun, wenn ſie, ſobald es ſchreyt, hinzulaufen, und mit ihm ſpielen u. ſ. w. Deſto öfter ſchreyen ſie aber. Wenn man ſich dagegen an ihr Schreyen nicht kehrt, ſo hören ſie zuletzt damit auf. Denn kein Geſchöpf macht ſich gerne eine vergebliche Arbeit. Man gewöhne ſie aber nur daran, alle ihre Launen erfüllt zu ſehn: ſo kömmt das Brechen des Willens nachher zu ſpät. Läßt man ſie aber ſchreyen, ſo werden ſie ſelbſt deſſelben überdrüſſig. Wenn man ihnen aber in der erſten Jugend alle

Launen erfüllt, ſo verdirbt man dadurch ihr Herz und ihre Sitten.

Das Kind hat freylich noch keinen Begriff von Sitten, es wird aber dadurch ſeine Naturanlage in der Art verdorben, daß man nachher ſehr harte Strafen anwenden muß, um das Verdorbene wieder gut zu machen. Die Kinder äußern nachher, wenn man es ihnen abgewöhnen will, daß man immer auf ihr Verlangen hinzueile, bey ihrem Schreyen eine ſo große Wuth, als nur immer große Leute deren fähig ſind, nur daß ihnen die Kräfte fehlen, ſie in Thätigkeit zu ſetzen. So lange haben ſie nur rufen dürfen, und Alles kam herbey, ſie herrſchten alſo ganz deſpotiſch. Wenn dieſe Herrſchaft nun aufhört, ſo verdrüßt ſie das ganz natürlich. Denn wenn auch große Menſchen eine Zeitlang im Beſitze einer Macht geweſen ſind: ſo fällt es ihnen ſehr ſchwer, ſich geſchwinde derſelben zu entwöhnen.

Kinder können in der erſten Zeit, ohngefähr in den erſten 3 Monaten, nicht recht ſehen. Sie haben zwar die Empfindung vom Lichte, können aber die Gegenſtände nicht von einander unterſcheiden. Man kann ſich davon überzeugen, wenn man ihnen etwas Glänzendes vorhält, ſo verfolgen ſie es nicht mit den Augen.*) Mit dem Geſichte findet ſich auch das Vermögen zu lachen und zu weinen. Wenn das Kind nun in dieſem Zuſtande iſt, ſo ſchreyt es mit Reflexion, ſie ſey auch noch ſo dunkel, als ſie wolle. Es meynt dann immer, es ſey ihm etwas zu Leide gethan. Rouſſeau ſagt: wenn man einem Kinde, das nur ohngefähr ſechs Monate alt iſt, auf die Hand ſchlägt: ſo ſchreyt es in der Art, als wenn ihm ein Feuerbrand auf die Hand gefallen wäre. Es verbindet hier ſchon würklich den Begriff einer Beleidigung. Die Aeltern reden gemeiniglich ſehr viel von dem Brechen des Willens bey den Kindern. Man darf ihren Willen nicht brechen, wenn man ihn nicht erſt verdorben hat. Dies iſt aber das erſte Verderben, wenn man dem despotiſchen Willen der Kinder willfahret, indem ſie durch ihr Schreyen Alles erzwingen können. Aeußerſt ſchwer iſt es noch nachher, dies wieder gut zu machen, und es wird kaum je gelingen.*) Man kann wol machen, daß das Kind ſtille ſey, es frißt aber die Galle in ſich, und hegt deſtomehr innerliche Wuth. Man gewöhnt es dadurch zur Verſtellung und innern Gemüthsbewegungen. So iſt es z. E. ſehr ſonderbar, wenn Aeltern verlangen, daß die Kinder, nachdem ſie ſie mit der Ruthe geſchlagen haben, ihnen die Hände küſſen ſollen.

---

*) Das Gehör ſcheint ſtärker bey Kindern zu würken, und thätiger, daß ich ſo ſage, zu ſeyn, als das Geſicht. Selbſt der beſte Gebrauch der Sinne, ſetzt eine gewiſſe Cultur voraus, und daher kömmt es denn wol, daß ſo viele, ſelbſt erwachſene Leute, zwar Augen haben, aber nicht ſehen, Ohren, aber nicht hören, u. ſ. w. Die Urſache liegt wol nur im Mangel an Achtſamkeit, und dieſer iſt immer größer, je geringer die Cultur iſt. Mit der erſten Weckung jener, wird der Grund zu dieſer gelegt, aber die letztere wird dann die Beförderung der erſtern. Es wäre dies ein Thema, der weitern Ausführung werth; nur hier läßt ſich dieß nicht geben. A. d. H.

---

*) Vergl. Horſtig, Soll man die Kinder ſchreyen laſſen? Gotha 1798.

Man gewöhnt ſie dadurch zur Verſtellung und Falſchheit. Denn die Ruthe iſt doch eben nicht ſo ein ſchönes Geſchenk, für das man ſich noch bedanken darf, und man kann leicht denken, mit welchem Herzen das Kind dann die Hand küßt.

Man bedient ſich gewöhnlich, um die Kinder gehen zu lehren, des *Leitbandes* und *Gängelwagens*. Es iſt doch auffallend, daß man die Kinder das Gehen lehren will, als wenn irgend ein Menſch aus Mangel des Unterrichtes nicht hätte gehen können. Die Leitbänder ſind beſonders ſehr ſchädlich. Ein Schriftſteller klagte einſt über Engbrüſtigkeit, die er blos dem Leitbande zuſchrieb. Denn da ein Kind nach allem greift, und alles von der Erde aufhebt, ſo legt es ſich mit der Bruſt in das Leitband. Da die Bruſt aber noch weich iſt, ſo wird ſie platt gedruckt, und behält nachher auch dieſe Form. Die Kinder lernen bey dergleichen Hülfsmitteln auch nicht ſo ſicher gehen, als wenn ſie dies von ſelbſt lernen. Am beſten iſt es, wenn man ſie auf der Erde herumkriechen läßt, bis ſie nach und nach von ſelbſt anfangen zu geben. Zur Vorſicht kann man die Stube mit wollenen Decken ausſchlagen, damit ſie ſich nicht Splitter einreißen, auch nicht ſo hart fallen.

Man ſagt gemeinhin, daß Kinder ſehr ſchwer fallen. Außerdem aber, daß Kinder nicht einmahl ſchwer fallen können, ſo ſchadet es ihnen auch nicht, wenn ſie einmahl fallen. Sie lernen nur, ſich deſto beſſer das Gleichgewicht geben, und ſich ſo zu wenden, daß ihnen der Fall nicht ſchadet. Man ſetzt ihnen gewöhnlich, die ſogenannten Butzmützen auf, die ſo weit vorſtehen, daß das Kind nie auf das Geſicht fallen kann. Das iſt aber eben eine negative Erziehung, wenn man künſtliche Inſtrumente anwendet, da, wo das Kind natürliche hat. Hier ſind die natürlichen Werkzeuge die Hände, die ſich das Kind bey dem Fallen ſchon verhalten wird. Je mehrere künſtliche Werkzeuge man gebraucht, deſto abhängiger wird der Menſch von Inſtrumenten.

Ueberhaupt wäre es beſſer, wenn man im Anfange weniger Inſtrumente gebrauchte, und die Kinder mehr von ſelbſt lernen ließe, ſie möchten dann manches viel gründlicher lernen. So wäre es z. B. wol möglich, daß das Kind von ſelbſt ſchreiben lernte. Denn Jemand hat es doch einmahl erfunden, und die Erfindung iſt auch nicht ſo ſehr groß. Man dürfte nur z. E. wenn das Kind Brod will, ſagen: Kannſt du es auch wol mahlen? Das Kind würde dann eine ovale Figur mahlen. Man dürfte ihm dann nur ſagen, daß man nun doch nicht wiſſe, ob es Brod oder einen Stein vorſtellen ſolle: ſo würde es nachher verſuchen, das B zu bezeichnen, u. ſ. w. und ſo würde ſich das Kind mit der Zeit ſein eignes A B C erfinden, das es nachher nur mit andern Zeichen vertauſchen dürfte. *)

---

*) Man verrückt, was große Männer ſagen, nur zu leicht falſch, und oft mit Vorſatz. Das iſt beſonders Kant begegnet. Und daher bemerke ich hier nur, daß er hier keineswegs will, man ſolle jedes Kind ſich ſein eignes Alphabet erſt ſelbſt erfinden laſſen, ſondern es ſoll dadurch nur angedeutet werden, wie bey dem Leſen und Schreiben Kinder wirklich, und zwar analytiſch verfahren, ohne ſich deſſen ſelbſt, ſogar in höhern Jahren, be-

Es giebt gewiſſe Gebrechen, mit denen einige Kinder auf die Welt kommen. Hat man denn nicht Mittel, dieſe fehlerhafte, gleichſam verpfuſchte Geſtalt wieder zu verbeſſern? Es iſt durch die Bemühung vieler und kenntnißreicher Schriftſteller ausgemacht, daß Schnürbrüſte hier nichts helfen, ſondern das Uebel nur noch ärger machen, indem ſie den Umlauf des Blutes und der Säfte, ſo wie die höchſt nöthige Ausdehnung der äußern und innerlichen Theile des Körpers hindern. Wenn das Kind frey gelaſſen wird, ſo exerciert es noch ſeinen Leib, und ein Menſch, der eine Schnürbruſt trägt, iſt, wenn er ſie ablegt, viel ſchwächer, als einer, der ſie nie angelegt hat. Man könnte denen, die ſchief gebohren ſind, vielleicht helfen, wenn man auf die Seite, wo die Muskeln ſtärker ſind, mehr Gewicht legte. Dies iſt aber auch ſehr gefährlich: denn welcher Menſch kann das

Gleich-

---

bewußt zu ſeyn, oder zu werden, und wie ſie, unter gewiſſen Umſtänden, dabey verfahren würden. Uebrigens wünſchte ich, hier nicht erſt an Peſtalozzi und Olivier erinnern zu dürfen.

A. d. H.

Gleichgewicht ausmachen? Am beſten iſt, daß das Kind ſich ſelbſt übe, und eine Stellung annehme, wenn ſie ihm gleich beſchwerlich wird, denn alle Maſchinen richten hier nichts aus.

Alle dergleichen künſtliche Vorrichtungen ſind um ſo nachtheiliger, da ſie dem Zwecke der Natur in einem organiſirten, vernünftigen Weſen, gerade zuwider laufen, dem zufolge ihm die Freyheit bleiben muß, ſeine Kräfte brauchen zu lernen. Man ſoll bey der Erziehung nur verhindern, daß Kinder nicht weichlich werden. Abhärtung aber iſt das Gegentheil von Weichlichkeit. Man wagt zu viel, wenn man Kinder an alles gewöhnen will. Die Erziehung der Ruſſen geht hierin ſehr weit. Es ſtirbt dabey aber auch eine unglaubliche Zahl von Kindern. Die Angewohnheit iſt, ein durch öftere Wiederholung deſſelben Genuſſes, oder derſelben Handlung, zur Nothwendigkeit gewordener Genuß, oder Handlung. Nichts können ſich Kinder leichter angewöhnen, und nichts muß man ihnen alſo weniger geben, als piquante Sachen, z. E. Toback, Branntwein, und warme Getränke.

Die Entwöhnung deſſen iſt nachher ſehr ſchwer, und anfänglich mit Beſchwerden verbunden, weil durch den öftern Genuß eine Veränderung in den Functionen unſers Körpers vorgegangen iſt.

Je mehr aber der Angewohnheiten ſind, die ein Menſch hat, deſto weniger iſt er frey und unabhängig. Bey dem Menſchen iſt es, wie bey allen andern Thieren, wie es frühe gewöhnt wird, ſo bleibt auch nachher ein gewiſſer Hang bey ihm. Man muß alſo verhindern, daß ſich das Kind an nichts gewöhne; man muß keine Angewohnheit bey ihm entſtehen laſſen.

Viele Aeltern wollen ihre Kinder an Alles gewöhnen. Dieſes taugt aber nicht. Denn die menſchliche Natur überhaupt, theils auch die Natur der einzelnen Subjekte, läßt ſich nicht an Alles gewöhnen, und es bleiben viele Kinder in der Lehre. So wollen ſie z. E. daß die Kinder zu aller Zeit ſollen ſchlafen gehen und aufſtehen können, oder daß ſie eſſen ſollen, wenn ſie es verlangen. Es gehört aber eine beſondere Lebensart dazu, wenn man dieſes aushalten ſoll, eine Lebensart, die den Leib roborirt, und das alſo wieder gut macht / was jenes verderben hat. Finden wir doch auch in der Natur manches periodiſche. Die Thiere haben auch ihre beſtimmte Zeit zum Schlafen. Der Menſch ſollte ſich auch an eine gewiſſe Zeit gewöhnen, damit der Körper nicht in ſeinen Funktionen geſtört werde. *) Was das andere anbetrifft, daß die Kinder zu allen Zeiten ſollen eſſen können, ſo kann man hier wol nicht die Thiere zum Beyſpiele anführen. Denn, weil z. E. alle Gras freſſende Thiere wenig Nahrhaftes zu ſich nehmen, ſo iſt das Freſſen bey ihnen ein ordentliches Geſchäft. Es iſt aber dem Menſchen ſehr zuträglich, wenn

---

*) Dieſe Gewohnheit hat unfehlbar für den Menſchen, als Maſchine, ihr großes Gutes, aber wir müſſen nicht vergeſſen, daß zuweilen auch Ausnahmen nöthig ſind. Schon in Beziehung auf das phyſiſche Leben haben dieſe ihren Nutzen, wie Hufeland ſehr ſchön dargethan hat, aber geſetzt auch, wir lebten bey ſtrenger Gewohnheit länger: ſo dürfte dieſes längere Leben am Ende doch nur, ein Leben der Ordnung wegen, d. h. ein bloßes Vegetiren zu ſeyn ſcheinen.

A. d. H.

er immer zu einer beſtimmten Zeit iſſet. So wollen manche Aeltern, daß ihre Kinder große Kälte, Geſtank, alles und jedes Geräuſche und dergl. ſollen ertragen können. Dies iſt aber gar nicht nöthig, wenn ſie ſich nur nichts angewöhnen. Und dazu iſt es ſehr dienlich, daß man die Kinder in verſchiedene Zuſtände verſetze.

Ein hartes Lager iſt viel geſünder, als ein weiches. Ueberhaupt dient eine harte Erziehung ſehr zur Stärkung des Körpers. Durch harte Erziehung verſtehen wir aber blos Verhinderung der Gemächlichkeit. An merkwürdigen Beyſpielen zur Beſtätigung dieſer Behauptung mangelt es nicht, nur daß man ſie nicht beachtet, oder, richtiger geſagt, nicht beachten will.

Was die Gemüthsbildung betrifft, die man würklich auch in gewiſſer Weiſe phyſiſch nennen kann, ſo iſt hauptſächlich zu merken, daß die Diſciplin nicht ſclaviſch ſey, ſondern das Kind muß immer ſeine Freyheit fühlen, doch ſo, daß es nicht die Freyheit Anderer hindere; es muß daher Widerſtand finden. Manche Aeltern ſchlagen ihren Kindern Alles ab, um dadurch die Geduld der Kinder zu exerziren, und fordern demnach mehr Geduld von den Kindern, als ſie deren ſelbſt haben. Dies iſt aber grauſam. Man gebe dem Kinde, ſoviel ihm dient, und nachher ſage man ihm: du haſt genug! Aber, daß dies dann auch unwiderruflich ſey, iſt ſchlechterdings nöthig. Man merke nur nicht auf das Schreyen der Kinder, und willfahre ihnen nur nicht, wenn ſie etwas durch Geſchrey erzwingen wollen: was ſie aber mit Freundlichkeit bitten, das gebe man ihnen, wenn es ihnen dient. Das Kind wird dadurch auch gewöhnt, freymüthig zu ſeyn, und da es keinem durch ſein Schreyen läſtig fällt, ſo iſt auch hinwieder gegen daſſelbe jeder freundlich. Die Vorſehung ſcheint wahrlich den Kindern freundliche Mienen gegeben zu haben, damit ſie die Leute zu ihrem Vortheile einnehmen möchten. Nichts iſt ſchädlicher, als eine neckende, ſclaviſche Diſciplin, um den Eigenwillen zu brechen.

Gemeinhin ruft man den Kindern ein: Pfuy, ſchäme dich, wie ſchickt ſich das! u. ſ. w. zu. Dergleichen ſollte aber bey der erſten Erziehung gar nicht vorkommen. Das Kind hat noch keine Begriffe von Schaam und vom Schicklichen, es hat ſich nicht zu ſchämen, ſoll ſich nicht ſchämen, und wird dadurch nur ſchüchtern. Es wird verlegen bey dem Anblicke Anderer, und verbirgt ſich gerne vor andern Leuten. Dadurch entſteht Zurückhaltung, und ein nachtheiliges Verheimlichen. Es wagt nichts mehr zu bitten, und ſollte doch um Alles bitten können; es verheimlicht ſeine Geſinnung, und ſcheint immer anders, als es iſt, ſtatt daß es freymüthig Alles müßte ſagen dürfen. Statt immer um die Aeltern zu ſeyn, meidet es ſie, und wirft ſich dem willfährigern Hausgeſinde in die Arme.

Um nichts beſſer aber, als jene neckende Erziehung, iſt das Vertändeln und ununterbrochene Liebkoſen. Dieſes beſtärkt das Kind im eigenen Willen, macht es falſch, und indem es ihm eine Schwachheit der Aeltern verräth, raubt es ihnen die nöthige Achtung in den Augen des Kindes. Wenn man es aber ſo erzieht, daß es nichts durch Schreyen ausrichten kann, ſo wird es frey, ohne dummdreiſt, und beſcheiden, ohne ſchüchtern zu ſeyn. Dreiſt ſollte man eigentlich dräuſt ſchreiben, denn es kömmt von dräuen, drohen her. Einen dräuſten Menſchen kann man nicht wohl leiden. Manche Menſchen haben ſolche dreiſte Geſichter, daß man ſich immer vor einer Grobheit von ihnen fürchten muß, ſo wie man andern Geſichtern es gleich anſehen kann, daß ſie nicht im Stande ſind, jemanden eine Grobheit zu ſagen. Man kann immer freymüthig ausſehen, wenn es nur mit einer gewiſſen Güte verbunden iſt. Die Leute ſagen oft von vornehmen Männern, ſie ſahen recht königlich aus. Dies iſt aber weiter nichts, als ein gewiſſer dreiſter Blick, den ſie ſich von Jugend auf angewöhnt haben, weil man ihnen da nicht widerſtanden hat.

Alles dieſes kann man noch zur negativen Bildung rechnen. Denn viele Schwächen des Menſchen kommen oft nicht davon her, weil man ihn nichts gelehrt, ſondern weil ihm noch falſche Eindrücke beygebracht ſind. So z. E. bringen die Ammen den Kindern eine Furcht vor

Spinnen, Kröten u. ſ. w. bey. Die Kinder möchten gewiß nach den Spinnen eben ſo, wie nach andern Dingen greifen. Weil aber die Ammen, ſobald ſie eine Spinne ſehen, ihren Abſcheu durch Mienen bezeigen: ſo würkt dies durch eine gewiſſe Sympathie auf das Kind. Viele behalten dieſe Furcht ihr ganzes Leben hindurch, und bleiben darin immer kindiſch. Denn Spinnen ſind zwar den Fliegen gefährlich, und ihr Biß iſt für ſie giftig, dem Menſchen ſchaden ſie aber nicht. Und eine Kröte iſt ein eben ſo unſchuldiges Thier, als ein ſchöner grüner Froſch, oder irgend ein anderes Thier.

Der poſitive Theil der phyſiſchen Erziehung iſt die Cultur. Der Menſch iſt, in Beziehung auf dieſelbe, von dem Thiere verſchieden. Sie beſteht vorzüglich in der Uebung ſeiner Gemüthskräfte. Deswegen müſſen Aeltern ihrem Kinde dazu Gelegenheit geben. Die erſte und vornehmſte Regel hiebey iſt, daß man, ſo viel als möglich, aller Werkzeuge entbehre. So entbehrt man gleich anfänglich des Leitbandes und Gängelwagens, und läßt das Kind auf der Erde herumkriechen, bis es von ſelbſt gehen lernet, und dann wird es deſto ſicherer gehen. Werkzeuge nähmlich ruiniren nur die natürliche Fertigkeit. So braucht man eine Schnur, um eine Weite zu meſſen; man kann dies aber eben ſo gut durch das Augenmaaß bewerkſtelligen; eine Uhr, um die Zeit zu beſtimmen, man kann es durch den Stand der Sonne; einen Kompaß, um im Walde die Gegend zu wiſſen, man kann es auch aus dem Stande der Sonne am Tage, und aus dem Stande der Sterne in der Nacht. Ja man kann ſogar ſagen, anſtatt ein Kahn zu brauchen, um auf dem Waſſer fortzukommen, kann man ſchwimmen. Der berühmte Franklin wundert ſich, daß nicht Jederman dieſes lernt, da es doch ſo angenehm und nützlich iſt. Er führt auch eine leichte Art an, wie man es von ſelbſt lernen kann. Man laſſe in einen Bach, wo, wenn man auf dem Grunde ſteht, der Kopf wenigſtens außer dem Waſſer iſt, ein Ey herunter. Nun ſuche man das Ey zu greifen.

Indem man ſich bückt, kommen die Füße in die Höhe, und, damit das Waſſer nicht in den Mund komme, wird man den Kopf ſchon in den Nacken legen, und ſo hat man die rechte Stellung, die zum Schwimmen nöthig iſt. Nun darf man nur mit den Händen arbeiten, ſo ſchwimmt man. — Es kommt nur darauf an, daß die natürliche Geſchicklichkeit kultivirt werde. Oft gehört Information dazu, oft iſt das Kind ſelbſt erfindungsreich genug, oder erfindet ſich ſelbſt Inſtrumente.

Was bey der phyſiſchen Erziehung, alſo in Abſicht des Körpers, zu beobachten iſt, bezieht ſich entweder auf den Gebrauch der willkührlichen Bewegung, oder der Organe der Sinne. Bey dem erſtern kommt es darauf an, daß ſich das Kind immer ſelbſt helfe. Dazu gehört Stärke, Geſchicklichkeit, Hurtigkeit, Sicherheit; z. E. daß man auf ſchmalen Stegen, auf ſteilen Höhen, wo man eine Tiefe vor ſich ſieht, auf einer ſchwankenden Unterlage, gehen könne. Wenn ein Menſch das nicht kann, ſo iſt er auch nicht völlig das, was er ſeyn könnte. Seit das Deſſauiſche Philantropin hierin mit ſeinem Muſter vorangieng, werden nun auch in andern Inſtituten mit den Kindern viele Verſuche der Art gemacht. Es iſt ſehr bewunderungswürdig, wenn man lieſet, wie die Schweizer ſich ſchon von Jugend auf gewöhnen, auf den Gebürgen zu gehen, und zu welcher Fertigkeit ſie es darin bringen, ſo daß ſie auf den ſchmalſten Stegen mit völliger Sicherheit gehen, und über Klüfte ſpringen, bey denen ſie es ſchon nach dem Augenmaße wiſſen, daß ſie gut darüber wegkommen werden. Die meiſten Menſchen aber fürchten ſich vor einem eingebildeten Falle, und dieſe Furcht lähmt ihnen gleichſam die Glieder, ſo daß alsdann ein ſolches Gehen für ſie mit Gefahr verknüpft iſt. Dieſe Furcht nimmt gemeiniglich mit dem Alter zu, und man findet, daß ſie vorzüglich bey Männern gewöhnlich iſt, die viel mit dem Kopfe arbeiten.

Solche Verſuche mit Kindern ſind würklich nicht ſehr gefährlich. Denn Kinder haben ein, im Verhältniſſe zu ihrer Stärke weit geringeres Gewicht, als andere Menſchen, und fallen alſo auch nicht ſo ſchwer. Ueberdies ſind die Knochen bey ihnen auch nicht ſo ſpröde und bruchig, als ſie es im Alter werden. Die Kinder verſuchen auch ſelbſt ihre Kräfte. So ſieht man ſie z. E. oft klettern, ohne daß ſie dabey irgend eine Abſicht haben. Das Laufen iſt eine geſunde Bewegung, und roborirt den Körper. Das Springen, Heben, Tragen, die Schleuder, das Werfen nach dem Ziele, das Ringen, der Wettlauf, und alle dergleichen Uebungen ſind ſehr gut. Das Tanzen, in ſo ferne es kunſtmäßig iſt, ſcheint für eigentliche Kinder noch zu früh zu ſeyn.

Die Uebung im Werfen, theils weit zu werfen, theils auch zu treffen, hat auch die Uebung der Sinne, beſonders des Augenmaaßes, mit zur Abſicht. Das Ballſpiel iſt eines der beſten Kinderſpiele, weil auch noch das geſunde Laufen dazu kömmt. Ueberhaupt ſind diejenigen Spiele die beſten, bey welchen neben den Exercitien der Geſchicklichkeit, auch Uebungen der Sinne hinzukommen, z. E. die Uebung des Augenmaaßes, über Weite, Größe und Proportion richtig zu ur-

urtheilen, die Lage der Oerter nach den Weltgegenden zu finden, wozu die Sonne behülflich ſeyn muß, u. ſ. w. das Alles ſind gute Uebungen. So iſt auch die lokale Einbildungskraft, unter der man die Fertigkeit verſteht, ſich Alles an den Oertern vorzuſtellen, an denen man es würklich geſehen hat, etwas ſehr vortheilhaftes, z. E. das Vergnügen, ſich aus einem Walde herauszufinden, und zwar dadurch, daß man ſich die Bäume merket, an denen man vorher vorbeygegangen iſt. So auch die memoria localis, daß man z. E. nicht nur wiſſe, in welchem Buche man etwas geleſen habe, ſondern auch, wo es in demſelben ſtehe. So hat der Muſiker die Taſten im Kopfe, daß er nicht mehr erſt nach ihnen ſehen darf. Die Cultur des Gehörs der Kinder iſt eben ſo erforderlich, um durch daſſelbe zu wiſſen, ob etwas weit oder nahe, und auf welcher Seite es ſey.

Das Blindekuhſpiel der Kinder war ſchon bey den Griechen bekannt, ſie nannten es μυΐνδα. Ueberhaupt ſind Kinderſpiele ſehr allgemein. Diejenigen, die man in Deutſchland hat, findet man auch in Engelland, Frankreich u. ſ. w. Es liegt bey ihnen ein gewiſſer Naturtrieb der Kinder zum Grunde; bey dem Blindekuhſpiele z. E. zu ſehen, wie ſie ſich helfen könnten, wenn ſie eines Sinnes entbehren müßten. Der Kreiſel iſt ein beſonderes Spiel; doch geben ſolche Kinderſpiele Männern Stoff zum weitern Nachdenken, und bisweilen auch Anlaß zu wichtigen Erfindungen. So hat Segner eine Diſputation vom Kreiſel geſchrieben, und einem engliſchen Schiffskapitain hat der Kreiſel Gelegenheit gegeben, einen Spiegel zu erfinden, durch den man auf dem Schiffe die Höhe der Sterne meſſen kann.

Kinder haben gerne Inſtrumente, die Lärm machen, z. E. Trompetchen, Trommelchen und dergl. Solche taugen aber nichts, weil ſie Andern dadurch läſtig werden. Dergleichen wäre indeſſen ſchon beſſer, wenn ſie ſich ſelbſt ein Rohr ſo ſchneiden lernten, daß ſie darauf blaſen könnten. —

Die Schaukel iſt auch eine gute Bewegung; ſelbſt Erwachſene brauchen ſie zur Geſundheit, nur be-

bedürfen die Kinder dabey der Aufſicht, weil die Bewegung ſehr geſchwinde werden kann. Der Papierdrache iſt ebenfalls ein tadelloſes Spiel. Es kultivirt die Geſchicklichkeit, indem es auf eine gewiſſe Stellung dabey in Abſicht des Windes ankömmt, wenn er recht hoch ſteigen ſoll

Dieſen Spielen zu gut, verſagt ſich der Knabe andere Bedürfniſſe, und lernet ſo allmählich auch etwas Anderes und mehr entbehren. Indem wird er dadurch an fortdauernde Beſchäftigung gewöhnt, aber eben daher darf es hier auch nicht bloßes Spiel, ſondern es muß Spiel mit Abſicht und Endzweck ſeyn. Denn, jemehr auf dieſe Weiſe ſein Körper geſtärkt und abgehärtet wird, um ſo ſicherer iſt er vor den verderblichen Folgen der Verzärtelung. Auch die Gymnaſtik ſoll die Natur nur lenken, darf alſo nicht gezwungene Zierlichkeit veranlaſſen. Disciplin muß zuerſt eintreten, nicht aber Information. Hier iſt nun aber darauf zu ſehen, daß man die Kinder bey der Cultur ihres Körpers, auch für die Geſellſchaft bilde. Rouſſeau ſagt: „Ihr werdet niemahls einen tüchtigen

gen Mann bilden, wenn ihr nicht vorher einen Gaſſenjungen habt!“ Es kann eher aus einem muntern Knaben ein guter Mann werden, als aus einem naſeweiſen, klug thuenden Burſchen. Das Kind muß in Geſellſchaften nur nicht läſtig ſeyn, es muß ſich aber auch nicht einſchmeicheln. Es muß auf die Einladung Anderer zutraulich ſeyn, ohne Zudringlichkeit; freymüthig, ohne Dummdreiſtigkeit. Das Mittel dazu iſt: man verderbe nur nichts, man bringe ihm nicht Begriffe von Anſtand bey, durch die es nur ſchüchtern und menſchenſcheu gemacht, oder, auf der andern Seite, auf die Idee gebracht wird, ſich geltend machen zu wollen. Nichts iſt lächerlicher, als altkluge Sittſamkeit, oder naſeweiſer Eigendünkel des Kindes. Im letztern Falle müſſen wir um ſo mehr das Kind ſeine Schwächen, aber doch auch nicht zu ſehr unſre Ueberlegenheit und Herrſchaft empfinden laſſen, damit es ſich zwar, aus ſich ſelbſt ausbilde, aber nur als in der Geſellſchaft, wo die Welt zwar groß genug für daſſelbe, aber auch für Andre ſeyn muß.

Do-

Toby ſagt im Triſtram Schandy zu einer Fliege, die ihn lange beunruhiget hatte, indem er ſie zum Fenſter hinausläßt: „Gehe, du böſes Thier, die Welt iſt groß genug für mich und dich!" Und dies könnte jeder zu ſeinem Wahlſpruche machen. Wir dürfen uns nicht einander läſtig werden; die Welt iſt groß genug für uns Alle.

Wir kommen jetzt zur Cultur der Seele, die man gewiſſermaaßen auch phyſiſch nennen kann. Man muß aber Natur und Freyheit von einander unterſcheiden. Der Freyheit Geſetze geben, iſt ganz etwas anderes, als die Natur bilden. Die Natur des Körpers und der Seele kommt doch darin überein, daß man ein Verderbnis bey ihrer beyderſeitigen Bildung abzuhalten ſucht, und daß die Kunſt dann noch etwas bey jenem, wie bey dieſer hinzuſetzt. Man kann die Bildung der Seele alſo gewiſſermaaßen eben ſo gut phyſiſch nennen, als die Bildung des Körpers.

Dieſe phyſiſche Bildung des Geiſtes unterſcheidet ſich aber von der moraliſchen darin, daß dieſe nur auf die Freyheit, jene nur auf die Natur abzielt. Ein Menſch kann phyſiſch ſehr kultivirt ſeyn; er kann einen ſehr ausgebildeten Geiſt haben, aber dabey ſchlecht moraliſch kultivirt, doch dabey ein böſes Geſchöpf ſeyn.

Die phyſiſche Cultur aber muß von der praktiſchen unterſchieden werden, welche letztere pragmatiſch oder moraliſch iſt. Im letztern Falle iſt es die Moraliſirung, nicht Cultivirung.

Die phyſiſche Cultur des Geiſtes theilen wir ein in die freye und die ſcholaſtiſche. Die freye iſt gleichſam nur ein Spiel, die ſcholaſtiſche dagegen macht ein Geſchäfte aus; die freye iſt die, die immer bey dem Zöglinge beobachtet werden muß; bey der ſcholaſtiſchen aber wird der Zögling wie unter dem Zwange betrachtet. Man kann beſchäftigt ſeyn im Spiele, das nennt man in der Muße beſchäftiget ſeyn; aber man kann auch beſchäftiget ſeyn im Zwange, und das nennet man arbeiten.

Die ſcholaſtiſche Bildung ſoll für das Kind Arbeit, die freye ſoll Spiel ſeyn.

Man hat verſchiedene Erziehungsplane entworfen, um, welches auch ſehr löblich iſt, zu verſuchen, welche Methode bey der Erziehung die beſte ſey. Man iſt unter andern auch darauf verfallen, die Kinder alles, wie im Spiele, lernen zu laſſen. Lichtenberg hält ſich in einem Stücke des Göttingiſchen Magazins über den Wahn auf, nach welchem man aus den Knaben, die doch ſchon frühzeitig zu Geſchäften gewöhnt werden ſollten, weil ſie einmahl in ein geſchäftiges Leben eintreten müſſen, alles ſpielweiſe zu machen ſucht. Dies thut eine ganz verkehrte Würkung. Das Kind ſoll ſpielen, es ſoll Erholungsſtunden haben, aber es muß auch arbeiten lernen. Die Cultur ſeiner Geſchicklichkeit iſt freylich aber auch gut, wie die Cultur des Geiſtes, aber beyde Arten der Cultur müſſen zu verſchiedenen Zeiten ausgeübt werden. Es iſt ohnedies ſchon ein beſonderes Unglück für den Menſchen, daß er ſo ſehr zur Unthätigkeit geneigt iſt. Je mehr ein Menſch gefaullenzt hat, deſto ſchwerer entſchließt er ſich dazu, zu arbeiten.

Bey der Arbeit iſt die Beſchäftigung nicht an ſich ſelbſt angenehm, ſondern man unternimmt ſie einer andern Abſicht wegen. Die Beſchäftigung bey dem Spiele dagegen iſt an ſich angenehm, ohne weiter irgend einen Zweck dabey zu beabſichtigen. Wenn man ſpazieren geht: ſo iſt das Spazierengehen ſelbſt die Abſicht, und je länger alſo der Gang iſt, deſto angenehmer iſt er uns. Wenn wir aber irgend wohin gehen, ſo iſt die Geſellſchaft, die ſich an dem Orte befindet, oder ſonſt etwas, die Abſicht unſers Ganges, nnd wir wählen gerne den kürzeſten Weg. So iſt es auch mit dem Kartenſpiele. Es iſt würklich beſonders, wenn man ſieht, wie vernünftige Männer oft Stundenlang zu ſitzen, und Karten zu miſchen im Stande ſind. Da ergiebt es ſich, daß die Menſchen nicht ſo leicht aufhören Kinder zu ſeyn. Denn was iſt jenes Spiel beſſer, als das Ballſpiel der Kinder? Nicht, daß die Erwachſenen gerade auf dem

Stocke reiten, aber ſie reiten doch auf andern Steckenpferden.

Es iſt von der größeſten Wichtigkeit, daß Kinder arbeiten lernen. Der Menſch iſt das einzige Thier, das arbeiten muß. Durch viele Vorbereitungen muß er erſt dahin kommen, daß er etwas zu ſeinem Unterhalte genießen kann. Die Frage: ob der Himmel nicht gütiger für uns würde geſorgt haben, wenn er uns Alles, ſchon bereitet, hätte vorfinden laſſen, ſo, daß wir gar nicht arbeiten dürften? iſt gewiß mit Nein zu beantworten: denn der Menſch verlangt Geſchäfte, auch ſolche, die einen gewiſſen Zwang mit ſich führen. *) Eben ſo falſch iſt die Vor-

ſtel-

---

*) Den meiſten Menſchen thut ohnfehlbar die beſtimmte Beſchäftigung eines Gewerbes oder Amtes ſehr Noth, und es fehlt nicht an Beyſpielen, daß Menſchen, die, wie man zu ſagen pflegt, ſich zur Ruhe ſetzten, eben ſo unzufrieden, ja, wol gar kränklich wurden, als ſie vorher, bey ihrer beſtimmten Arbeit, zufrieden und geſund waren, und das, nicht aus Mangel an Geſchäften, ſondern weil, was ſie nun zu thun hatten, keine beſtimmte Arbeit mehr war, indem Alles blos von

ihrem

ſtellung, daß wenn Adam und Eva nur im Paradieſe geblieben wären, ſie da nichts würden gethan, als zuſammengeſeſſen, arkadiſche Lieder geſungen, und die Schönheit der Natur betrachtet haben. Die Langeweile würde ſie gewiß eben ſo gut, als andere Menſchen, in einer ähnlichen Lage gemartert haben.

Der

---

ihrem Belieben abhängt. Der Grund davon ſcheint mir darin zu liegen, daß eine beſtimmte Amts- oder Gewerbearbeit uns in mehrere Verhältniſſe ſetzt, alſo auch in unſer Leben mehrere Abwechſelung bringt, die, ſey ſie angenehm, oder unangenehm, — wenn ſie das letztere nur nicht in einem überwiegenden Grade iſt; — unſre Kräfte ſtärkt, und dadurch unſre Munterkeit, wie unſern guten Willen, mehr aufrecht erhält. Zudem leiſtet man gemeinhin auch mehr, wenn man etwas leiſten muß: da kann man am Ende jedes Tages dann die Rechnung mit ſich abſchließen, daß man nicht unthätig und unnütz gelebt habe und dieſer Gedanke hat etwas überaus Ermunterndes, und, daß ich ſo ſage, Roborirendes. Wer kein eigentliches Gewerbe oder Amt hat, kann freylich Alles thun, wozu er Kräfte und Willen hat; aber eben daher wird ihm die Wahl ſo ſchwer, und der Tag iſt oft dahin gegangen, bevor er ſich für dieſe oder jene Arbeit entſchieden hat.

A. v. H.

Der Menſch muß auf eine ſolche Weiſe occupirt ſeyn, daß er mit dem Zwecke, den er vor Augen hat, in der Art erfüllt iſt, daß er ſich gar nicht fühlt, und die beſte Ruhe für ihn, iſt die nach der Arbeit. Das Kind muß alſo zum arbeiten gewöhnt werden. Und wo anders ſoll die Neigung zur Arbeit kultivirt werden, als in der Schule? Die Schule iſt eine zwangmäßige Cultur. Es iſt äußerſt ſchädlich, wenn man das Kind dazu gewöhnt, Alles als Spiel zu betrachten. Es muß Zeit haben, ſich zu erholen, aber es muß auch eine Zeit für daſſelbe ſeyn, in der es arbeitet. Wenn auch das Kind es nicht gleich einſieht, wozu dieſer Zwang nütze: ſo wird es doch in Zukunft den großen Nutzen davon gewahr werden. Es würde überhaupt nur den Vorwitz der Kinder ſehr verwöhnen, wenn man ihre Frage: Wozu iſt das? und wozu das? immer beantworten wollte. Zwangmäßig muß die Erziehung ſeyn, aber ſclaviſch darf ſie deshalb nicht ſeyn.

Was die freye Cultur der Gemüthskräfte anbetrifft, ſo iſt zu bemerken, daß ſie immer fortgeht. Sie muß eigentlich die obern Kräfte betreffen. Die untern werden immer nebenbey kultiviret, aber nur in Rückſicht auf die obern; der Witz z. E. in Rückſicht auf den Verſtand. Die Hauptregel hiebey iſt, daß keine Gemüthskraft einzeln für ſich, ſondern jede nur in Beziehung auf die andere müſſe kultivirt werden; z. E. die Einbildungskraft, nur zum Vortheile des Verſtandes.

Die untern Kräfte haben für ſich allein keinen Werth, z. E. ein Menſch, der viel Gedächtniß, aber keine Beurtheilungskraft hat. Ein ſolcher iſt dann ein lebendiges Lexikon. Auch ſolche Laſteſel des Parnaſſes ſind nöthig, die, wenn ſie gleich ſelbſt nichts Geſcheutes leiſten können, doch Materialien herbeyſchleppen, damit Andere etwas Gutes daraus zu Stande bringen können. — Witz giebt lauter Albernheiten, wenn die Urtheilskraft nicht hinzu kömmt. Verſtand iſt die Erkenntnis des Allgemeinen. Urtheilskraft iſt die Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere. Vernunft iſt das Vermögen, die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem

Beſondern einzuſehen. Dieſe freye Cultur geht ihren Gang fort von Kindheit auf, bis zu der Zeit, da der Jüngling aller Erziehung entlaſſen wird. Wenn ein Jüngling z. E. eine allgemeine Regel anführt, ſo kann man ihm Fälle aus der Geſchichte, Fabeln, in die dieſe Regel verkleidet iſt, Stellen aus Dichtern, wo ſie ſchon ausgedrückt iſt, anführen laſſen, und ſo ihm Anlaß geben, ſeinen Witz, ſein Gedächtniß u. ſ. w. zu üben.

Der Ausſpruch tantum scimus, quantum memoria tenemus, hat freylich ſeine Richtigkeit, und daher iſt die Cultur des Gedächtniſſes ſehr nothwendig. Alle Dinge ſind ſo beſchaffen, daß der Verſtand erſt den ſinnlichen Eindrücken folgt, und das Gedächtniß dieſe aufbehalten muß. So z. E. verhält es ſich bey den Sprachen. Man kann ſie entweder durch förmliches Memoriren, oder durch den Umgang lernen, und dieſe letztere iſt bey lebenden Sprachen die beſte Methode. Das Vocabelnlernen iſt wirklich nöthig, aber am beſten thut man wol, wenn man diejenigen Wörter lernen läßt, die bey dem Autor, den man mit der Jugend gerade lieſet, vorkommen. Die Jugend muß ihr gewiſſes und beſtimmtes Penſum haben. So lernt man auch die Geographie durch einen gewiſſen Mechaniſm am beſten. Das Gedächtniß vorzüglich liebt dieſen Mechaniſm und in einer Menge von Fällen iſt er auch ſehr nützlich. Für die Geſchichte iſt bis jetzt noch kein recht geſchickter Mechaniſm erfunden worden: man hat es zwar mit Tabellen verſucht, doch ſcheint es auch mit denen nicht recht gehen zu wollen. *) Geſchichte aber iſt ein treffliches Mittel, den Verſtand in der Beurtheilung zu üben. Das Memoriren iſt ſehr nöthig, aber das zur bloßen Uebung taugt gar nichts, z. E. daß man Reden auswendig lernen läßt. Allenfalls hilft es blos zur Beförderung der Dreiſtigkeit, und das Deklamiren iſt überdem nur eine Sache für Männer. *)

Hie-

---

*) Dieſen Endzweck hat auch Schlözers Geſchichtstafel. Selbſt Peſtalozzi's Idee und Verfahren ſcheint auf einen ſolchen Mechaniſm gewiſſermaaßen herauszugehen. A. d. H.

*) Freylich giebt es ſehr verſtändige und einſichtsvolle Männer, die keiner Deklamation fähig ſind, wie

Hieher gehören auch alle Dinge, die man blos zu einem künftigen Examen oder in Rückſicht auf die futuram oblivionem lernt. Man muß das Gedächtniß nur mit ſolchen Dingen beſchäftigen, an denen uns gelegen iſt, daß wir ſie behalten, und die auf das würkliche Leben Beziehung haben. Am ſchädlichſten iſt das Romanenleſen der Kinder, da ſie nähmlich weiter keinen Gebrauch davon machen, als daß ſie ihnen in dem Augenblicke, indem ſie ſie leſen, zur Unterhaltung dienen. Das Romanenleſen ſchwächt das Gedächtnis. Denn es wäre lächerlich, Romane behalten und ſie Andern wieder erzählen zu wollen. Man muß daher Kindern alle Roma-

---

wie es ſcheint: aber gewiß iſt es, daß man leichter behält, was man mit erforderlichem Ausdrucke lieſet, oder wenigſtens leſen könnte, und daß ſich der Grund dazu ſchon frühzeitig und mit Erfolg legen laſſe, iſt durch die neueſte Leſemethode bewieſen. S. Olivier über Karakter und Werth guter Unterrichtsmethoden. Leipz. 1802. und deſſen Kunſt, leſen und recht ſchreiben zu lehren. Deſſau 1801.

ne aus den Händen nehmen. Indem ſie ſie leſen, bilden ſie ſich in dem Romane wieder einen neuen Roman, da ſie die Umſtände ſich ſelbſt anders ausbilden, herumſchwärmen, und gedankenlos da ſitzen.

Zerſtreuungen müſſen nie, am wenigſten in der Schule gelitten werden, denn ſie bringen endlich einen gewiſſen Hang dazu, eine gewiſſe Gewohnheit hervor. Auch die ſchönſten Talente, gehen bey Einem, der der Zerſtreuung ergeben iſt, zu Grunde. Wenn Kinder ſich gleich bey Vergnügungen zerſtreuen: ſo ſammeln ſie ſich doch bald wieder; man ſieht ſie aber am meiſten zerſtreut, wenn ſie ſchlimme Streiche im Kopfe haben, denn da ſinnen ſie, wie ſie ſie verbergen, oder wieder gut machen können. Sie hören dann Alles nur halb, antworten verkehrt, wiſſen nicht was ſie leſen, u. ſ. w.

Das Gedächtniß muß man frühe, aber auch nebenher ſogleich den Verſtand cultiviren.

Das Gedächtniß wird cultivirt 1) durch das Behalten der Nahmen in Erzählungen; 2) durch das Leſen und Schreiben; jenes aber muß aus dem Kopfe geübt werden und nicht durch das Buchſtabieren; 3) durch Sprachen, die den Kindern zuerſt durchs Hören, bevor ſie noch etwas leſen, müſſen beygebracht werden. Dann thut ein zweckmäßig eingerichteter, ſogenannter Orbis pictus ſeine guten Dienſte, und man kann mit dem Botaniſiren, mit der Mineralogie, und der Naturbeſchreibung überhaupt den Anfang machen. Von dieſen Gegenſtänden einen Abriß zu machen, das giebt dann Veranlaſſung zum Zeichnen und Modelliren, wozu es der Mathematik bedarf. Der erſte wiſſenſchaftliche Unterricht bezieht ſich am vortheilhafteſten auf die Geographie, die mathematiſche ſowol, als die phyſicaliſche. Reiſeerzählungen, durch Kupfer und Karten erläutert, führen dann zu der politiſchen Geographie. Von dem gegenwärtigen Zuſtande der Erdoberfläche geht man dann auf den ehemaligen zurück, gelangt zur alten Erdbeſchreibung, alten Geſchichte, u. ſ. w.

Bey dem Kinde aber muß man im Unterrichte allmählig das Wiſſen und Können zu verbinden ſuchen. Unter allen Wiſſenſchaften ſcheint die Mathematik die einzige der Art zu ſeyn, die dieſen Endzweck am beſten befriedigt. Ferner muß das Wiſſen und Sprechen verbunden werden (Beredtheit, Wohlredenheit und Beredſamkeit). Aber es muß auch das Kind das Wiſſen ſehr wohl vom bloßen Meynen und Glauben unterſcheiden lernen. In der Art bereitet man einen richtigen Verſtand vor, und einen richtigen, nicht feinen oder zarten Geſchmack. Dieſer muß zuerſt Geſchmack der Sinne, nahmentlich der Augen, zuletzt aber Geſchmack der Ideen ſeyn. —

Regeln müſſen in alle dem vorkommen, was den Verſtand cultiviren ſoll. Es iſt ſehr nützlich, die Regeln auch zu abſtrahiren, damit der Verſtand nicht blos mechaniſch, ſondern mit dem Bewußtſeyn einer Regel verfahre.

Es iſt auch ſehr gut, die Regeln in eine gewiſſe Formel zu bringen, und ſo dem Gedächtniſſe anzuvertrauen. Haben wir die Regel im Gedächtniſſe, und vergeſſen auch den Gebrauch: ſo finden wir uns doch bald wieder zurecht. Es iſt hier die Frage: ſollen die Regeln erſt in abstracto vorangehn, und ſollen Regeln erſt nachher gelernt werden, wenn man den Gebrauch vollendet hat? oder ſoll Regel und Gebrauch gleichen Schrittes gehn? Dies letzte iſt allein rathſam. In dem andern Falle iſt der Gebrauch ſo lange, bis man zu den Regeln gelangt, ſehr unſicher. Die Regeln müſſen gelegentlich, aber auch in Klaſſen gebracht werden, denn man behält ſie nicht, wenn ſie nicht in Verbindung mit ſich ſelbſt ſtehen. Die Grammatik muß alſo bey Sprachen immer in etwas vorausgehen.

Wir müſſen nun aber auch einen ſyſtematiſchen Begriff von dem ganzen Zwecke der Erziehung, und der Art, wie er zu erreichen iſt, geben.

1) **Die allgemeine Cultur der Gemüthskräfte**, unterſchieden von der beſondern. Sie geht auf Geſchicklichkeit und Vervollkommnung, nicht daß man den Zögling beſonders worin informire, ſondern ſeine Gemüthskräfte ſtärke. Sie iſt

a) entweder phyſiſch. Hier beruht alles auf Uebung und Diſciplin, ohne daß die Kinder Maximen kennen dürfen. Sie iſt paſſiv für den Lehrling, er muß der Leitung eines Andern folgſam ſeyn. Andere denken für ihn.

b) oder moraliſch. Sie beruht dann nicht auf Diſciplin, ſondern auf Maximen. Alles wird verdorben, wenn man ſie auf Exempel, Drohungen, Strafen u. ſ. w. gründen will. Sie wäre dann blos Diſciplin. Man muß dahin ſehen, daß der Zögling aus eignen Maximen, nicht aus Gewohnheit, gut handle, daß er nicht blos das Gute thue, ſondern es darum thue, weil es gut iſt. Denn der ganze moraliſche Werth der Handlungen beſteht in den Maximen des Guten. Die phyſiſche Erziehung unterſcheidet ſich darin von der moraliſchen, daß jene paſſiv für den Zögling, dieſe aber thätig iſt. Er muß jederzeit den Grund und die Ableitung der Handlung von den Begriffen der Pflicht einſehen.

2) Die beſondere Cultur der Gemüthskräfte. Hier kommt vor, die Cultur

tur des Erkenntnißvermögens, der Sinne, der Einbildungskraft, des Gedächtniſſes, der Stärke der Aufmerkſamkeit, und des Witzes, was alſo die untern Kräfte des Verſtandes betrifft. Von der Cultur der Sinne, z. E. des Augenmaaßes, iſt ſchon oben geredet worden. Was die Cultur der Einbildungskraft anlangt: ſo iſt folgendes zu merken. Kinder haben eine ungemein ſtarke Einbildungskraft, und ſie braucht gar nicht erſt durch Mährchen mehr geſpannt, und extendirt zu werden. Sie muß vielmehr gezügelt, und unter Regeln gebracht werden, aber doch muß man ſie auch nicht ganz unbeſchäftigt laſſen.

Landkarten haben etwas an ſich, das alle, auch die kleinſten Kinder reizet. Wenn ſie alles andere überdrüſſig ſind, ſo lernen ſie doch noch etwas, wobey man Landkarten braucht. Und dieſes iſt eine gute Unterhaltung für Kinder, wobey ihre Einbildungskraft nicht ſchwärmen kann, ſondern ſich gleichſam an eine gewiſſe Figur halten muß. Man könnte bey den Kindern würklich mit der Geographie den Anfang machen. Figuren von Thieren, Gewächſen u. ſ. w. können damit zu gleicher Zeit verbunden werden; dieſe müſſen die Geographie beleben. Die Geſchichte aber müßte wol erſt ſpäter eintreten.

Was die Stärkung der Aufmerkſamkeit anbetrifft: ſo iſt zu bemerken, daß dieſe allgemein geſtärkt werden muß. Eine ſtarre Anheftung unſerer Gedanken an ein Objekt iſt nicht ſowol ein Talent, als vielmehr eine Schwäche unſers innern Sinnes, da er in dieſem Falle unbiegſam iſt, und ſich nicht nach Gefallen anwenden läßt. Zerſtreuung iſt der Feind aller Erziehung. Das Gedächtniß aber beruht auf der Aufmerkſamkeit.

Was aber die obern Verſtandeskräfte betrifft: ſo kommt hier vor, die Cultur des Verſtandes, der Urtheilskraft und der Vernunft. Den Verſtand kann man im Anfange gewiſſermaaßen auch paſſiv bilden, durch Anführung von Beyſpielen für die Regel, oder umgekehrt, durch Auffindung der Regel für die einzelnen Fälle. Die Urtheilskraft zeigt, welcher Gebrauch von dem Verſtande zu machen iſt. Er iſt erforderlich, um, was man lernt, oder ſpricht, zu verſtehen, und um nichts, ohne es zu verſtehen, nachzuſagen. Wie mancher lieſet und hört etwas, ohne es, wenn er es auch glaubt, zu verſtehen. Dazu gehören Bilder und Sachen.

Durch die Vernunft ſieht man die Gründe ein. Aber man muß bedenken, daß hier von einer Vernunft die Rede iſt, die noch geleitet wird. Sie muß alſo nicht immer räſonniren wollen, aber es muß auch ihr, über das, was die Begriffe überſteigt, nicht viel vorräſonnirt werden. Noch gilt es hier nicht die ſpeculative Vernunft, ſondern die Reflexion über das, was vorgeht, nach ſeinen Urſachen und Würkungen. Es iſt eine in ihrer Wirthſchaft und Einrichtung practiſche Vernunft.

Die Gemüthskräfte werden am beſten dadurch cultivirt, wenn man das Alles ſelbſt thut, was man leiſten will, z. E. wenn man die grammatiſche Regel, die man gelernt hat, gleich in Ausübung bringt. Man verſteht eine Landkarte am beſten, wenn man ſie ſelbſt verfertigen kann. Das Verſtehen hat zum größeſten Hülfsmittel das Hervorbringen. Man lernt das am gründlichſten, und behält das am beſten, was man gleichſam aus ſich ſelbſt lernet. Nur wenige Menſchen indeſſen ſind das im Stande. Man nennt ſie (αὐτοδίδακτοι) Autodidakten.

Bey der Ausbildung der Vernunft muß man ſokratiſch verfahren. Sokrates nähmlich, der ſich die Hebamme der Kenntniſſe ſeiner Zuhörer nannte, giebt in ſeinen Dialogen, die uns Plato gewiſſermaaßen aufbehalten hat, Beyſpiele, wie man ſelbſt bey alten Leuten, manches aus ihrer eigenen Vernunft hervorziehen kann. Vernunft braucht in vielen Stücken nicht von Kindern ausgeübt zu werden. Sie müſſen nicht über Alles vernünfteln. Von dem, was ſie wohlgezogen machen ſoll, brauchen ſie nicht die Gründe zu wiſſen, ſobald es aber die Pflicht betrifft, ſo müſſen ihnen dieſelben bekannt gemacht werden. Doch muß man überhaupt dahin ſehen, daß man nicht Vernunfterkenntniſſe in ſie hineintrage, ſondern dieſelben aus ihnen heraushole. Die ſokratiſche Methode ſollte bey der katechetiſchen die Regel ausmachen. Sie iſt freylich etwas langſam, und es iſt ſchwer, es ſo einzurichten, daß, indem man aus dem Einen die Erkenntniſſe herausholt, die Andern auch etwas dabey lernen. Die mechaniſch-katechetiſche Methode iſt bey manchen Wiſſenſchaften auch gut; z. E. bey dem Vortrage der geoffenbarten Religion. Bey der allgemeinen Religion hingegen muß man die ſokratiſche Methode benutzen. In Anſehung deſſen nähmlich, was hiſtoriſch gelernt werden muß, empfiehlt ſich die mechaniſch-katechetiſche Methode vorzüglich.

Es gehöret hieher auch die Bildung des Gefühls der Luſt oder Unluſt. Sie muß negativ ſeyn, das Gefühl ſelbſt aber nicht verzärtelt werden. Hang zur Gemächlichkeit iſt für den Menſchen ſchlimmer, als alle Uebel des Lebens. Es iſt daher äußerſt wichtig, daß Kinder von Jugend auf arbeiten lernen. Kinder, wenn ſie nur nicht ſchon verzärtelt ſind, lieben würklich Vergnügungen, die mit Strapazen verknüpft, Beſchäftigungen, zu denen Kräfte erforderlich ſind. In Anſehung deſſen, was ſie genießen, muß man ſie nicht leckerhaft machen, und ſie nicht wählen laſſen. Gemeinhin verziehen die

Mütter ihre Kinder hierin, und verzärteln ſie überhaupt. Und doch bemerkt man, daß die Kinder, vorzüglich die Söhne, die Väter mehr, als die Mütter lieben. Dies kömmt wohl daher, die Mütter laſſen ſie gar nicht herumſpringen, herumlaufen, und dergl., aus Furcht, daß ſie Schaden nehmen möchten. Der Vater, der ſie ſchilt, auch wol ſchlägt, wenn ſie ungezogen geweſen ſind, führt ſie dagegen auch bisweilen ins Feld, und läßt ſie da recht Jungenmäßig herumlaufen, ſpielen und fröhlich ſeyn *)

Man glaubt, die Geduld der Kinder dadurch zu üben, daß man ſie lange auf etwas war-

---

*) Ein näherer Grund liegt meiner Meynung nach darin, daß die Väter ſeltener mit ihren Kindern tändeln, daher die Beweiſe ihrer Liebe auch einen größern Werth erhalten. Zudem halten Väter auch meiſtens mehr auf die Befolgung ihrer Gebote, zeigen weniger Schwäche in der Nachgiebigkeit, und ſo entſteht eine gewiſſe Achtung, die die feſteſte Grundlage des Zutrauens und der Liebe iſt. Dies ſetzt aber ſchon ein gewiſſes Aufmerken voraus, und eben daher hängen denn auch die Kinder in den allererſten Jahren, und namentlich die Söhne, mehr an der Mutter.

A. d. H.

warten läßt. Dies dürfte indeſſen eben nicht nöthig ſeyn. Wohl aber brauchen ſie Geduld in Krankheiten u. dergl. Die Geduld iſt zwiefach. Sie beſteht entweder darin, daß man alle Hoffnung aufgiebt, oder darin, daß man neuen Muth faſſet. Das erſtere iſt nicht nöthig, wenn man immer nur das Mögliche verlangt, und das letztere darf man immer, wenn man nur, was recht iſt, begehrt. In Krankheiten aber verſchlimmert die Hoffnungsloſigkeit eben ſo viel, als der gute Muth zu verbeſſern im Stande iſt. Wer dieſen aber, in Beziehung auf ſeinen phyſiſchen oder moraliſchen Zuſtand noch zu faſſen vermag, der giebt auch die Hoffnung nicht auf.

Kinder müſſen auch nicht ſchüchtern gemacht werden. Das geſchieht vornähmlich dadurch, wenn man gegen ſie mit Scheltworten ausfährt, und ſie öfter beſchämet. Hierher gehört beſonders der Zuruf vieler Eltern: Pfuy, ſchäme dich! Es iſt gar nicht abzuſehen, worüber die Kinder ſich eigentlich ſollten zu ſchämen haben, wenn ſie z. E. den Finger in den Mund ſtecken und dergl. Es iſt nicht Gebrauch, nicht Sitte! das kann man ihnen ſagen, aber nie muß man ihnen ein „Pfuy, ſchäme dich!“ zurufen, als nur in dem Falle, daß ſie lügen. Die Natur hat dem Menſchen die Schamhaftigkeit gegeben, damit er ſich, ſobald er lügt, verrathe. Reden daher Eltern nie den Kindern von Scham vor, als wenn ſie lügen, ſo behalten ſie dieſe Schamröthe in Betreff des Lügens für ihre Lebenszeit. Wenn ſie aber ohne Aufhören beſchämt werden: ſo gründet das eine Schüchternheit, die ihnen weiterhin unabänderlich anklebt.

Der Wille der Kinder muß, wie ſchon oben geſagt, nicht gebrochen, ſondern nur in der Art gelenkt werden, daß er den natürlichen Hinderniſſen nachgebe. Im Anfange muß das Kind freylich blindlings gehorchen. Es iſt unnatürlich, daß das Kind durch ſein Geſchrey commandire, und der Starke einem Schwachen gehorche. Man muß daher nie den Kindern, auch in der erſten Jugend, auf ihr Geſchrey willfahten, und ſie dadurch etwas erzwingen laſſen. Gemeinhin verſehen es die Eltern hierin, und wollen es dadurch nachher wieder gut machen, daß ſie den Kindern in ſpäterer Zeit wieder alles, um das ſie bitten, abſchlagen. Dies iſt aber ſehr verkehrt, ihnen ohne Urſache abzuſchlagen, was ſie von der Güte der Aeltern erwarten, blos um ihnen Widerſtand zu thun, und ſie, die Schwächeren, die Uebermacht der Aelteren fühlen zu laſſen.

Kinder werden verzogen, wenn man ihren Willen erfüllt, und ganz falſch erzogen, wenn man ihrem Willen und ihren Wünſchen gerade entgegen handelt. Jenes geſchieht gemeinhin ſo lange, als ſie ein Spielwerk der Eltern ſind, vornähmlich in der Zeit, wenn ſie zu ſprechen beginnen. Aus dem Verziehen aber entſpringt ein gar großer Schade für das ganze Leben. Bey dem Entgegenhandeln gegen den Willen der Kinder, verhindert man ſie zugleich zwar daran, ihren Unwillen zu zeigen, was freylich geſchehen muß, deſtomehr aber toben ſie innerlich. Die

Art, nach der ſie ſich jetzt verhalten ſollen, haben ſie noch nicht kennen gelernt. — Die Regel, die man alſo bey Kindern von Jugend auf beobachten muß, iſt dieſe, daß man, wenn ſie ſchreyen, und man glaubt, daß ihnen etwas ſchade, ihnen zu Hülfe komme, daß man aber, wenn ſie es aus bloßem Unwillen thun, ſie liegen laſſe. Und ein gleiches Verfahren muß auch nachher unabläſſig eintreten. Der Widerſtand, den das Kind in dieſem Falle findet, iſt ganz natürlich, und iſt eigentlich negativ, indem man ihm nur nicht willfahrt. Manche Kinder erhalten dagegen wieder Alles von den Aeltern, was ſie nur verlangen, wenn ſie ſich aufs Bitten legen. Wenn man die Kinder Alles durch Schreyen erhalten läßt, ſo werden ſie boshaft, erhalten ſie aber Alles durch Bitten, ſo werden ſie weichlich. Findet daher keine erhebliche Urſache des Gegentheils Statt: ſo muß man die Bitte des Kindes erfüllen. Findet man aber Urſache, ſie nicht zu erfüllen: ſo muß man ſich auch nicht durch vieles Bitten bewegen laſſen. Eine jede abſchlägige Antwort muß unwiderruflich ſeyn. Sie hat dann zunächſt den Effect, daß man nicht öfter abſchlagen darf. *)

Geſetzt es wäre, was man doch nur äuſſerſt ſelten annehmen kann, bey dem Kinde natürliche Anlage zum Eigenſinne vorhanden: ſo iſt es am beſten, in der Art zu verfahren, daß, wenn es uns nichts zu Gefallen thut, wir auch ihm wieder nichts zu Gefallen thun. — Brechung des Willens bringt eine ſclaviſche Denkungsart, natürlicher Widerſtand dagegen, Lenkſamkeit zuwege.

Die

---

*) Es giebt wenige eigentlich ſchlechte Menſchen in der Welt, d. h. ſolche, die es aus Grundſatz ſind. Dagegen aber giebt es viele, die den Charakter verlohren haben, oder richtiger, die nie Charakter hatten, und daraus geht das meiſte Uebel hervor. Die Hauptaufgabe aller Pädagogik iſt demnach, die Bildung der Kinder zu einem Charakter nach Begriffen des Rechtes, nicht der Ehre, denn dieſe letztere ſchließen den Charakter aus. Die Grundlage dieſer Bildung iſt das Beyſpiel, und welches Beyſpiel kann hier wol ſchädlicher würken, als das des Mangels an eigner Haltung, an eignem Charakter, der auch dem Kinde ſchon in der ſchwachen Nachgiebigkeit der Eltern einleuchtet? In dieſer eben liegt die Quelle der Charakterloſigkeit der Kinder. A. d. H.

Die moraliſche Cultur muß ſich gründen auf Maximen, nicht auf Diſciplin. Dieſe verhindert die Unarten, jene bildet die Denkungsart. Man muß dahin ſehen, daß das Kind ſich gewöhne, nach Maximen, und nicht nach gewiſſen Triebfedern zu handeln. Durch Diſciplin bleibt nur eine Angewohnheit übrig, die doch auch mit den Jahren verlöſcht. Nach Maximen ſoll das Kind handeln lernen, deren Billigkeit es ſelbſt einſieht. Daß dies bey jungen Kindern ſchwer zu bewürken, und die moraliſche Bildung daher auch die meiſten Einſichten von Seiten der Aeltern und der Lehrer erfordern, ſieht man leicht ein. *)

Wenn

---

*) Schon vorhin habe ich angedeutet, daß dieſe Maximen, nicht Maximen der Ehre ſeyn können, ſondern die des Rechtes ſeyn müſſen, indem jene ſehr wohl, aber nicht dieſe, mit Charakterloſigkeit beſtehen können. Dazu kommt, daß Ehre etwas ganz Conventionelles iſt, was erſt gewiſſermaßen erlernt werden muß, und wozu es der Erfahrung bedarf. Auf dieſem Wege läßt ſich daher erſt ſpät an die Bildung des Charakters denken, oder vielmehr, ſie wird erſt ſpät möglich. Dagegen liegt die

Wenn das Kind z. E. lügt, muß man es nicht beſtrafen, ſondern ihm mit Verachtung begegnen, ihm ſagen, daß man ihm in Zukunft nicht glauben werde, und dergl. Beſtraft man das Kind aber, wenn es Böſes thut, und belohnt es, wenn es Gutes thut, ſo thut es Gutes, um es gut zu haben. Kommt es nachher in die Welt, wo es nicht ſo zugeht, wo es Gutes thun kann, ohne eine Belohnung, und Böſes, ohne Strafe zu empfangen: ſo wird aus ihm ein Menſch, der nur ſieht, wie er gut in der Welt fortkommen kann, und gut oder böſe iſt, je nachdem er es am zuträglichſten findet. —

Die Maximen müſſen aus dem Menſchen ſelbſt entſtehen. Bey der moraliſchen Cultur ſoll man ſchon frühe den Kindern Begriffe beyzubringen ſuchen, von dem, was gut oder böſe iſt.

---

die Vorſtellung von Recht tief in der Seele jedes, auch des zarteſten Kindes, und man thäte daher ſehr wohl, ſtatt dem Kinde zuzurufen: Ey, ſo ſchäme dich doch! es immer auf die Frage zurück zu führen: Iſt das auch recht?

A. d. H.

Wenn man Moralität gründen will: ſo muß man nicht ſtrafen. Moralität iſt etwas ſo Heiliges und Erhabenes, daß man ſie nicht ſo wegwerfen und mit Disciplin in einen Rang ſetzen darf. Die erſte Bemühung bey der moraliſchen Erziehung iſt, einen Charakter zu gründen. Der Charakter beſteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. Im Anfange ſind es Schulmaximen, und nachher Maximen der Menſchheit. Im Anfange gehorcht das Kind Geſetzen. Maximen ſind auch Geſetze, aber ſubjective; ſie entſpringen aus dem eignen Verſtande des Menſchen. Keine Uebertretung des Schulgeſetzes aber muß ungeſtraft hingehen, obwol die Strafe immer der Uebertretung angemeſſen ſeyn muß.

Wenn man bey Kindern einen Charakter bilden will, ſo kömmt es viel darauf an, daß man ihnen in allen Dingen einen gewiſſen Plan, gewiſſe Geſetze bemerkbar mache, die auf das genaueſte befolgt werden müſſen. So ſetzt man ihnen z. E. eine Zeit zum Schlafe, zur Arbeit, zur Ergötzung feſt, und dieſe muß man dann auch nicht verlängern oder verkürzen. Bey gleichgültigen Dingen kann man Kindern die Wahl laſſen, nur müſſen ſie das, was ſie ſich einmahl zum Geſetze gemacht haben, nachher immer befolgen. — Man muß bey Kindern aber nicht den Charakter eines Bürgers, ſondern den Charakter eines Kindes bilden.

Menſchen, die ſich nicht gewiſſe Regeln vorgeſetzt haben, ſind unzuverläſſig, man weiß ſich oft nicht in ſie zu finden, und man kann nie recht wiſſen, wie man mit ihnen dran iſt. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. E. den Mann, der, nach der Uhr, jeder Handlung eine gewiſſe Zeit feſtgeſetzt hat, aber oft iſt dieſer Tadel unbillig, und dieſe Abgemeſſenheit, ob ſie gleich nach Peinlichkeit ausſieht, eine Diſpoſition zum Charakter.

Zum Charakter eines Kindes, beſonders eines Schülers, gehört vor allen Dingen Gehorſam. Dieſer iſt zwiefach, erſtens: ein Gehorſam gegen den abſoluten, dann zweytens aber auch gegen den für vernünftig und gut erkanten Willen eines Führers. Der

Gehorſam kann abgeleitet werden, aus dem Zwange, und dann iſt er abſolut, oder aus dem Zutrauen, und dann iſt er von der andern Art. Dieſer freywillige Gehorſam iſt ſehr wichtig; jener aber auch äußerſt nothwendig, indem er das Kind zur Erfüllung ſolcher Geſetze vorbereitet, die es künftighin, als Bürger, erfüllen muß, wenn ſie ihm auch gleich nicht gefallen.

Kinder müſſen daher unter einem gewiſſen Geſetze der Nothwendigkeit ſtehen. Dieſes Geſetz aber muß ein allgemeines ſeyn, worauf man beſonders in Schulen zu ſehen hat. Der Lehrer muß unter mehreren Kindern keine Prädilection, keine Liebe des Vorzuges gegen ein Kind beſonders zeigen. Denn das Geſetz hört ſonſt auf, allgemein zu ſeyn. Sobald das Kind ſieht, daß ſich nicht alle übrige auch demſelben Geſetze unterwerfen müſſen, ſo wird es aufſetzig.

Man redet immer ſo viel davon, Alles müſſe den Kindern in der Art vorgeſtellt werden, daß ſie es aus Neigung thäten. In manchen Fällen iſt das freylich gut, aber Vieles muß man ihnen auch als Pflicht vorſchreiben. Dieſes hat nachher großen Nutzen für das ganze Leben. Denn bey öffentlichen Abgaben, bey Arbeiten des Amtes, und in vielen andern Fällen, kann uns nur die Pflicht, nicht die Neigung leiten. Geſetzt das Kind ſähe die Pflicht auch nicht ein, ſo iſt es doch ſo beſſer, und, daß etwas ſeine Pflicht als Kind ſey, ſieht es doch wol ein, ſchwerer aber, daß etwas ſeine Pflicht als Menſch ſey. Könnte es dieſes auch einſehen, welches aber erſt bey zunehmenden Jahren möglich iſt: ſo wäre der Gehorſam noch vollkommner.

Alle Uebertretung eines Gebotes bey einem Kinde iſt eine Ermangelung des Gehorſams, und dieſe zieht Strafe nach ſich. Auch bey einer unachtſamen Uebertretung des Gebotes iſt Strafe nicht unnöthig. Dieſe Strafe iſt entweder *phyſiſch* oder *moraliſch*.

Moraliſch ſtraft man, wenn man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hülfsmittel der Moralität ſind, Abbruch thut, z. E. wenn man das Kind beſchämt, ihm froſtig und kalt begegnet. Dieſe Neigungen müſſen ſo viel als möglich erhalten werden. Daher iſt dieſe Art zu ſtrafen die beſte; weil ſie der Moralität zu Hülfe kommt, z. E. wenn ein Kind lügt, ſo iſt ein Blick der Verachtung Strafe genug, und die zweckmäßigſte Strafe.

Phyſiſche Strafen beſtehen entweder in Verweigerungen des Begehrten, oder in Zufügung der Strafen. Die erſtere Art derſelben iſt mit der moraliſchen verwandt, und iſt negativ. Die andern Strafen müſſen mit Behutſamkeit ausgeübt werden, damit nicht eine indoles seruilis entſpringe. Daß man Kindern Belohnungen ertheilt, taugt nicht, ſie werden dadurch eigennützig, und es entſpringt daraus eine indoles mercenaria.

Der Gehorſam iſt ferner, entweder Gehorſam des Kindes, oder des angehenden Jünglinges. Bey der Uebertretung deſſelben erfolgt Strafe. Dieſe iſt entweder eine würklich natürliche Strafe, die ſich der Menſch ſelbſt durch ſein Betragen zuzieht, z. E. daß das Kind, wenn es zu viel iſſet, krank wird, und dieſe Straſen ſind die beſten, denn der Menſch erfährt ſie ſein ganzes Leben hindurch, und nicht blos als Kind; oder aber die Strafe iſt künſtlich. Die Neigung, geachtet und geliebt zu werden, iſt ein ſicheres Mittel, die Züchtigungen in der Art einzurichten, daß ſie dauerhaft ſind. Phyſiſche Strafen müſſen blos Ergänzungen der Unzulänglichkeit der moraliſchen ſeyn. Wenn moraliſche Strafen gar nicht mehr helfen, und man ſchreitet dann zu phyſiſchen fort, ſo wird durch dieſe doch kein guter Charakter mehr gebildet werden. Anfänglich aber muß der phyſiſche Zwang den Mangel der Ueberlegung der Kinder erſetzen.

Strafen, die mit dem Merkmahle des Zornes verrichtet werden, würken falſch. Kinder ſehen ſie dann nur als Folgen, ſich ſelbſt aber als Gegenſtände des Affectes eines Andern an. Ueberhaupt müſſen Strafen den Kindern immer mit der Behutſamkeit zugefügt werden, daß ſie ſehen, daß blos ihre Beſſerung der Endzweck derſelben ſey. Die Kinder, wenn ſie geſtraft ſind, ſich bedanken, ſie die Hände küſſen laſſen, u. dergl. iſt thörigt, und macht die Kinder ſclaviſch. Wenn phyſiſche Strafen oft wiederholt werden, bilden ſie einen Starrkopf, und ſtrafen Eltern ihre Kinder des Eigenſinnes wegen, ſo machen ſie ſie nur noch immer eigenſinniger. — Das ſind auch nicht immer die ſchlechteſten Menſchen, die ſtörriſch ſind, ſondern ſie geben gütigen Vorſtellungen öfters leicht nach.

Der Gehorſam des angehenden Jünglinges iſt unterſchieden von dem Gehorſam des Kindes. Er beſteht in der Unterwerfung unter die Regeln der Pflicht. Aus Pflicht etwas thun, heißt: der Vernunft gehorchen. Kindern etwas von Pflicht zu ſagen, iſt vergebliche Arbeit. Zuletzt ſehen ſie dieſelbe als etwas an, auf deſſen Uebertretung die Ruthe folgt.*) Das Kind könnte durch bloße Inſtinkte geleitet werden, ſobald es aber erwächſt, muß der Begriff der Pflicht dazutreten. Auch die Schaam muß nicht gebraucht werden bey Kindern, ſondern erſt in den Jünglingsjahren. Sie kann nähmlich nur dann erſt Statt finden, wenn der Ehrbegriff bereits Wurzel gefaßt hat.

---

*) Frage ich das Kind, ob dies oder jenes, was es ſelbſt eben that, recht war, oder nicht: ſo wird es mir, und zwar meiſtens richtig, antworten. War es etwas Unrechtes, und frage ich nun weiter: Hätteſt du es alſo wol thun ſollen? ſo wird es unfehlbar mit Nein! antworten. Bauet man auf dieſes Bewußtſeyn weiter fort: ſo bildet das Kind ſich allmählig gewiſſermaaßen ſelbſt den Pflichtbegriff, ohne ihm von dem-

Ein zweyter Hauptzug in der Gründung des Charakters der Kinder iſt Wahrhaftigkeit. Sie iſt der Grundzug und das weſentliche eines Charakters. Ein Menſch, der lügt, hat gar keinen Charakter, und hat er etwas Gutes an ſich,

---

demſelben viel vorſchwatzen zu dürfen. Wer aber in ſolchem Falle noch der Ruthe nöthig hat, iſt entweder ein ſchlechter Erzieher, oder er hat es mit einem ſchon verdorbenen Kinde, das er vielleicht ſelbſt, und gerade durch ſeine Schläge verdarb, zu thun. Wenn man aber das Kind in der Art erzieht: ſo muß man es hauptſächlich nur auf ſeine eignen Handlungen, und deren Rechtsmäßigkeit zurückführen, und ſich höchſtens bey ſehr auffallenden, dem Kinde ſelbſt bemerkbar gewordenen Handlungen ſeiner Geſpielen oder Anderer, eine Ausnahme erlauben, weil ein entgegengeſetztes Verfahren leicht zur Tadelſucht und Mediſance führen könnte. A. d. H.

ſich, ſo rührt dies blos von ſeinem Temperamente her. Manche Kinder haben einen Hang zum Lügen, der gar oft von einer lebhaften Einbildungskraft muß hergeleitet werden. Des Vaters Sache iſt es, darauf zu ſehen, daß ſich die Kinder deſſen entwöhnen; denn die Mütter achten es gemeiniglich für eine Sache von keiner, oder doch nur geringen Bedeutung; ja ſie finden darin oft einen, ihnen ſelbſt ſchmeichelhaften Beweis, der vorzüglichen Anlagen und Fähigkeiten ihrer Kinder. Hier nun iſt der Ort, von der Schaam Gebrauch zu machen, denn hier begreift es das Kind wol. Die Schaamröthe verräth uns, wenn wir lügen, aber iſt nicht immer ein Beweis davon. Oft erröthet man über die Unverſchämtheit eines Andern, uns einer Schuld zu zeihen. Unter keiner Bedingung muß man durch Strafen die Wahrheit von Kindern zu erzwingen ſuchen, ihre Lüge müßte denn gleich Nachtheil nach ſich ziehen, und dann werden ſie des Nachtheils wegen geſtraft. Entziehung der Achtung iſt die einzig zweckmäßige Strafe der Lüge.

Auch laſſen ſich die Strafen, in negative und poſitive Strafen abtheilen, deren erſtere bey Faulheit oder Unſittlichkeit eintreten würden, z. E. bey der Lüge, bey Unwillfährigkeit und Unvertragſamkeit. Die poſitiven Strafen aber gelten für boshaften Unwillen. Vor allen Dingen aber muß man ſich hüten, ja den Kindern nichts nachzutragen.

Ein dritter Zug im Charakter eines Kindes muß Geſelligkeit ſeyn. Es muß auch mit Andern Freundſchaft halten, und nicht immer für ſich alleine ſeyn. Manche Lehrer ſind zwar in Schulen dawider; das aber iſt ſehr unrecht. Kinder ſollen ſich vorbereiten zu dem ſüßeſten Genuſſe des Lebens. Lehrer müſſen aber keines derſelben ſeiner Talente, ſondern nur ſeines Charakters wegen vorziehen, denn ſonſt entſteht eine Mißgunſt, die der Freundſchaft zuwider iſt.

Kinder müſſen auch offenherzig ſeyn, und ſo heiter in ihren Blicken, wie die Sonne. Das fröhliche Herz allein iſt fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden. Eine Religion, die den Menſchen finſter macht, iſt falſch; denn er muß

Gott mit frohem Herzen, und nicht aus Zwang dienen. Das fröhliche Herz muß nicht immer ſtrenge im Schulzwange gehalten werden, denn in dieſem Falle wird es bald niedergeſchlagen. Wenn es Freyheit hat, ſo erholt es ſich wieder. Dazu dienen gewiſſe Spiele, bey denen es Freyheit hat, und wo das Kind ſich bemüht, immer dem Andern etwas zuvor zu thun. Alsdann wird die Seele wieder heiter.

Viele Leute denken, ihre Jugendjahre ſeyen die beſten, und die angenehmſten ihres Lebens geweſen. Aber dem iſt wol nicht ſo. Es ſind die beſchwerlichſten Jahre, weil man da ſehr unter der Zucht iſt, ſelten einen eigentlichen Freund, und noch ſeltener Freyheit haben kann. Schon Horaz ſagt: Multa tulit, fecitque puer, sudavit et alsit. —

Kinder müſſen nur in ſolchen Dingen unterrichtet werden, die ſich für ihr Alter ſchicken. Manche Eltern freuen ſich, wenn ihre Kinder frühzeitig altklug reden können. Aus ſolchen

Kindern wird aber gemeiniglich nichts. Ein Kind muß nur klug ſeyn, wie ein Kind. Es muß kein blinder Nachäffer werden. Ein Kind aber, das mit altklugen Sittenſprüchen verſehen iſt, iſt ganz außer der Beſtimmung ſeiner Jahre, und es äffet nach. Es ſoll nur den Verſtand eines Kindes haben, und ſich nicht zu frühe ſehen laſſen. Ein ſolches Kind wird nie ein Mann von Einſichten, und von aufgeheitertem Verſtande werden. Eben ſo unausſtehlich iſt es, wenn ein Kind ſchon alle Moden mitmachen will, z. E. wenn es friſirt ſeyn, Handkrauſen, auch wol gar eine Tabaksdoſe bey ſich tragen will. Es bekommt dadurch ein affectirtes Weſen, das einem Kinde nicht anſteht. Eine geſittete Geſellſchaft iſt ihm eine Laſt, und das Wackere eines Mannes fehlt ihm am Ende gänzlich. Eben daher muß man denn aber auch der Eitelkeit frühzeitig in ihm entgegenarbeiten, oder richtiger geſagt, ihm nicht Veranlaſſung geben, eitel zu werden. Das geſchieht aber, wenn man Kindern ſchon frühe davon vorſchwatzt, wie ſchön ſie ſind, wie allerliebſt ihnen dieſer oder jener

Putz ſehe, oder wenn man ihnen dieſen als Belohnung verſpricht und ertheilt. Putz taugt für Kinder nicht. Ihre reinliche und ſchlechte Bekleidung müſſen ſie nur als Nothdurft erhalten. Aber auch die Eltern müſſen für ſich keinen Werth darauf ſetzen, ſich nicht ſpiegeln, denn hier, wie überall, iſt das Beyſpiel allmächtig, und befeſtigt oder vernichtet die gute Lehre.

Von der practiſchen Erziehung.

Zu der practiſchen Erziehung gehört 1) Geſchicklichkeit, 2) Weltklugheit, 3) Sittlichkeit. Was die Geſchicklichkeit anbetrifft, ſo muß man darauf ſehen, daß ſie gründlich, und nicht flüchtig ſey. Man muß nicht den Schein annehmen, als hätte man Kenntniſſe von Dingen, die man doch nachher nicht zu Stande bringen kann. Die Gründlichkeit muß in der Geſchicklichkeit Statt finden, und allmählig zur Gewohnheit in der Denkungsart werden. Sie iſt das Weſentliche zu dem Charakter eines Mannes. Geſchicklichkeit gehört für das Talent.

Was die *Weltklugheit* betrifft: ſo beſteht ſie in der Kunſt, unſere Geſchicklichkeit an den Mann zu bringen, d. h. wie man die Menſchen zu ſeiner Abſicht gebrauchen kann. Dazu iſt mancherley nöthig. Eigentlich iſt es das letzte am Menſchen; dem Werthe nach aber nimmt es die zweyte Stelle ein.

Wenn das Kind der Weltklugheit überlaſſen werden ſoll: ſo muß es ſich verhehlen und undurchdringlich machen, den Andern aber durchforſchen können. Vorzüglich muß es ſich in Anſehung ſeines Charakters verhehlen. Die Kunſt des äußern Scheines iſt der Anſtand. Und dieſe Kunſt muß man beſitzen. Andere zu durchforſchen iſt ſchwer, aber man muß dieſe Kunſt nothwendig verſtehen, ſich ſelbſt dagegen undurchdringlich machen. Dazu gehört das Diſſimuliren, d. h. die Zurückhaltung ſeiner Fehler, und jener äußere Schein. Das Diſſimuliren iſt nicht allemahl Verſtellung, und kann bisweilen erlaubt ſeyn, aber es gränzt doch nahe an Unlauterkeit. Die Verhehlung iſt ein troſtloſes Mittel. Zur Weltklugheit gehört, daß man nicht gleich auffahre; man muß aber auch nicht gar zu läſſig ſeyn. Man muß alſo nicht heftig, aber doch wacker ſeyn. Wacker iſt noch unterſchieden von heftig. Ein Wackerer (strenuus) iſt der, der Luſt zum Wollen hat. Dieſes gehört zur Mäßigung des Affectes. Die Weltklugheit iſt für das Temperament.

Sittlichkeit iſt für den Charakter. Sustine et abstine, iſt die Vorbereitung zu einer weiſen Mäßigkeit. Wenn man einen guten Charakter bilden will: ſo muß man erſt die Leidenſchaften wegräumen. Der Menſch muß ſich in Betreff ſeiner Neigungen ſo gewöhnen, daß ſie nicht zu Leidenſchaften werden, ſondern er muß lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeſchlagen wird. Sustine heißt, erdulde, und gewöhne dich zu ertragen!

Es wird Muth und Neigung erfordert, wenn man etwas entbehren lernen will. Man muß abſchlägige Antworten, Widerſtand, u. ſ. w. gewohnt werden.

Zum Temperamente gehört Sympathie. Eine ſehnſuchtvolle, ſchmachtende Theilnehmung muß bey Kindern verhütet werden. Theilnehmung iſt würklich Empfindſamkeit; ſie ſtimmt nur mit einem ſolchen Charakter überein, der empfindſam iſt. Sie iſt noch vom Mitleiden unterſchieden, und ein Uebel, das darin beſteht, ein Sache blos zu bejammern. Man ſollte den Kindern ein Taſchengeld geben, von dem ſie Nothleidenden Gutes thun könnten, da würde man ſehen, ob ſie mitleidig ſind, oder nicht; wenn ſie aber immer nur von dem Gelde ihrer Aeltern freygebig ſind, ſo fällt dies weg.

Der Ausſpruch: festina lente, deutet eine immerwährende Thätigkeit an, bey der man ſehr eilen muß, damit man viel lerne, d. h. festina. Man muß aber auch mit Grund lernen, vnd alſo Zeit bey jedem gebrauchen, d. h. lente. Es iſt nun die Frage, welches vorzuziehen ſey, ob man einen großen Umfang von Kenntniſſen haben ſoll, oder nur einen kleineren, der aber gründlich iſt? Es iſt beſſer wenig, aber dieſes Wenige gründlich zu wiſſen, als viel und obenhin, denn endlich wird man doch das Seichte in dieſem letztern Falle gewahr. Aber das Kind weiß ja nicht, in welche Umſtände es kommen kann, um dieſe oder jene Kenntniſſe zu brauchen, und daher iſt es wol am beſten, daß es von Allem etwas Gründliches wiſſe, denn ſonſt betrügt und verblendet es Andere mit ſeinen obenhin gelernten Kenntniſſen.

Das letzte iſt die Gründung des Charakters. Dieſer beſteht in dem feſten Vorſatze, etwas thun zu wollen, und dann auch in der würklichen Ausübung deſſelben. Vir propositi tenax, ſagt Horaz, und das iſt ein guter Charakter! z. E. wenn ich Jemanden etwas verſprochen habe, ſo muß ich es auch halten, geſetzt gleich, daß es mir Schaden brächte. Denn ein Mann, der ſich etwas vorſetzt, es aber nicht thut, kann ſich ſelbſt nicht mehr trauen, z. E. wenn Jemand es ſich vornimmt, immer frühe aufzuſtehn, um zu ſtudieren, oder dies oder jenes zu thun, oder um einen Spatziergang zu machen, und ſich im Frühlinge nun damit entſchuldiget, daß es noch des Morgens zu kalt ſey, und es ihm ſchaden könne; im Sommer aber, daß es ſo ſich gut ſchlafen laſſe, und der Schlaf ihm angenehm ſey, und ſo ſeinen Vorſatz immer von einem Tage zum andern verſchiebt: ſo traut er ſich am Ende ſelbſt nicht mehr.

Das, was wider die Moral iſt, wird von ſolchen Vorſätzen ausgenommen. Bey einem böſen Menſchen iſt der Charakter ſehr ſchlimm, aber hier heißt er auch ſchon Härtnäckigkeit, obgleich es doch gefällt, wenn er ſeine Vorſätze ausführt, und ſtandhaft iſt, wenn es gleich beſſer wäre, daß er ſich ſo im Guten zeigte.

Von Jemand, der die Ausübung ſeiner Vorſätze immer verſchiebt, iſt nicht viel zu halten. Die ſogenannte künftige Bekehrung iſt von der Art. Denn der Menſch, der immer laſterhaft gelebt hat, und in einem Augenblicke bekehrt werden will, kann unmöglich dahin gelangen, indem doch nicht ſogleich ein Wunder geſchehen kann, daß er auf einmahl das werde, was jener iſt, der ſein ganzes Leben gut angewandt, und immer rechtſchaffen gedacht hat. Eben daher iſt denn auch nichts von Wallfahrten, Kaſteiungen und Faſten zu erwarten; denn es läßt ſich nicht abſehen, was Wallfahrten und andere Gebräuche dazu beytragen können, um aus einem laſterhaften, auf der Stelle einen edeln Menſchen zu machen.

Was ſoll es zur Rechtſchaffenheit und Beſſerung, wenn man am Tage faſtet, nnd in der Nacht noch einmahl ſoviel dafür genießet, oder, ſeinem Körper eine Büßung auflegt, die zur Veränderung der Seele nichts beytragen kann.

Um in den Kindern einen moraliſchen Charakter zu begründen, müſſen wir folgendes merken:

Man muß ihnen die Pflichten, die ſie zu erfüllen haben, ſo viel als möglich, durch Beyſpiele und Anordnungen beybringen. Die Pflichten, die das Kind zu thun hat, ſind doch nur gewöhnliche Pflichten, gegen ſich ſelbſt, und gegen Andere. Dieſe Pflichten müſſen alſo aus der Natur der Sache gezogen werden. Wir haben hier daher näher zu betrachten:

a) die Pflichten gegen ſich ſelbſt. Dieſe beſtehen nicht darin, daß man ſich eine herrliche Kleidung anſchaffe, prächtige Mahlzeiten halte, u. ſ. w. obgleich Alles reinlich ſeyn muß. Nicht darin, daß man ſeine Begierden und Neigungen zu befriedigen ſuche, denn man muß im Gegentheile ſehr mäßig und enthaltſam ſeyn, ſondern, daß der Menſch in ſeinem Innern eine gewiſſe Würde habe, die ihn vor allen Geſchöpfen adelt, und ſeine Pflicht iſt es, dieſe Würde der Menſchheit in ſeiner eignen Perſon nicht zu verleugnen.

Die Würde der Menſchheit aber verleugnen wir, wenn wir z. E. uns dem Trunke ergeben, unnatürliche Sünden begehen, alle Arten von Unmäßigkeit ausüben, u. ſ. w. welches Alles den Menſchen weit unter die Thiere erniedriget. Ferner, wenn ein Menſch ſich kriechend gegen Andere beträgt, immer Complimente macht, um ſich durch ein ſo unwürdiges Benehmen, wie er wähnt, einzuſchmeicheln, ſo iſt auch dieſes wider die Würde der Menſchheit.

Die Würde des Menſchen würde ſich auch dem Kinde ſchon an ihm ſelbſt bemerkbar machen laſſen, z. E. im Falle der Unreinlichkeit, die wenigſtens doch der Menſchheit unanſtändig iſt. Das Kind kann ſich aber würklich auch unter die

Würde der Menſchheit durch die Lüge erniedrigen, indem es doch ſchon zu denken, und ſeine Gedanken Andern mitzutheilen vermag. Das Lügen macht den Menſchen zum Gegenſtande der allgemeinen Verachtung, und iſt ein Mittel, ihm bey ſich ſelbſt die Achtung und Glaubwürdigkeit zu rauben, die jeder für ſich haben ſollte.

b) Die Pflichten gegen Andere. Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menſchen muß dem Kinde ſchon ſehr frühe beygebracht werden, und man muß ſehr darauf ſehen, daß es dieſelben in Ausübung bringe; z. E. wenn ein Kind einem andern ärmeren Kinde begegnet, und es dieſes ſtolz aus dem Wege, oder von ſich ſtößet, ihm einen Schlag giebt, u. ſ. w. ſo muß man nicht ſagen: Thue das nicht, es thut dem Andern wehe; ſey doch mitleidig! es iſt ja ein armes Kind u. ſ. w. ſondern man muß ihm ſelbſt wieder eben ſo ſtolz und fühlbar begegnen, weil ſein Benehmen dem Rechte der Menſchheit zuwider war. Großmuth aber haben die Kinder eigentlich noch gar nicht. Das kann man z. E. daraus erſehen, daß, wenn Eltern ihrem

Kinde befehlen, es ſolle von ſeinem Butterbrode einem andern die Hälfte abgeben, ohne daß es aber deshalb nachher um ſo mehr wieder von ihnen erhält: ſo thut es dieſes entweder gar nicht, oder doch ſehr ſelten und ungerne. Auch kann man ja dem Kinde ohnedem nicht viel von Großmuth vorſagen, weil es noch Nichts in ſeiner Gewalt hat.

Viele haben den Abſchnitt der Moral, der die Lehre von den Pflichten gegen ſich ſelbſt enthält, ganz überſehen, oder falſch erklärt, wie Crugott. Die Pflicht gegen ſich ſelbſt aber beſteht, wie geſagt, darin, daß der Menſch die Würde der Menſchheit in ſeiner eignen Perſon bewahre. Er tadelt ſich, wenn er die Idee der Menſchheit vor Augen hat. Er hat ein Original in ſeiner Idee, mit dem er ſich vergleicht. Wenn die Zahl der Jahre anwächſet, wenn die Neigung zum Geſchlechte ſich zu regen beginnt, dann iſt der critiſche Zeitpunct, in dem die Würde des Menſchen allein im Stande iſt, den Jüngling in Schranken zu halten. Frühe muß man aber dem Jünglinge Winke geben, wie er ſich, vor dieſem oder jenem zu bewahren habe. *)

Unſern Schulen fehlet faſt durchgängig etwas, was doch ſehr die Bildung der Kinder zur Rechtſchaffenheit befördern würde, nähmlich ein Catechismus des Rechts. Er müßte Fälle enthalten, die populär wären, ſich im gemeinen Leben zutragen, und bey denen immer die Frage ungeſucht einträte: ob etwas recht ſey oder nicht? z. E. wenn Jemand, der heute ſeinem Creditor bezahlen ſoll, durch den Anblick eines Nothleidenden gerührt wird, und ihm die Summe, die er ſchuldig iſt, und nun bezahlen ſollte, hingiebt: iſt das recht oder nicht? Nein! es iſt unrecht, denn ich muß frey ſeyn, wenn ich Wohlthaten thun will. Und, wenn ich das Geld dem Armen gebe, ſo thue ich ein verdienſtliches Werk; bezahle ich aber meine Schuld, ſo thue ich ein ſchuldiges Werk. Ferner, ob wol eine Nothlü-

ge

München

---

*) Das früheſte Gefühl dieſer Würde, iſt die Schaam, daher Pudor primus virtutis honos. Vergl. Horat. Sat. 1. 6. 82. A. d. H.

ge erlaubt ſey? Nein! es iſt kein einziger Fall gedenkbar, in dem ſie Entſchuldigung verdiente, am wenigſten vor Kindern, die ſonſt jede Kleinigkeit für eine Noth anſehen, und ſich öfters Lügen erlauben würden. Gäbe es nun ein ſolches Buch ſchon; ſo könnte man mit vielem Nutzen, täglich eine Stunde dazu ausſetzen, die Kinder das Recht der Menſchen, dieſen Augapfel Gottes auf Erden, kennen, und zu Herzen nehmen zu lehren. — *)

Was die Verbindlichkeit zum Wohlthun betrifft: ſo iſt ſie nur eine unvollkommene Verbindlichkeit. Man muß nicht ſowol das Herz der Kinder weich machen, daß es von dem Schickſale des Andern afficirt werde, als vielmehr, wacker. Es ſey nicht voll Gefühl, ſondern voll von der Idee der Pflicht. Viele Perſonen

---

*) Es fehlt uns nun nicht mehr an Catechiſmen der Rechte und Pflichten, und unter dieſen ſind manche ſehr brauchbar. Auch wird in manchen Schulen würklich ſchon auf dieſen nothwendigen Theil des Unterrichtes Rückſicht genommen. Aber es iſt noch Vieles zu thun übrig, um Kant's ſchöne Idee ganz zu realiſiren. A. d. H.

ſonen wurden in der That hartherzig, weil ſie, da ſie vorher mitleidig geweſen waren, ſich oft betrogen ſahen. Einem Kinde das Verdienſtliche der Handlungen begreiflich machen zu wollen, iſt umſonſt. Geiſtliche fehlen ſehr oft darin, daß ſie die Werke des Wohlthuns als etwas Verdienſtliches vorſtellen. *) Ohne daran zu denken, daß wir in Rückſicht auf Gott nie mehr, als unſere Schuldigkeit thun können, ſo iſt es auch nur unſere Pflicht, dem Armen Gutes zu thun. Denn die Ungleichheit des Wohlſtandes der Menſchen kommt doch nur von gelegentlichen Umſtänden her. Beſitze ich alſo ein Vermögen, ſo habe ich es auch nur dem Ergreifen dieſer Umſtände, das entweder mir ſelbſt oder meinem Vorgänger geglückt iſt, zu danken, und die Rückſicht auf das Ganze bleibt doch immer dieſelbe.

Der Neid wird erregt, wenn man ein Kind aufmerkſam darauf macht, ſich nach dem

Wer-

---

*) Und noch ärger machen ſie dieſen Fehler, wenn ſie dieſes, wie alles übrige ſogenannte Verdienſtliche, als einen Grund zu Anſprüchen auf Belohnung darſtellen. A. d. H.

Werthe Anderer zu ſchätzen. Es ſoll ſich vielmehr nach den Begriffen ſeiner Vernunft ſchätzen. Daher iſt die Demuth eigentlich nichts anders, als eine Vergleichung ſeines Werthes mit der moraliſchen Vollkommenheit. So lehrt z. E. die chriſtliche Religion, nicht ſowol die Demuth, als ſie vielmehr den Menſchen demüthig macht, weil er ſich ihr zufolge, mit dem höchſten Muſter der Vollkommenheit vergleichen muß. Sehr verkehrt iſt es, die Demuth darein zu ſetzen, daß man ſich geringer ſchätze, als Andre. — Sieh, wie das und das Kind ſich aufführt! u. dergl. Ein Zuruf der Art bringt eine nur ſehr unedle Denkungsart hervor. Wenn der Menſch ſeinen Werth nach Andern ſchätzt, ſo ſucht er entweder ſich über den Andern zu erheben, oder den Werth des Andern zu verringern. Dieſes letztere aber iſt Neid. Man ſucht dann immer nur dem Andern eine Vergehung anzudichten; denn wäre der nicht da, ſo könnte man auch nicht mit ihm verglichen werden, ſo wäre man der beſte. Durch den übel angebrachten Geiſt der Aemulation, wird nur

Neid erregt. Der Fall, in dem die Aemulation noch zu etwas dienen könnte, wäre der, jemand von der Thunlichkeit einer Sache zu überzeugen, z. E. wenn ich von dem Kinde ein gewiſſes Penſum gelernt fordre, und ihm zeige, daß Andre es leiſten können.

Man muß auf keine Weiſe ein Kind das andre beſchämen laſſen. Allen Stolz, der ſich auf Vorzüge des Glückes gründet, muß man zu vermeiden ſuchen. Zu gleicher Zeit muß man aber ſuchen, Freymüthigkeit bey den Kindern zu begründen. Sie iſt ein beſcheidenes Zutrauen zu ſich ſelbſt. Durch ſie wird der Menſch in den Stand geſetzt, alle ſeine Talente geziemend zu zeigen. Sie iſt wohl zu unterſcheiden von der Dummdreiſtigkeit, die in der Gleichgültigkeit gegen das Urtheil Anderer beſteht.

Alle Begierden des Menſchen ſind entweder formal, (Freyheit und Vermögen) oder material (auf ein Object bezogen), Begierden des Wahnes oder des Genuſſes, oder endlich ſie beziehen ſich auf die bloße Fortdauer von beyden, als Elemente der Glückſeligkeit.

Begierden der erſten Art, ſind Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht. Die der zweyten, Genuß des Geſchlechtes (Wolluſt), der Sache (Wohlleben), oder der Geſellſchaft (Geſchmack an Unterhaltung). Begierden der dritten Art endlich ſind, Liebe zum Leben, zur Geſundheit, zur Gemächlichkeit (in der Zukunft, Sorgenfreyheit.)

Laſter aber ſind entweder, die der Bosheit, oder der Niederträchtigkeit, oder der Eingeſchränktheit. Zu den erſtern gehören, Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude; zu denen der zweyten Art, Ungerechtigkeit, Untreue (Falſchheit), Lüderlichkeit, ſowol im Verſchwenden der Güter, als der Geſundheit (Unmäßigkeit), und der Ehre. Laſter der dritten Art ſind, Liebloſigkeit, Kargheit, Trägheit (Weichlichkeit.)

Die Tugenden ſind entweder Tugenden des Verdienſtes, oder blos der Schuldigkeit, oder der Unſchuld. Zu den erſtern gehört, Großmuth (in Selbſtüberwindung, ſowol der Rache, als der Gemächlichkeit und der Habſucht), Wohlthätigkeit, Selbſtbeherrſchung; zu den zweyten, Redlichkeit, Anſtändigkeit und Friedfertigkeit; zu den dritten endlich, Ehrlichkeit, Sittſamkeit und Genügſamkeit.

Ob aber der Menſch nun von Natur moraliſch gut oder böſe iſt? Keines von beyden, denn er iſt von Natur gar kein moraliſches Weſen; er wird dieſes nur, wenn ſeine Vernunft ſich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Geſetzes erhebt. Man kann indeſſen ſagen, daß er urſprünglich Anreize zu allen Laſtern in ſich habe, denn er hat Neigungen und Inſtinkte, die ihn anregen, ob ihn gleich die Vernunft zum Gegentheile treibt. Er kann daher nur moraliſch gut werden durch Tugend, alſo aus Selbſtzwang, ob er gleich ohne Anreize unſchuldig ſeyn kann.

Laſter entſpringen meiſtens daraus, daß der geſittete Zuſtand, der Natur Gewalt thut, und unſre Beſtimmung als Menſchen iſt doch, aus dem rohen Naturſtande als Thier, herauszutreten. Vollkommne Kunſt wird wieder zur Natur.

Es beruht alles bey der Erziehung darauf, daß man überall die richtigen Gründe aufſtelle, und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müſſen lernen, die Verabſcheuung des Eckels und der Ungereimtheit, an die Stelle der des Haſſes zu ſetzen; innern Abſcheu, ſtatt des äußern vor Menſchen und der göttlichen Strafen, Selbſtſchätzung und innere Würde, ſtatt der Meynung der Menſchen; — innern Werth der Handlung und des Thun, ſtatt der Worte, und Gemüthsbewegung, — Verſtand, ſtatt des Gefühles, — und Fröhlichkeit und Frömmigkeit bey guter Laune, ſtatt der grämiſchen, ſchüchternen und finſtern Andacht eintreten zu laſſen.

Vor allen Dingen aber muß man ſie auch dafür bewahren, daß ſie die merita fortunae nie zu hoch anſchlagen.

Was die Erziehung der Kinder in Abſicht der Religion anbetrifft, ſo iſt zuerſt die Frage: ob es thunlich ſey, frühe den Kindern Religionsbegriffe beyzubringen? Hierüber iſt ſehr viel in der Pädagogik geſtritten worden. Religionsbegriffe ſetzen allemahl einige Theologie voraus. Sollte nun der Jugend, die die Welt, die ſich ſelbſt noch nicht kennt, wol eine Theologie können beygebracht werden? Sollte die Jugend, die die Pflicht noch nicht kennt, eine unmittelbare Pflicht gegen Gott zu begreifen im Stande ſeyn? So viel iſt gewiß, daß, wenn es thunlich wäre, daß Kinder keine Handlungen der Verehrung des höchſten Weſens mit anſähen, ſelbſt nicht einmahl den Nahmen Gottes hörten, es der Ordnung der Dinge angemeſſen wäre, ſie erſt auf die Zwecke, und auf das, was dem Menſchen ziemt, zu führen, ihre Beurtheilungskraft zu ſchärfen, ſie von der Ordnung und Schönheit der Naturwerke zu unterrichten, dann noch eine erweiterte Kenntniß des Weltgebäudes hinzuzufügen, und hierauf erſt den Begriff eines höchſten Weſens, eines Geſetzgebers, ihnen zu eröfnen. Weil dies aber nach unſerer jetzigen Lage nicht möglich iſt, ſo würde, wenn man ihnen erſt ſpät von Gott etwas beybringen wollte, ſie ihn aber doch nennen hörten, und ſogenannte Dienſterweiſungen, gegen ihn mit anſähen, dieſes entweder Gleichgültigkeit, oder verkehrte Begriſſe bey ihnen hervorbringen, z. E. eine Furcht vor der Macht deſſelben. Da es nun aber zu beſorgen iſt, daß ſich dieſe in die Phantaſie der Kinder einniſten möchte: ſo muß man, um ſie zu vermeiden, ihnen frühe Religionsbegriffe beyzubringen ſuchen. Doch muß dies nicht Gedächtnißwerk, bloße Nachahmung und alleiniges Affenwerk ſeyn, ſondern der Weg, den man wählt, muß immer der Natur angemeſſen ſeyn. Kinder werden, auch ohne abſtrakte Begriffe von Pflicht, von Verbindlichkeiten, von Wohl- oder Uebelverhalten zu haben, einſehen, daß ein Geſetz der Pflicht vorhanden ſey, daß nicht die Behaglichkeit, der Nutzen und dergl. ſie beſtimmen ſolle, ſondern etwas Allgemeines, das ſich nicht nach den Launen der Menſchen richtet. Der Lehrer ſelbſt aber muß ſich dieſen Begriff machen.

Zuförderſt muß man alles der Natur, nachher dieſe ſelbſt aber, Gott zuſchreiben, wie z. E. erſtlich Alles auf Erhaltung der Arten und deren Gleichgewicht angelegt worden, aber von weitem zugleich auch auf den Menſchen, damit er ſich ſelbſt glücklich mache.

Der Begriff von Gott, dürfte am beſten zuerſt analogiſch mit dem des Vaters, unter deſſen Pflege wir ſind, deutlich gemacht werden, wobey ſich dann ſehr vortheilhaft auf die Einigkeit der Menſchen, als in einer Familie, hinweiſen läßt.

Was iſt denn aber Religion? Religion iſt das Geſetz in uns, in ſo ferne es durch einen Geſetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält; ſie iſt eine auf die Erkenntniß Gottes angewandte Moral. Verbindet man Religion nicht mit Moralität, ſo wird Religion blos zur Gunſtbewerbung. Lobpreiſungen, Gebete, Kirchengehen, ſollen nur dem Menſchen neue Stärke, neuen Muth zur Beſſerung geben, oder der Ausdruck eines von der Pflichtvorſtellung beſeelten Herzens ſeyn. Sie ſind nur Vorbereitungen zu guten Werken, nicht aber ſelbſt gute Werke, und man kann dem höchſten Weſen nicht anders gefällig werden, als dadurch, daß man ein beſſerer Menſch werde.

Zuerſt muß man bey dem Kinde von dem Geſetze, das es in ſich hat, anfangen. Der Menſch iſt ſich ſelbſt verachtenswürdig, wenn er laſterhaft iſt. Dieſes iſt in ihm ſelbſt gegründet, und er iſt es nicht deswegen erſt, weil Gott das Böſe verboten hat. Denn es iſt nicht nöthig, daß der Geſetzgeber zugleich auch der Urheber des Geſetzes ſey So kann ein Fürſt in ſeinem Lande das Stehlen verbieten, ohne deswegen der Urheber des Verbotes des Diebſtahles genannt werden zu können. Hieraus lernt der Menſch einſehen, daß ſein Wohlverhalten allein ihn der Glückſeligkeit würdig mache. Das göttliche Geſetz muß zugleich als Naturgeſetz erſcheinen, denn es iſt nicht willkührlich. Daher gehört Religion zu aller Moralität.

Man muß aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die blos auf Theologie gebaut iſt, kann niemals etwas Moraliſches enthalten. Man wird bey ihr nur Furcht auf der einen, und lohnſüchtige Abſichten und Geſinnungen auf der andern Seite haben, und dies giebt dann blos einen abergläubiſchen Kultus ab.

Moralität muß alſo vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heißt Religion.

Das Geſetz in uns heißt Gewiſſen. Das Gewiſſen iſt eigentlich die Application unſerer Handlungen auf dieſes Geſetz. Die Vorwürfe deſſelben werden ohne Effect ſeyn, wenn man es ſich nicht als den Repräſentanten Gottes denkt, der ſeinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterſtuhl aufgeſchlagen hat. Wenn die Religion nicht zur moraliſchen Gewiſſenhaftigkeit hinzukommt: ſo iſt ſie ohne Wirkung. Religion, ohne moraliſche Gewiſſenhaftigkeit, iſt ein abergläubiſcher Dienſt. Man will Gott dienen, wenn man z. E. ihn lobt, ſeine Macht, ſeine Weisheit preiſet, ohne darauf zu denken, wie man die göttlichen Geſetze erfülle, ja, ohne einmahl ſeine Macht, Weisheit, u. ſ. w. zu kennen, und denſelben nachzuſpühren. Dieſe Lobpreiſungen ſind ein Opiat für das Gewiſſen ſolcher Leute, und ein Polſter, auf dem es ruhig ſchlafen ſoll.

Kinder können nicht alle Religionsbegriffe faſſen, einige aber muß man ihnen demohngeachtet beybringen; nur müſſen dieſe, mehr negativ als poſitiv ſeyn. — Formeln von Kindern herbeten zu laſſen, das dient zu nichts, und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor. Die wahre Gottesverehrung beſteht darin, daß man nach Gottes Willen handele, und dies muß man den Kindern beybringen. Man muß bey Kindern, wie auch bey ſich ſelbſt, darauf ſehen, daß der Nahme Gottes nicht ſo oft gemißbraucht werde. Wenn man ihn bey Glückwünſchungen, ja ſelbſt in frommer Abſicht braucht: ſo iſt dies eben auch ein Mißbrauch. Der Begriff von Gott ſollte den Menſchen, bey dem jedesmahligen Ausſprechen ſeines Nahmens, mit Ehrfurcht durchdringen, und er ſollte ihn daher ſelten, und nie leichtſinnig gebrauchen. Das Kind muß Ehrfurcht vor Gott empfinden lernen, als vor dem Herrn des Lebens und der ganzen Welt; ferner, als vor dem Vorſorger der Menſchen, und drittens endlich, als vor dem Richter derſelben. Man ſagt, daß Newton immer, wenn er den Nahmen Gottes ausgeſprochen, eine

Weile inne gehalten, und nachgedacht habe.

Durch eine vereinigte Deutlichmachung des Begriffes von Gott und der Pflicht, lernt das Kind um ſo beſſer die göttliche Vorſorge für die Geſchöpfe reſpectiren, und wird dadurch vor dem Hange zur Zerſtörung und Grauſamkeit bewahrt, der ſich ſo vielfach in der Marter kleiner Thiere äußert. Zugleich ſollte man die Jugend auch anweiſen, das Gute in dem Böſen zu entdecken, z. E. Raubthiere, Inſecten, ſind Muſter der Reinlichkeit und des Fleißes, Böſe Menſchen ermuntern zum Geſetze. Vögel, die den Würmern nachſtellen, ſind Beſchützer des Gartens, u. ſ. w.

Man muß den Kindern alſo einige Begriffe von dem höchſten Weſen beybringen, damit ſie, wenn ſie Andre beten ſehen u. ſ. w. wiſſen mögen, gegen wen und warum dieſes geſchieht. Dieſe Begriffe müſſen aber nur wenige an der Zahl, und, wie geſagt, nur negativ ſeyn. Man muß ſie ihnen aber ſchon von früher Jugend an beyzubringen anfangen, dabey aber ja dahin ſehen, daß ſie die Menſchen, nicht nach ihrer Religionsobſervanz ſchätzen, denn ohngeachtet der Verſchiedenheit der Religionen, giebt es doch überall Einheit der Religion.

Wir wollen hier nun noch zum Schluſſe einige Bemerkungen beybringen, die vorzüglich von der Jugend, bey ihrem Eintritte in die Jünglingsjahre, ſollten beobachtet werden. Der Jüngling fängt um dieſe Zeit an, gewiſſe Unterſchiede zu machen, die er vorher nicht machte. Nähmlich *erſtens* den Unterſchied des Geſchlechtes. Die Natur hat hierüber eine gewiſſe Decke des Geheimniſſes verbreitet, als wäre dieſe Sache etwas, das dem Menſchen nicht ganz anſtändig, und blos Bedürfniß der Thierheit in dem Menſchen iſt. Die Natur hat aber geſucht, dieſe Angelegenheit mit aller Art von Sittlichkeit zu verbinden, die nur möglich iſt. *) Selbſt

---

*) Schön iſt, was Cicero ſchon in Beziehung hierauf bemerkt: Principio, corporis nostri magnam

die wilden Nationen betragen ſich dabey mit einer Art von Schaam und Zurückhaltung. Kinder legen den Erwachſenen bisweilen hierüber vorwitzige Fragen vor, z. E. wo die Kinder herkämen? ſie laſſen ſich aber leicht befriedigen, wenn man ihnen entweder unvernünftige Antworten, die Nichts bedeuten, giebt, oder ſie mit der Antwort, daß dieſes Kinderfrage ſey, abweiſet.

Die Entwickelung dieſer Neigungen bey dem Jünglinge iſt mechaniſch, und es verhält ſich dabey, wie bey allen Inſtinkten, daß ſie ſich entwickeln, auch ohne einen Gegenſtand zu kennen.

Es

nam natura ipsa videtur habuisse rationem: quae formam nostram, reliquamque figuram, in qua esset species honesta, eam posuit in promtu: quae partes autem corporis, ad naturae necessitatem datae, adspectum essent deformem habiturae atque turpem, eas contexit atque abdidit. Hanc naturae tam diligentem fabricam imitata est hominum verecundia, u. ſ. w. Gerne ſchriebe ich dieſe ganze ſchöne Stelle hier ab, aber der Raum verbietet es mir, und ſonach muß ich bitten, daß ein jeder ſie de officiis Lib. I, c, 35. ſelbſt nachleſe.

A. d. H.

Es iſt alſo unmöglich, den Jüngling hier in der Unwiſſenheit, und in der Unſchuld, die mit ihr verbunden iſt, zu bewahren. Durch Schweigen macht man das Uebel aber nur noch ärger. Dieſes ſieht man an der Erziehung unſerer Vorfahren. Bey der Erziehung in neuern Zeiten nimmt man richtig an, daß man unverhohlen, deutlich und beſtimmt mit dem Jünglinge davon reden müſſe. Es iſt dies freylich ein delikater Punct, weil man ihn nicht gern als den Gegenſtand eines öffentlichen Geſpraches anſieht. Alles wird aber dadurch gut gemacht, daß man mit würdigem Ernſte davon redet, und daß man in ſeine Neigungen entritt. *)

Das 13te oder 14te Jahr iſt gewöhnlich der Zeitpunkt, in dem ſich bey dem Jünglinge die Neigung zu dem Geſchlechte entwickelt, (es müßten denn Kinder verführt und durch böſe Beyſpiele verdorben ſeyn, wenn es früher geſchähe.)

Ih-

---

*) Siehe hierüber beſonders: Salzmann über die heimlichen Sünden der Jugend. A. d. H.

Ihre Urtheilskraft iſt dann auch ſchon ausgebildet, und die Natur hat ſie um die Zeit bereits präparirt, daß man mit ihnen davon reden kann.

Nichts ſchwächet den Geiſt wie den Leib des Menſchen mehr, als die Art der Wolluſt, die auf ſich ſelbſt gerichtet iſt, und ſie ſtreitet ganz wider die Natur des Menſchen. Aber auch dieſe muß man dem Jünglinge nicht verhehlen. Man muß ſie ihm in ihrer ganzen Abſcheulichkeit darſtellen, ihm ſagen, daß er ſich dadurch für die Fortpflanzung des Geſchlechtes unnütz mache, daß die Leibeskräfte dadurch am allermeiſten zu Grunde gerichtet werden, daß er ſich dadurch ein frühes Alter zuziehe, und ſein Geiſt ſehr dabey leide *), u. ſ. w.

Man kann den Anreizen dazu entgehen, durch anhaltende Beſchäftigung, dadurch, daß man

---

*) Vergl. außer dem eben angeführten Buche, Tiſſot, Campe's Reviſion des geſammten Schul- und Erziehungsweſens, u. ſ. w. A. d. H.

man dem Bette und Schlafe nicht mehr Zeit widmet, als nöthig iſt. Die Gedanken daran muß man ſich durch jene Beſchäftigungen aus dem Sinne ſchlagen, denn, wenn der Gegenſtand auch nur blos in der Imagination bleibt, ſo nagt er doch an der Lebenskraft. Richtet man ſeine Neigung auf das andere Geſchlecht, ſo findet man doch noch immer einigen Widerſtand, richtet man ſie aber auf ſich ſelbſt, ſo kann man ſie zu jeder Zeit befriedigen. Der phyſiſche Effect iſt überaus ſchädlich, aber die Folgen, in Abſicht der Moralität, ſind noch weit übler. Man überſchreitet hier die Gränzen der Natur, und die Neigung wüthet ohne Aufhalt fort, weil keine würkliche Befriedigung Statt findet. Lehrer bey erwachſenen Jünglingen, haben die Frage aufgeworfen: ob es erlaubt ſey, daß ein Jüngling ſich mit dem andern Geſchlechte einlaſſe? Wenn eines von beyden gewählt werden muß: ſo iſt dies allerdings beſſer. Bey jenem handelt er wider die Natur, hier aber nicht. Die Natur hat ihn zum Manne berufen, ſobald er mündig wird, und alſo auch ſeine Art fortzupflanzen; die Bedürfniſſe aber, die der Menſch in einem cultivirten Staate nothwendig hat, machen, daß er dann noch nicht immer ſeine Kinder erziehen kann. Er fehlt hier alſo wider die bürgerliche Ordnung. Am beſten iſt es alſo, ja, es iſt Pflicht, daß der Jüngling warte, bis er im Stande iſt, ſich ordentlich zu verheirathen. Er handelt dann nicht nur, wie ein guter Menſch, ſondern auch wie ein guter Bürger. *)

Der Jüngling lerne frühzeitig, eine anſtändige Achtung vor dem andern Geſchlechte hegen, ſich dagegen durch laſterfreye Thätigkeit, deſſelben

---

*) Aber auch die vage Befriedigung ſinnlicher Neigungen bey dem andern Geſchlechte, ſchadet der Geſundheit, erhitzt die Einbildungskraft, ſtört in einer zweckmäßigen Beſchäftigung, und untergräbt die Moralität. Reiner Sinn der Liebe in der unentweihten Bruſt des Jünglings und Mädchens dagegen, ſchützt die Unſchuld, erhebt die Seele, und iſt Anreiz zum Beſſern.

A. d. H.

den Achtung erwerben, und ſo dem hohen Preiſe einer glücklichen Ehe entgegenſtreben.

Ein zweyter Unterſchied, den der Jüngling um die Zeit, da er in die Geſellſchaft eintritt, zu machen anfängt, beſteht in der Kenntniß von dem Unterſchiede der Stände und der Ungleichheit der Menſchen. Als Kind muß man ihm dieſe gar nicht merken laſſen. Man muß es ihm ſelbſt nicht einmahl zugeben, dem Geſinde zu befehlen. Sieht es, daß die Eltern dem Geſinde befehlen: ſo kann man ihm allenfalls ſagen: wir geben ihnen Brod, und dafür gehorchen ſie uns, du thuſt das nicht, und alſo dürfen ſie dir auch nicht gehorchen. Kinder wiſſen davon auch Nichts, wenn Eltern ihnen nur nicht ſelbſt dieſen Wahn beybringen. Dem Jünglinge muß man zeigen, daß die Ungleichheit der Menſchen eine Einrichtung ſey, welche entſtanden iſt, da ein Menſch Vortheile vor dem andern zu erhalten geſucht hat. Das Bewußtſeyn der Gleichheit der Menſchen, bey der bürgerlichen Ungleichheit kann ihm nach und nach beygebracht werden.

Man muß bey dem Jünglinge darauf ſehen, daß er ſich abſolut und nicht nach Andern ſchätze. Die Hochſchätzung Anderer in dem, was den Werth des Menſchen gar nicht ausmacht, iſt Eitelkeit. Ferner muß man ihn auch auf Gewiſſenhaftigkeit in allen Dingen hinweiſen, und daß er auch darin nicht blos ſcheine, ſondern alles zu ſeyn ſich beſtrebe. Man muß ihn darauf aufmerkſam machen, daß er in keinem Stücke, wo er einen Vorſatz wohl überlegt hat, ihn zum leeren Vorſatze werden laſſe. Lieber muß man keinen Vorſatz faſſen, und die Sache im Zweifel laſſen; — auf Genügſamkeit mit äußern Umſtänden, und Duldſamkeit in Arbeiten: Sustine et abstine; — auf Genügſamkeit in Vergnügungen. Wenn man nicht blos Vergnügungen verlangt, ſondern auch geduldig im Arbeiten ſeyn will, ſo wird man ein brauchbares Glied des gemeinen Weſens, und bewahrt ſich vor Langweile.

Auf Fröhlichkeit ferner und gute Laune, muß man den Jüngling hinweiſen. Die Fröhlichkeit des Herzens entſpringt daraus, daß man ſich nichts vorzuwerfen hat; — auf Gleichheit der Laune. Man kann ſich durch Uebung dahin bringen, daß man ſich immer zum aufgeräumten Theilnehmer der Geſellſchaft disponiren kann. —

Darauf, daß man vieles immer wie Pflicht anſieht. Eine Handlung muß mir werth ſeyn, nicht, weil ſie mit meiner Neigung ſtimmt, ſondern, weil ich dadurch meine Pflicht erfülle. —

Auf Menſchenliebe gegen Andere, und dann auch auf weltbürgerliche Geſinnungen In unſerer Seele iſt etwas, daß wir Intereſſe nehmen 1) an unſerm Selbſt, 2) an Andern, mit denen wir aufgewachſen ſind, und dann muß 3) noch ein Intereſſe am Weltbeſten Statt finden. Man muß Kinder mit dieſem Intereſſe bekannt machen, damit ſie ihre Seelen daran erwärmen mögen. Sie müſſen ſich freuen über das Weltbeſte, wenn es auch nicht der Vortheil ihres Vaterlandes, oder ihr eigner Gewinn iſt. —

Darauf, daß er einen geringen Werth ſetze, in den Genuß der Ergötzlichkeiten des Lebens. Die kindiſche Furcht vor dem Tode wird dann wegfallen. Man muß dem Jünglinge zeigen, daß der Genuß nicht liefert, was der Proſpect verſprach. —

Auf die Nothwendigkeit endlich, der Abrechnung mit ſich ſelbſt an jedem Tage, damit man am Ende des Lebens einen Ueberſchlag machen könne, in Betreff des Werthes ſeines Lebens.

Immanuel Kant

über

die von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften

zu Berlin

für das Jahr 1791

ausgeſetzte Preisfrage:

Welches

ſind die wirklichen Fortſchritte,

die die Metaphyſik

ſeit Leibnitzens und Wolf's Zeiten

in Deutſchland gemacht hat?

Herausgegeben

von

D. Friedrich Theodor Rink.

Königsberg, 1804.
bey Goebbels und Unzer.

Ad
Bibl.
Acad.
Lund.

Die Veranlaſſung dieſer Schrift liegt am Tage, ich kann mich deſſen alſo überheben, hier weitläuftiger davon zu reden. Die Preisfrage, von der ſie handelt, machte, als ſie bekannt wurde, mit Recht einiges Aufſehen. Drey verdiente Männer, die Herren **Schwab**, **Reinhold** und **Abicht**, trugen den Preis davon, und ihre hierher gehörigen Aufſätze ſind bereits ſeit dem Jahre 1796 in den Händen des Publicums. Wie ſie meiſtens, ein jeder ſeinen eignen Gang, bey der Unterſuchung einſchlugen: ſo iſt auch Kant ſeinen eigenthümlichen, und zwar den verſchiedenſten Weg gegangen, den einzigen indeſſen, von dem ſich voraus ſehen ließ, daß, wenn er dieſe Preisfrage zum Gegenſtande ſeiner Beantwortung nehmen ſollte, er ihn wählen wurde.

Drey Handſchriften dieſes Aufſatzes ſind vorhanden, aber keine derſelben, was zu bedauern iſt, vollſtändig. Aus der einen war ich daher genöthigt, die erſte Hälfte dieſer Schrift, bis zum Ende des erſten Stadiums herzunehmen; die andre lieferte mir die letzte Hälfte, vom Anfange des zweyten Stadiums bis zum Ende des Aufſatzes. Da jede Handſchrift eine andre Bearbeitung des gegebenen Stoffes, und zwar mit kleinen Abweichungen enthält: ſo kann es nicht fehlen, daß nicht hin und wieder ein gewiſſer Mangel an Einheit und Zuſammenſtimmung in der Behandlung fühlbar werden ſollte, der ſich unter dieſen Umſtänden indeſſen unmöglich ganz beſeitigen ließ. Die dritte Abſchrift iſt in gewiſſer Weiſe die vollendeteſte, enthält aber nur den erſten Anfang des Ganzen. Sollte die eben erwähnte Inconvenienz nicht noch größer werden, durch eine gezwungene Zuſammenſchmelzung mehrerer Bearbeitungen: ſo blieb mir nichts andres übrig, als den Inhalt jener dritten Abſchrift, in der Beylage abdrucken zu laſſen, oder ihn ganz zu unterdrücken. Das letztere ſchien mir eine zu eigenmächtige Beeinträchtigung der Erwartungen aller Freunde der kritiſchen Philoſophie, daher ich denn den erſten Ausweg wählte. Auch giebt die Beylage noch einige Anmerkungen Kant's, die ſich am Rande der Manuſcripte befinden, und den Anfang des zweyten Stadiums, aus der von mir ſo genannten erſten Handſchrift.

Doch ſelbſt in dem, was die beyden erſt genannten Handſchriften enthalten, giebt es einige Lücken, die Kant wahrſcheinlich, wie er das gar oft that, auf beygelegten, aber verlohren gegangenen Zeddeln, mogte ergänzt haben; ich habe ſie an einigen Stellen durch eingeſchobene Sternchen * * bezeichnet.

Soviel glaubte ich über meine Anordnung dieſer Papiere ſagen zu müſſen, um den Beurtheiler dieſer Schrift in den richtigen Geſichtspunkt zu derſelben zu ſtellen.

Sie anzupreiſen, oder auch nur ihr Gutes, ſelbſt in dieſer mangelhaften Geſtalt, hervorzuheben, deſſen bedarf es von meiner Seite nicht. Hat doch, wie ich ſo eben erfahre, Kant die große Rolle ſeines Lebens beendigt. Es läßt ſich erwarten, daß nun auch der Groll, den ſeine Geiſtesüberlegenheit hier oder da unſchuldiger Weiſe veranlaßte, einſchlummere, und vollkommnere Unpartheylichkeit gewiſſenhafter ſeine weſentlichen Verdienſte würdigen werde.

Zur Jubilate-Meſſe des Jahres 1804.

Rink.

Die Königliche Academie der Wiſſenſchaften verlangt die Fortſchritte eines Theiles der Philoſophie, in einem Theile des gelehrten Europa, und auch für einen Theil des laufenden Jahrhunderts aufzuzählen.

Das ſcheint eine leicht zu löſende Aufgabe zu ſeyn, denn ſie betrifft nur die Geſchichte, und wie die Fortſchritte der Aſtronomie und Chemie, als empiriſche Wiſſenſchaften, ſchon ihre Geſchichtſchreiber gefunden haben, die aber der mathematiſchen Analyſis, oder der reinen Mechanik, die in demſelben Lande, in derſelben Zeit gemacht werden, die ihrige, wenn man will, auch bald finden werden: ſo ſcheint es mit der Wiſſenſchaft, wovon hier die Rede iſt, eben ſo wenig Schwierigkeit zu haben. —

Aber dieſe Wiſſenſchaft iſt Metaphyſik, und das ändert die Sache ganz und gar. Dies iſt ein Uferloſes Meer, in welchem der Fortſchritt keine Spuhr hinterläßt, und deſſen Horizont kein ſichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man ſich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte. — In Anſehung dieſer Wiſſenſchaft, welche ſelbſt faſt immer nur in der Idee geweſen iſt, iſt die vorgelegte Aufgabe ſehr ſchwer, faſt nur an der Möglichkeit der Auflöſung derſelben zu verzweifeln, und, ſollte ſie auch gelingen, ſo vermehrt noch die vorgeſchriebene Bedingung, die Fortſchritte, welche ſie gemacht hat, in einer kurzen Rede vor Augen zu ſtellen, dieſe Schwierigkeit. Denn Metaphyſik iſt ihrem Weſen, und ihrer Endabſicht nach, ein vollendetes Ganze; entweder Nichts, oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich iſt, kann alſo nicht, wie etwa Mathematik oder empiriſche Naturwiſſenſchaft, die ohne Ende immer fortſchreiten, fragmentariſch abgehandelt werden. — Wir wollen es gleichwohl verſuchen.

Die erſte und nothwendigſte Frage iſt wohl: was die Vernunft eigentlich mit der Metaphyſik will? welchen Endzweck ſie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe? denn groß, vielleicht der größeſte, ja, alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Speculation je beabſichtigen kann, weil alle Menſchen, mehr oder weniger, daran Theil nehmen, und nicht zu begreifen iſt, warum bey der ſich immer zeigenden Fruchtloſigkeit ihrer Bemühungen in dieſem Felde, es doch umſonſt war, ihnen zuzurufen: ſie ſollten doch endlich einmahl aufhören, dieſen Stein des Syſiphus immer zu wälzen, wäre das Intereſſe, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigſte, was man haben kann.

Dieſer Endzweck, auf den die ganze Metaphyſik angelegt iſt, iſt leicht zu entdecken, und kann in dieſer Rückſicht eine Definition derſelben begründen: „ſie iſt die Wiſſenſchaft

„von der Erkenntniß des Sinnlichen zu der „des Ueberſinnlichen durch die Vernunft fortzuſchreiten."

Zu dem Sinnlichen aber zählen wir nicht blos das, deſſen Vorſtellung im Verhältniß zu den Sinnen, ſondern auch zum Verſtande betrachtet wird, wenn nur die reinen Begriffe deſſelben, in ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Sinne, mithin zum Behuf einer möglichen Erfahrung gedacht werden; alſo kann das Nichtſinnliche, z. B. der Begriff der Urſache, welcher im Verſtande ſeinen Sitz und Urſprung hat, doch, was das Erkenntniß eines Gegenſtandes durch denſelben betrifft, noch zum Felde des Sinnlichen, nähmlich der Objecte der Sinnen gehörig genannt werden. —

Die Ontologie iſt diejenige Wiſſenſchaft (als Theil der Metaphyſik), welche ein Syſtem aller Verſtandesbegriffe und Grundſätze, aber nur ſo fern ſie auf Gegenſtände gehen, welche den Sinnen gegeben, und alſo durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Ueberſinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphyſik iſt, gehört alſo zu dieſer nur als Propädevtik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphyſik, und wird Transcendental-Philoſophie genannt, weil ſie die Bedingungen und erſten Elemente aller unſrer Erkenntniß a priori enthält.

In ihr iſt ſeit Ariſtoteles Zeiten nicht viel Fortſchreitens geweſen. Denn ſie iſt, ſo wie eine Grammatik die Auflöſung einer Sprachform in ihre Elementarregeln, oder die Logik eine ſolche von der Denkform iſt, eine Auflöſung der Erkenntniß in die Begriffe, die a priori im Verſtand liegen, und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben; — ein Syſtem, deſſen mühſamer Bearbeitung man gar wohl überhoben ſeyn kann, wenn man nur die Regeln des richtigen Gebrauchs dieſer Begriffe und Grundſätze zum Behuf der Erfahrungserkenntniß beabſichtigt, weil die Erfahrung ihn immer beſtätigt oder berichtigt, welches nicht geſchieht, wenn man vom Sinnlichen zum

Ueberſinnlichen fortzuſchreiten Vorhabens iſt, zu welcher Abſicht dann freylich die Ausmeſſung des Verſtandesvermögens und ſeiner Prinzipien mit Ausführlichkeit und Sorgfalt geſchehen muß, um zu wiſſen, von wo an die Vernunft, und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenſtänden zu denen, die es nicht ſind, ihren Ueberſchritt wagen könne.

Für die Ontologie hat nun der berühmte Wolf durch die Klarheit und Beſtimmtheit in Zergliederung jenes Vermögens, aber nicht zur Erweiterung der Erkenntniß in derſelben, weil der Stoff erſchöpft war, unſtreitige Verdienſte.

Die obige Definition aber, welche nur anzeigt, was man *mit* der Metaphyſik *will*, nicht aber, was *in ihr* zu thun ſey, würde ſie nur als eine zur Philoſophie, in der eigenthümlichen Bedeutung des Wortes, d. i. zur Weisheitslehre gehörige Unterweiſung, von andern Lehren auszeichnen, und dem ſchlechterdings nothwendigen practiſchen Gebrauch der Vernunft ſeine Prinzipien vorſchreiben, welches nur eine indirecte Beziehung der Metaphyſik iſt, unter der man eine ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft und Syſtem von gewiſſen theoretiſchen Erkenntniſſen a priori verſteht, welche man ſich unmittelbar zum Geſchäfte macht. Daher wird die Erklärung der Metaphyſik nach dem Begriff der Schule ſeyn: — ſie iſt das Syſtem aller Prinzipien der reinen theoretiſchen Vernunfterkenntniß durch Begriffe; oder kurz geſagt: ſie iſt das Syſtem der reinen theoretiſchen Philoſophie.

Sie enthält alſo keine praktiſchen Lehren der reinen Vernunft, aber doch die theoretiſchen, die dieſer ihrer Möglichkeit zum Grunde liegen. Sie enthält nicht mathematiſche Sätze, d. i. ſolche, welche durch die Conſtruction der Begriffe Vernunfterkenntniß hervorbringen, aber die Prinzipien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt. Unter Vernunft aber wird in dieſer Definition nur das Vermögen der Erkenntniß a priori, d. i. die nicht empiriſch iſt, verſtanden.

Um nun einen Maasſtab zu dem zu haben, was neuerdings in der Metaphyſik geſchehen iſt, muß man dasjenige, was in ihr von jeher gethan worden, beydes aber mit dem vergleichen, was darin hätte gethan werden ſollen. — Wir werden aber den überlegten vorſätzlichen Rückgang nach Maximen der Denkungsart, mit zum Fortſchreiten, d. i. als einen negativen Fortgang in Anſchlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelten, ſich in ſeinen Folgen weit verbreitenden Irrthumes wäre, doch etwas zum Beſten der Metaphyſik bewirkt werden, ſo wie von dem, der vom rechten Wege abgekommen iſt, und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um ſeinen Compaß zur Hand zu nehmen, zum wenigſten gerühmt wird, daß er nicht auf dem unrechten Wege zu wandern fortgefahren, noch auch ſtill geſtanden, ſondern ſich wieder an den Punkt ſeines Ausganges geſtellt hat, um ſich zu orientiren.

Die erſten und älteſten Schritte in der Metaphyſik wurden nicht etwa als bedenkliche Verſuche blos gewagt, ſondern geſchahen mit völliger Zuverſicht, ohne vorher über die Möglichkeit der Erkenntniſſe a priori ſorgſame Unterſuchungen anzuſtellen. Was war die Urſache von dieſem Vertrauen der Vernunft zu ſich ſelbſt? Das vermeynte Gelingen. Denn in der Mathematik gelang es der Vernunft, die Beſchaffenheit der Dinge a priori zu erkennen, über alle Erwartung der Philoſophen vortrefflich; warum ſollte es nicht eben ſo gut in der Philoſophie gelingen? Daß die Mathematik auf dem Boden des Sinnlichen wandelt, da die Vernunft ſelbſt ihm Begriffe conſtruiren, d. i. a priori in der Anſchauung darſtellen und ſo die Gegenſtände a priori erkennen kann, die Philoſophie hingegen eine Erweiterung der Erkenntniß der Vernunft durch bloße Begriffe, wo man ſeinen Gegenſtand, nicht ſo wie dort, vor ſich hinſtellen kann, ſondern die uns gleichſam in der Luft vorſchweben, unternimmt, fiel den Metaphyſikern nicht ein, als einen himmelweiten Unterſchied, in Anſehung der Möglichkeit der Erkenntniß a priori, zur wichtigen Aufgabe zu machen. Genug, Erweiterung der Erkenntniß a priori, auch außer der Mathematik, durch bloße Begriffe, und daß ſie Wahrheit enthalte, beweiſet ſich durch die Uebereinſtimmung ſolcher Urtheile und Grundſätze mit der Erfahrung.

Ob nun zwar das Ueberſinnliche, worauf doch der Endzweck der Vernunft in der Metaphyſik gerichtet iſt, für die theoretiſche Erkenntniß, eigentlich gar keinen Boden hat: ſo wanderten die Metaphyſiker doch an dem Leitfaden ihrer ontologiſchen Prinzipien, die freylich wohl eines Urſprunges a priori ſind, aber nur für Gegenſtände der Erfahrung gelten, doch getroſt fort, und obzwar die vermeynte Erwerbung überſchwenglicher Einſichten auf dieſem Wege durch keine Erfahrung beſtätigt werden konnte, ſo konnte ſie doch eben darum, weil ſie das Ueberſinnliche betrifft, auch durch keine Erfahrung widerlegt werden: nur mußte man ſich wohl in Acht nehmen, in ſeine Urtheile keinen Widerſpruch mit ſich ſelbſt einlaufen zu laſſen, welches ſich auch gar wohl thun läßt, obgleich dieſe Urtheile, und die ihnen unterliegenden Begriffe, übrigens ganz leer ſeyn mögen.

Dieſer Gang der Dogmatiker von noch älterer Zeit, als der des Plato und Ariſtoteles, ſelbſt die eines Leibnitz und Wolf mit eingeſchloſſen, iſt, wenn gleich nicht der rechte, doch der natürlichſte nach dem Zweck der Vernunft und der ſcheinbaren Ueberredung, daß Alles, was die Vernunft nach der Analogie ihres Verfahrens, womit es ihr gelang, vornimmt, ihr eben ſo wohl gelingen müſſe.

Der zweyte, beynahe eben ſo alte, Schritt der Metaphyſik war dagegen ein Rückgang, welcher weiſe und der Metaphyſik vortheilhaft geweſen ſeyn würde, wenn er nur bis zum Anfangspunkte des Ausganges gereicht wäre, aber nicht um dabey ſtehen zu bleiben, mit der

Entſchlieſſung, keinen Fortgang ferner zu verſuchen, ſondern ihn vielmehr in einer neuen Richtung vorzunehmen.

Dieſer, alle fernere Anſchläge vernichtende Rückgang, gründete ſich auf das gänzliche Mißlingen aller Verſuche in der Metaphyſik. Woran aber konnte man dieſes Mißlingen und die Verunglückung ihrer groſſen Anſchläge erkennen? Iſt es etwa die Erfahrung, welche ſie widerlegte? Keinesweges! Denn was die Vernunft als Erweiterung a priori von ihrer Erkenntniß der Gegenſtände möglicher Erfahrung, in der Mathematik ſowohl, als in der Ontologie ſagt, das ſind wirkliche Schritte, die vorwärts gehen, und wodurch ſie Feld zu gewinnen ſicher iſt. Nein, es ſind beabſichtigte und vermeynte Eroberungen im Felde des Ueberſinnlichen, wo vom abſoluten Naturganzen, was kein Sinn faſſet, ingleichen von Gott, Freyheit und Unſterblichkeit die Frage iſt, die hauptſächlich die letztern drey Gegenſtände betrifft, daran die Vernunft ein praktiſches Intereſſe nimmt, in Anſehung deren nun alle Verſuche der Erweiterung ſcheitern, welches man aber nicht etwa daran ſieht, daß uns eine tiefere Erkenntniß des Ueberſinnlichen, als höhere Metaphyſik, etwa das Gegentheil jener Meynungen lehre, denn mit dem können wir dieſe nicht vergleichen, weil wir ſie als überſchwenglich nicht kennen, ſondern weil in unſrer Vernunft Prinzipien liegen, welche jedem erweiternden Satz über dieſe Gegenſtände einen, dem Anſehen nach, eben ſo gründlichen Gegenſatz entgegen ſtellen, und die Vernunft ihre Verſuche ſelbſt zernichtet.

Dieſer Gang der Sceptiker iſt natürlicher Weiſe etwas ſpätern Urſprungs, aber doch alt genug, zugleich aber dauert er noch immer in ſehr guten Köpfen allenthalben fort, ob wohl ein anderes Intereſſe, als das der reinen Vernunft, Viele nöthiget, das Unvermögen der Vernunft hierin zu verhehlen. Die Ausdehnung der Zweifellehre, ſogar auf die Prinzipien der Erkenntniß des Sinnlichen, und auf die Erfahrung ſelbſt, kann man nicht füglich für eine ernſtliche Meynung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philoſophie ſtatt gefunden habe, ſondern iſt vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker geweſen, diejenigen Prinzipien a priori, auf welchen ſelbſt die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweiſen, und da ſie dieſes nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzuſtellen.

Der dritte und neueſte Schritt, den die Metaphyſik gethan hat, und der über ihr Schickſal entſcheiden muß, iſt die Kritik der reinen Vernunft ſelbſt, in Anſehung ihres Vermögens, das menſchliche Erkenntniß überhaupt, es ſey in Anſehung des Sinnlichen oder Ueberſinnlichen, a priori zu erweitern. Wenn dieſe, was ſie verheißt, geleiſtet hat, nähmlich den Umfang, den Inhalt und die Gränzen deſſelben zu beſtimmen, — wenn ſie dieſes in Deutſchland, und zwar ſeit Leibnitzens und Wolfs Zeit geleiſtet hat, ſo würde die

Aufgabe der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften aufgelöſet ſeyn.

Es ſind alſo drey Stadien, welche die Philoſophie zum Behuf der Metaphyſik durchzugehen hatte. Das erſte war das Stadium des Dogmatism; das zweyte das des Scepticism; das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft.

Dieſe Zeitordnung iſt in der Natur des menſchlichen Erkenntnißvermögens gegründet. Wenn die zwey erſtern zurückgelegt ſind, ſo kann der Zuſtand der Metaphyſik viele Zeitalter hindurch ſchwankend ſeyn, vom unbegränzten Vertrauen der Vernunft auf ſich ſelbſt, zum gränzenloſen Mißtrauen, und wiederum von dieſem zu jenem abſpringen. Durch eine Kritik ihres Vermögens ſelbſt aber würde ſie in einen beharrlichen Zuſtand, nicht allein des Aeußern, ſondern auch des Innern, fernerhin weder einer Vermehrung noch Verminderung bedürftig, oder auch nur fähig zu ſeyn, verſetzt werden.

Abhandlung.

Man kann die Löſung der vorliegenden Aufgabe unter zwei Abtheilungen bringen, davon die eine das *Formale* des Verfahrens der Vernunft, ſie als theoretiſche Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, die andere das *Materiale* — den Endzweck, den die Vernunft mit der Metaphyſik beabſichtiget, wiefern er erreicht, oder nicht erreicht iſt, von jenem Verfahren ableitet.

Der *erſte Theil* wird alſo nur die neuerdings geſchehenen Schritte zur Metaphyſik, der *zweyte* die Fortſchritte der Metaphyſik ſelber im Felde der reinen Vernunft vorſtellig machen. Der erſte enthält den neuern Zuſtand der Tranſcendentalphiloſophie, der zweyte den der eigentlichen Metaphyſik.

Die erſte Abtheilung.

Geſchichte der Transſcendentalphiloſophie unter uns in neuerer Zeit.

Der erſte Schritt, der in dieſer Vernunftforſchung geſchehen iſt, iſt die Unterſcheidung der analytiſchen von den ſynthetiſchen Urtheilen überhaupt. — Wäre dieſe zu Leibnitzens oder Wolfs Zeiten deutlich erkannt worden, wir würden dieſen Unterſchied irgend in einer ſeit dem erſchienenen Logik oder Metaphyſik, nicht allein berührt, ſondern auch als wichtig eingeſchärft finden. Denn die erſte Art Urtheile iſt jederzeit Urtheil a priori und mit dem Bewußtſeyn ſeiner Nothwendigkeit verbunden. Das zweyte kann empiriſch ſeyn und die Logik vermag nicht die Bedingung anzuführen, unter der ein ſynthetiſches Urtheil a priori ſtatt finden würde.

Der zweyte Schritt iſt, die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Denn daß es deren gebe, beweiſen zahlreiche Beyſpiele der allgemeinen Naturlehre, vornehmlich aber der reinen Mathematik. Hume hat ſchon ein Verdienſt einen Fall anzuführen, nähmlich den vom Geſetze der Kauſalität, wodurch er alle Metaphyſiker in Verlegenheit ſetzte. Was wäre geſchehen, wenn er, oder irgend ein Andrer, ſie im Allgemeinen vorgeſtellt hätte! Die ganze Metaphyſik hätte ſo lange müſſen zur Seite gelegt bleiben, bis ſie wäre aufgelöſet worden.

Der dritte Schritt iſt die Aufgabe: „Wie iſt aus ſynthetiſchen Urtheilen ein Erkenntniß a priori möglich?“ Erkenntniß iſt ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d. i. dem ein correſpondirender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Erfahrung aber beſteht aus Anſchauung eines Gegenſtandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorſtellung, durch die der Gegenſtand, als zum Erkenntniß gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorſtellung durch ein Merkmahl, was mehrern Gegenſtänden gemein iſt, dadurch er alſo gedacht wird. — Eine von beyden Arten der Vorſtellungen für ſich allein, macht kein Erkenntniß aus, und ſoll es ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori geben: ſo muß es auch Anſchauungen ſowohl als Begriffe a priori geben, deren Möglichkeit alſo zuerſt erörtert, und dann die objective Realität derſelben durch den nothwendigen Gebrauch derſelben, zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewieſen werden muß.

Eine Anſchauung, die a priori möglich ſeyn ſoll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenſtand angeſchauet wird, denn das heißt, etwas ſich a priori vorſtellen, ſich vor der

Wahrnehmung, d. i. dem empiriſchen Bewußtſeyn, und unabhängig von demſelben, eine Vorſtellung davon machen. Das Empiriſche aber in der Wahrnehmung, die Empfindung, oder der Eindruck (impreſſio), iſt die Materie der Anſchauung, bey welcher alſo die Anſchauung nicht eine Vorſtellung a priori ſeyn würde. Eine ſolche nun, die blos die Form betrifft, heißt reine Anſchauung, die, wenn ſie möglich ſeyn ſoll, von der Erfahrung unabhängig ſeyn muß.

Es iſt aber nicht die Form des Objectes, wie es an ſich beſchaffen iſt, ſondern die des Subjectes, nähmlich des Sinnes, welcher Art Vorſtellung er fähig iſt, welche die Anſchauung a priori möglich macht. Denn ſollte dieſe Form von den Objecten ſelbſt hergenommen werden, ſo müßten wir dieſes vorher wahrnehmen, und könnten uns nur in dieſer Wahrnehmung der Beſchaffenheit deſſelben bewußt werden. Das wäre aber alsdenn eine empiriſche Anſchauung a priori. Ob ſie aber das letztere ſey, oder nicht, davon können wir uns alsbald überzeugen, wenn wir darauf Acht haben, ob das Urtheil, welches dem Object dieſe Form beylegt, Nothwendigkeit bey ſich führe, oder nicht, denn im letztern Falle iſt es blos empiriſch.

Die Form des Objectes, wie es allein in einer Anſchauung a priori vorgeſtellt werden kann, gründet ſich alſo nicht auf der Beſchaffenheit dieſes Objectes an ſich, ſondern auf der Naturbeſchaffenheit des Subjects, welches einer anſchaulichen Vorſtellung des Gegenſtandes fähig iſt, und dieſes Subjective in der formalen Beſchaffenheit des Sinnes, als der Empfänglichkeit für die Anſchauung eines Gegenſtandes, iſt allein dasjenige, was a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung vorhergehend, Anſchauung a priori möglich macht, und nun läßt ſich dieſe und die Möglichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori von Seiten der Anſchauung gar wohl begreifen.

Denn man kann a priori wiſſen, wie und unter welcher Form die Gegenſtände der Sinne werden angeſchaut werden, nähmlich ſo, wie es die ſubjective Form der Sinnlichkeit, d. i. der Empfänglichkeit des Subjectes für die Anſchauung jener Objecte mit ſich bringt, und man müßte, um genau zu ſprechen, eigentlich nicht ſagen, daß von uns die Form des Objectes in der reinen Anſchauung vorgeſtellt werde, ſondern daß es blos formale und ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit ſey, unter welcher wir gegebene Gegenſtände a priori anſchauen.

Das iſt alſo die eigenthümliche Beſchaffenheit unſrer (menſchlichen) Anſchauung, ſo fern die Vorſtellung der Gegenſtände uns nur als ſinnlichen Weſen möglich iſt. Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (directe) Vorſtellungsart eines Gegenſtandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, alſo durch den Verſtand die Objecte anſchaut. Aber von einer ſolchen haben wir keinen haltbaren

Begriff; doch iſt es nöthig, ſich einen ſolchen zu denken, um unſrer Anſchauungsform nicht alle Weſen, die Erkenntnißvermögen haben, zu unterwerfen. Denn es mag ſeyn, daß einige Weltweſen unter andrer Form dieſelben Gegenſtände anſchauen dürften; es kann auch ſeyn, daß dieſe Form in allen Weltweſen, und zwar nothwendig, eben dieſelbe ſey, ſo ſehen wir dieſe Nothwendigkeit doch nicht ein, ſo wenig, als die Möglichkeit eines höchſten Verſtandes, der in ſeiner Erkenntniß von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfniß, durch Begriffe zu erkennen, frey, die Gegenſtände in der bloßen (intellectuellen) Anſchauung vollkommen erkennt.

Nun beweiſet die Kritik der reinen Vernunft an den Vorſtellungen von Raum und Zeit, daß ſie ſolche reine Anſchauungen ſind, als wir eben gefordert haben, daß ſie ſeyn müſſen, um a priori allem unſerm Erkenntniß der Dinge zum Grunde zu liegen, und ich kann mich mit Zutrauen darauf berufen, ohne wegen Einwürfe beſorgt zu ſeyn. —

Nur will ich noch anmerken, daß in Anſehung des innern Sinnes das doppelte Ich im Bewußtſeyn meiner ſelbſt, nähmlich das der innern ſinnlichen Anſchauung und das des denkenden Subjects, Vielen ſcheint zwey Subjecte in einer Perſon vorauszuſetzen.

Dieſes iſt nun die Theorie, daß Raum und Zeit nichts als ſubjective Formen unſrer ſinnlichen Anſchauung ſind, und gar nicht den Objecten an ſich zuſtändige Beſtimmungen, daß aber gerade nur darum wir a priori dieſe unſre Anſchauungen beſtimmen können mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit der Urtheile in Beſtimmung derſelben, wie z. B. in der Geometrie. Beſtimmen aber heißt ſynthetiſch urtheilen.

Dieſe Theorie kann die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit heißen, weil dieſe als etwas, was gar nicht den Sachen an ſich ſelbſt anhängt, vorgeſtellt werden; eine Lehre, die nicht etwa blos Hypotheſe, um die Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniß a priori erklären zu können, ſondern demonſtrirte Wahrheit iſt, weil es ſchlechterdings unmöglich iſt, ſein Erkenntniß über den gegebenen Begriff zu erweitern, ohne irgend eine Anſchauung, und wenn dieſe Erweiterung a priori geſchehen ſoll, ohne eine Anſchauung a priori unterzulegen, und eine Anſchauung a priori gleichfalls unmöglich iſt, ohne ſie in der formalen Beſchaffenheit des Subjects, nicht in der des Objects, zu ſuchen, weil unter Vorausſetzung der erſtern alle Gegenſtände der Sinne jener gemäß, in der Anſchauung werden vorgeſtellt, alſo ſie a priori, und dieſer Beſchaffenheit nach, als nothwendig erkannt werden müſſen, anſtatt daß, wenn das letztere angenommen wurde, die ſynthetiſchen Urtheile a priori, empiriſch und zufällig ſeyn würden, welches ſich widerſpricht.

Dieſe Idealität des Raumes und der Zeit iſt gleichwohl zugleich eine Lehre der vollkommenen Realität derſelben in Anſehung der Gegenſtände der Sinne (der äußern und des innern) *als Erſcheinungen* d. i. als Anſchauungen, ſo fern ihre *Form* von der ſubjectiven Beſchaffenheit der Sinne abhängt, deren Erkenntniß, da ſie auf Prinzipien a priori der reinen Anſchauung gegründet iſt, eine ſichere und demonſtrable Wiſſenſchaft zuläßt, daher dasjenige Subjective, was die Beſchaffenheit der Sinnenanſchauung, in Anſehung ihres Materialen, nähmlich der Empfindung betrifft, z. B. Körper im Licht als Farbe, im Schalle als Töne, oder im Salze als Säuern, u. ſ. w. blos ſubjectiv bleiben, und kein Erkenntniß des Objects, mithin keine für jedermann gültige Vorſtellung in der empiriſchen Anſchauung darlegen, kein Beyſpiel von jenen abgeben können, indem ſie nicht, ſo wie Raum und Zeit, Data zu Erkenntniſſen a priori enthalten, und überhaupt nicht einmahl zur Erkenntniß der Objecte gezählt werden können.

Ferner iſt noch anzumerken, daß Erſcheinung, im tranſcendentalen Sinn genommen, da man von Dingen ſagt, ſie ſind Erſcheinungen (Phaenomena), ein Begriff von ganz anderer Bedeutung iſt, als wenn ich ſage, dieſes Ding erſcheint mir ſo oder ſo, welches die phyſiſche Erſcheinung anzeigen ſoll, und Apparenz, oder Schein, genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung ſind dieſe Gegenſtände der Sinne, weil ich ſie nur mit andern Gegenſtänden der Sinne vergleichen kann. Z. B. der Himmel mit allen ſeinen Sternen, ob er zwar blos Erſcheinung iſt, wie Dinge an ſich ſelbſt gedacht, und wenn von dieſem geſagt wird, er hat den Anſchein von einem Gewölbe, ſo bedeutet hier der Schein das Subjective in der Vorſtellung eines Dinges, was eine Urſache ſeyn kann, es in einem Urtheil fälſchlich für objectiv zu halten.

Und ſo iſt der Satz, daß alle Vorſtellungen der Sinne uns nur die Gegenſtände als Erſcheinungen zu erkennen geben, ganz und gar nicht mit dem Urtheile einerley, ſie enthielten nur den Schein von Gegenſtänden, wie es der Idealiſt behaupten würde.

In der Theorie aber aller Gegenſtände der Sinne, als bloßer Erſcheinungen, iſt nichts, was befremdlich-auffallender iſt, als daß ich als der Gegenſtand des innern Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir ſelbſt blos als Erſcheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an ſich ſelbſt bin, und doch verſtattet die Vorſtellung der Zeit, als blos formale innere Anſchauung a priori, welche allem Erkenntniß meiner ſelbſt zum Grunde liegt, keine andre Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns anzuerkennen.

Das Subjective in der Form der Sinnlichkeit, welches a priori aller Anſchauung der Objecte zum Grunde liegt, machte es uns möglich a priori von Objecten ein Erkenntniß zu haben, wie ſie uns *erſcheinen*. Jetzt wollen wir dieſen Ausdruck noch näher beſtimmen, indem wir dieſes Subjective als die Vorſtellungsart erklären, die davon, wie unſer Sinn von Gegenſtänden, den äußern oder dem innern (d. i. von uns ſelbſt) afficirt wird, um ſagen zu können, daß wir dieſe nur als Erſcheinungen erkennen.

Ich bin mir meiner ſelbſt bewußt, iſt ein Gedanke, der ſchon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich ſey, daß ich, der ich denke, mir ſelber ein Gegenſtand (der Anſchauung) ſeyn, und ſo mich von mir ſelbſt unterſcheiden könne, iſt ſchlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum iſt; es zeigt aber ein über alle Sinnenanſchauung ſo weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verſtandes, die gänzliche Abſonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu ſich ſelbſt Ich zu ſagen, nicht Urſache haben beyzulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von ſelbſtgemachten Vorſtellungen und Begriffen hinausſieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Perſönlichkeit gemeynt, ſondern nur Ich, der ich denke und anſchaue, iſt die Perſon, das Ich aber des Objectes, was von mir angeſchauet wird, iſt, gleich andern Gegenſtänden außer mir, die Sache.

Von dem Ich in der erſtern Bedeutung (dem Subject der Apperception), das logiſche Ich, als Vorſtellung a priori, iſt ſchlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Weſen, und von welcher Naturbeſchaffenheit es ſey; es iſt gleichſam, wie das Subſtanziale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelaſſen habe, das aber ſchlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich ſeine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der zweyten Bedeutung (als Subject der Perception), das pſychologiſche Ich, als empiriſches Bewußtſeyn, iſt mannigfacher Erkenntniß fähig, worunter die Form der innern Anſchauung, die Zeit, diejenige iſt, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffaſſung (apprehenſio) der Art, wie das Subject dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung gemäß iſt, indem das ſinnliche Ich vom intellectuellen, zur Aufnahme derſelben ins Bewußtſeyn beſtimmt wird.

Daß dieſes ſo ſey, davon kann uns jede innere, von uns angeſtellte pſychologiſche Beobachtung zum Beleg und Beyſpiel dienen; denn es wird dazu erfordert, daß wir den innern Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beſchwerlichkeit, vermittelſt der Aufmerkſamkeit afficiren, (denn Gedanken, als factiſche Beſtimmungen des Vorſtellungsvermögens, gehören auch mit zur empiriſchen Vorſtellung unſers Zuſtandes) um ein Erkenntniß von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderſt in der Anſchauung unſrer ſelbſt zu haben, welche uns dann uns ſelbſt nur vorſtellig macht, wie wir uns erſcheinen, indeſſen daß das logiſche Ich das Subject zwar, wie es an ſich iſt, im reinen Bewußtſeyn, nicht als Receptivität, ſondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniß ſeiner Natur fähig iſt.

Von Begriffen a priori.

Die ſubjective Form der Sinnlichkeit, wenn ſie, wie es nach der Theorie der Gegenſtände derſelben als Erſcheinungen geſchehen muß, auf Objecte, als Formen derſelben, angewandt wird, führt in ihrer Beſtimmung eine Vorſtellung herbey, die von dieſer unzertrennlich iſt, nähmlich die des Zuſammengeſetzten. Denn einen beſtimmten Raum können wir uns nicht anders vorſtellen, als, indem wir ihn ziehen, d. i. einen Raum zu dem andern hinzuthun, und eben ſo iſt es mit der Zeit bewandt.

Nun iſt die Vorſtellung eines Zuſammengeſetzten, als eines ſolchen, nicht bloße Anſchauung, ſondern erfordert den Begriff einer Zuſammenſetzung, ſo fern er auf die Anſchauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieſer Begriff alſo (ſammt dem ſeines Gegentheiles, des Einfachen) iſt ein Begriff, der nicht von Anſchauungen, als eine in dieſen enthaltene Theilvorſtellung abgezogen, ſondern ein Grundbegriff iſt, und zwar a priori, endlich der einzige Grundbegriff a priori, der allen Begriffen von Gegenſtänden der Sinne, urſprünglich im Verſtande zum Grunde liegt.

Es werden alſo ſo viel Begriffe a priori im Verſtande liegen, worunter die Gegenſtände, die den Sinnen gegeben werden, ſtehen müſſen, als es Arten der Zuſammenſetzung (Syntheſis) mit Bewußtſeyn, d. i. als es Arten der ſynthetiſchen Einheit der Apperception des in der Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen giebt.

Dieſe Begriffe nun ſind die reinen Verſtandesbegriffe von allen Gegenſtänden, die unſern Sinnen vorkommen mögen, und die unter dem Nahmen der Categorien vom Ariſtoteles, ob zwar mit fremdartigen Begriffen untermengt, und von den Scholaſtikern unter dem der Prädicamente, mit eben denſelben Fehlern vorgeſtellt, wohl hätten in eine ſyſtematiſch-geordnete Tafel gebracht werden können, wenn das, was die Logik von dem Mannigfaltigen in der Form der Urtheile lehrt, vorher in dem Zuſammenhange eines Syſtems wäre aufgeführt worden.

Der Verſtand zeigt ſein Vermögen lediglich in Urtheilen, welche nichts anders ſind, als die Einheit des Bewußtſeyns im Verhältniß der Begriffe überhaupt, unbeſtimmt, ob jene Einheit analytiſch oder ſynthetiſch iſt. — Nun ſind die reinen Verſtandesbegriffe von in der Anſchauung gegebenen Gegenſtänden überhaupt eben dieſelbe logiſche Functionen, aber nur ſo fern ſie die ſynthetiſche Einheit der Apperceptien des in einer Anſchauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a priori vorſtellen; alſo konnte die Tafel der Categorien, jener logiſchen parallel, vollſtändig entworfen werden, welches aber vor Erſcheinung der Kritik der reinen Vernunft nicht geſchehen war.

Es iſt aber wohl zu merken, daß dieſe Categorien, oder wie ſie ſonſt heißen, Prädicamente, keine beſtimmte Art der Anſchauung (wie etwa die uns Menſchen allein mögliche) wie Raum und Zeit, welche ſinnlich iſt, vorausſetzen, ſondern nur Denkformen ſind für den Begriff von einem Gegenſtande der Anſchauung überhaupt, welcher Art dieſe auch ſey, wenn es auch eine überſinnliche Anſchauung wäre, von der wir uns ſpecifiſch keinen Begriff machen können. Denn wir müſſen uns immer einen Begriff von einem Gegenſtande durch den reinen Verſtand machen, von dem wir etwas a priori urtheilen wollen, wenn wir auch nachher finden, daß er überſchwenglich ſey, und ihm keine objective Realität verſchafft werden könne, ſo daß die Categorie für ſich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit nicht abhängig iſt, ſondern auch andre für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn dieſe nur das Subjective betreffen, was a priori vor der aller Erkenntniß vorhergeht, und ſynthetiſche Urtheile a priori möglich macht.

Noch gehören zu den Categorien, als urſprünglichen Verſtandesbegriffen, auch die Prädicabilien, als aus jener ihrer Zuſammenſetzung entſpringende, und alſo abgeleitete, entweder reine Verſtandes-, oder ſinnlich bedingte Begriffe a priori, von deren erſteren das Daſeyn als Größe vorgeſtellt, d. i. die Dauer, oder die Veränderung, als Daſeyn mit entgegengeſetzten Beſtimmungen, von dem andern der Begriff der Bewegung, als Veränderung des Ortes im Raume, Beyſpiele abgeben, die gleichfalls vollſtändig aufgezählt, und in einer Tafel ſyſtematiſch vorgeſtellt werden könnten.

Die Tranſcendentalphiloſophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft iſt, von der itzt die Elemente vollſtändig dargelegt werden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphyſik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft, dieſer ihre Erweiterung von der Gränze des Sinnlichen zum Felde des Ueberſinnlichen beabſichtiget, welches ein Ueberſchritt iſt, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung ſey, indeſſen daß er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derſelben Ordnung der Prinzipien iſt, eine den Fortſchritt hemmende Bedenklichkeit, an der Gränze beyder Gebiete nothwendig macht.

Hieraus ſolgt die Eintheilung der Stadien der reinen Vernunft, in die Wiſſenſchaftslehre, als einen ſichern Fortſchritt, — die Zweifelslehre, als einen Stilleſtand, — und die Weisheitslehre als einen Ueberſchritt zum Endzweck der Metaphyſik: ſo daß die erſte eine theoretiſch-dogmatiſche Doctrin, die zweyte eine ſceptiſche Diſciplin, die dritte eine praktiſch-dogmatiſche enthalten wird.

Erſte Abtheilung.

Von dem Umfange des theoretiſch-dogmatiſchen Gebrauches der reinen Vernunft.

Der Inhalt dieſes Abſchnittes iſt der Satz: der Umfang der theoretiſchen Erkenntniß der reinen Vernunft erſtreckt ſich nicht weiter, als auf Gegenſtände der Sinne.

In dieſem Satze, als einem exponibeln Urtheile, ſind zwey Sätze enthalten:

1) daß die Vernunft, als Vermögen der Erkenntniß der Dinge a priori, ſich auf Gegenſtände der Sinne erſtrecke,
2) daß ſie in ihrem theoretiſchen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer

theoretiſchen Erkenntniß desjenigen fähig, was kein Gegenſtand der Sinne ſeyn kann.

Zum Beweiſe des erſtern Satzes gehört auch die Erörterung, wie von Gegenſtänden der Sinne ein Erkenntniß a priori möglich ſey, weil wir ohne das nicht recht ſicher ſeyn würden, ob die Urtheile über jene Gegenſtände, auch in der That Erkenntniſſe ſeyen; was aber die Beſchaffenheit derſelben, Urtheile a priori zu ſeyn, betrifft, ſo kündiget ſie die von ſelbſt durch das Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit an.

Damit eine Vorſtellung Erkenntniß ſey (ich verſtehe aber hier immer ein theoretiſches), dazu gehört Begriff und Anſchauung von einem Gegenſtande in derſelben Vorſtellung verbunden, ſo daß der erſtere, ſo wie er die letztere unter ſich enthält, vorgeſtellt wird. Wenn nun ein Begriff, ein von der Sinnenvorſtellung genommener, d. i. empiriſcher Begriff iſt, ſo enthält er als Merkmal, d. i. als Theilvorſtellung etwas, was in der Sinnenanſchauung ſchon begriffen war, und nur der logiſchen Form, nähmlich der Gemeingültigkeit nach, ſich von der Anſchauung der Sinne unterſcheidet, z. B. der Begriff eines vierfüſſigen Thieres in der Vorſtellung eines Pferdes.

Iſt aber der Begriff eine Categorie, ein reiner Verſtandesbegriff, ſo liegt er ganz auſſerhalb aller Anſchauung, und doch muß ihm eine ſolche untergelegt werden, wenn er zum Erkenntniß gebraucht werden ſoll, und wenn dies Erkenntniß ein Erkenntniß a priori ſeyn ſoll, ſo muß ihm reine Anſchauung untergelegt werden, und zwar der ſynthetiſchen Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der Anſchauung, welche durch die Categorie gedacht wird, gemäß, d. i. die Vorſtellungskraft muß dem reinen Verſtandesbegriff ein Schema a priori unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenſtand haben, mithin zu keinem Erkenntniß dienen könnte.

Da nun alle Erkenntniß, deren der Menſch fähig, ſinnlich, und Anſchauung a priori deſſelben, Raum oder Zeit iſt, beyde aber die Gegenſtände nur, als Gegenſtände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorſtellen: ſo iſt unſer theoretiſches Erkenntniß überhaupt, ob es gleich Erkenntniß a priori ſeyn mag, doch auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt, und kann innerhalb dieſem Umfange allerdings dogmatiſch verfahren, durch Geſetze, die ſie der Natur, als Inbegriff der Gegenſtände der Sinne a priori vorſchreibt, über dieſen Kreis aber nie hinaus kommen, um ſich auch theoretiſch mit ſeinen Begriffen zu erweitern.

Das Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, als ſolcher, d. i. durch empiriſche Vorſtellungen, deren man ſich bewußt iſt (durch verbundene Wahrnehmungen), iſt Erfahrung. Demnach überſteigt unſer theoretiſches Erkenntniß niemals das Feld der Erfahrung. Weil nun alles theoretiſche Erkenntniß mit der Erfahrung zuſammen ſtimmen muß: ſo wird dieſes nur auf eine oder die andere Art möglich, nämlich daß entweder die Erfahrung der Grund unſrer

Erkenntniß, oder das Erkenntniß der Grund der Erfahrung iſt. Giebt es alſo ein ſynthetiſches Erkenntniß a priori, ſo iſt kein andrer Ausweg, als es muß Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält ſie auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung überhaupt, denn nur durch Erfahrung können ſie für uns erkennbare Gegenſtände ſeyn. Die Prinzipien a priori aber, nach denen allein Erfahrung möglich iſt, ſind die Formen der Gegenſtände, Raum und Zeit, und die Categorien, welche die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeyns a priori enthalten, ſo ferne unter ſie empiriſche Vorſtellungen ſubſumirt werden können.

Die höchſte Aufgabe der Tranſcendentalphiloſophie iſt alſo: wie iſt Erfahrung möglich?

Der Grundſatz, daß alles Erkenntniß nicht allein von der Erfahrung anhebe, welcher eine quaestio facti betrifft, gehört alſo nicht hieher, und die Thatſache wird ohne Bedenken zugeſtanden. Ob ſie aber auch allein von der Erfahrung, als dem oberſten Erkenntnißgrunde abzuleiten ſey, dieß iſt eine quaestio iuris, deren bejahende Beantwortung den Empiriſm der Transcendentalphiloſophie, die Verneinung den Realiſm derſelben einführen würde.

Der erſtere iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt; denn wenn alles Erkenntniß empiriſchen Urſprungs iſt, ſo iſt der Reflexion und deren ihrem logiſchen Prinzip, nach dem Satz des Widerſpruchs, unbeſchadet, welche a priori im Verſtande gegründet ſeyn mag, und die man immer einräumen kann, doch das Synthetiſche der Erkenntniß, welches das Weſentliche der Erfahrung ausmacht, blos empiriſch, und nur als Erkenntniß a posteriori möglich, und die Transcendentalphiloſophie iſt ſelbſt ein Unding.

Da aber gleichwohl ſolchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung a priori die Regel vorſchreiben, als z. B. Alle Veränderung hat ihre Urſache, ihre ſtrenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und daß ſie bey allein dem doch ſynthetiſch ſind, nicht beſtritten werden kann: ſo iſt der Empirism, welcher alle dieſe ſynthetiſche Einheit unſrer Vorſtellungen im Erkenntniſſe, für bloſe Gewohnheitsſache ausgiebt, gänzlich unhaltbar, und es iſt eine Tranſcendentalphiloſophie in unſrer Vernunft feſt gegründet, wie denn auch, wenn man ſie als ſich ſelbſt vernichtend vorſtellig machen wollte, eine andre und ſchlechterdings unauflösliche Aufgabe eintreten würde. Woher kommt den Gegenſtänden der Sinne der Zuſammenhang und die Regelmäßigkeit ihres Beyeinanderſeyns, daß es dem Verſtande möglich iſt, ſie unter allgemeine Geſetze zu faſſen, und die Einheit derſelben nach Prinzipien aufzufinden, welcher der Satz des Widerſpruches allein nicht Gnüge thut, da dann der Rationalism unvermeidlich herbey gerufen werden muß.

Finden wir uns alſo nothgedrungen, ein Prinzip a priori der Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt aufzuſuchen: ſo iſt die Frage, was iſt das für eines? Alle Vorſtellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d. i. die des Zuſammengeſetzten, als eines ſolchen.

Da die Zuſammenſetzung nicht in die Sinne fallen kann, ſondern wir ſie ſelbſt machen müſſen: ſo gehört ſie nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit, ſondern zur Spontaneität des Verſtandes, als Begriff a priori.

Raum und Zeit ſind ſubjectiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen, als Objecten der reinen Anſchauung, ſich einen Begriff zu machen, (ohne welchen wir gar nichts von ihnen ſagen könnten) dazu wird a priori der Begriff eines Zuſammengeſetzten, mithin der Zuſammenſetzung (Syntheſis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin ſynthetiſche Einheit der Apperception in Verbindung dieſes Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewußtſeyns, nach Verſchiedenheit der anſchaulichen Vorſtellungen der Gegenſtände in Raum und Zeit, verſchiedene Functionen ſie zu verbinden erfordert, welche Categorien heißen, und Verſtandesbegriffe a priori ſind, die zwar für ſich allein noch kein Erkenntniß von einem Gegenſtande, überhaupt aber doch von dem, der in der empiriſchen Anſchauung gegeben iſt, begründen, welches alsdann Erfahrung ſeyn würde. Das Empiriſche aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenſtand ſeinem Daſeyn nach, als gegeben vorgeſtellt wird, heißt Empfindung, (ſenſatio, impreſſio.) welche die Materie der Erfahrung ausmacht, und mit Bewußtſeyn verbunden, Wahrnehmung heißt, zu der noch die Form, d. i. die ſynthetiſche Einheit der Apperception derſelben im Verſtande, mithin die a priori gedacht wird, hinzukommen muß, um Erfahrung als empiriſches Erkenntniß hervorzubringen, wozu, weil wir Raum und Zeit ſelbſt, als in denen wir jedem Object der Wahrnehmung ſeine Stelle durch Begriffe anweiſen müſſen, nicht unmittelbar wahrnehmen, Grundſätze a priori, nach bloßen Verſtandesbegriffen nothwendig ſind, welche ihre Realität durch die ſinnliche Anſchauung beweiſen, und in Verbindung mit dieſer, nach der a priori gegebenen Form derſelben, Erfahrung möglich machen, welche ein ganz gewiſſes Erkenntniß a poſteriori iſt.

* *

Wider dieſe Gewißheit aber regt ſich, was die äußere Erfahrung betrifft, ein wichtiger Zweifel, nicht zwar darin, daß das Erkenntniß der Objecte durch dieſelbe etwa ungewiß ſey, ſondern ob das Object, welches wir außer uns ſetzen, nicht vielleicht immer in uns ſeyn könne, und es wohl gar unmöglich ſey, etwas außer uns, als ein ſolches mit Gewißheit anzuerkennen. Die Metaphyſik würde dadurch, daß man dieſe Frage ganz unentſchieden ließe, an ihren Fortſchritten nichts verlieren, weil da die Wahrnehmungen, aus denen, und der Form der Anſchauung in ihnen, wir nach Grundſätzen durch die Categorien Erfahrung machen, doch immer in uns ſeyn mögen, und ob ihnen auch etwas außer uns entſpreche, oder nicht, in der Erweiterung der Erkenntniß keine Aenderung macht, indem wir ohnedem uns deshalb nicht an den Objecten, ſondern nur an unſrer Wahrnehmung, die jederzeit in uns iſt, halten können.

* * *

Hieraus folgt das Prinzip der Eintheilung der ganzen Metaphyſik: Vom Ueberſinnlichen iſt, was das ſpeculative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntniß möglich (Noumenorum non datur ſcientia).

* *

So viel iſt in neuerer Zeit in der Transſcendentalphiloſophie geſchehen, und hat geſchehen müſſen, ehe die Vernunft einen Schritt in der eigentlichen Metaphyſik, ja, auch nur einen zu derſelben hat thun können, indeſſen daß die Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie immer in Deutſchland bey einem andern Theile ihren Weg getroſt fortwanderte, in der Meynung, über den alten Ariſtoteliſchen Satz des Widerſpruchs, noch einen neuen Compaſs zur Leitung den Philoſophen in die Hand gegeben zu haben, nähmlich den Satz des zureichenden Grundes für die Exiſtenz der Dinge, zum Unterſchiede von ihrer bloßen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterſchiedes der dunkeln, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorſtellungen, für den Unterſchied der Anſchauung von der Erkenntniß nach Begriffen, indeſſen daß ſie mit aller dieſer ihrer Bearbeitung unwiſſentlich immer nur im Felde der Logik blieb, und zur Metaphyſik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte, und dadurch bewies, daß ſie vom Unterſchiede der ſynthetiſchen von den analytiſchen Urtheilen gar keine deutliche Kenntniß hatte.

Der Satz: „Alles hat ſeinen Grund,“ welcher mit dem: „Alles iſt eine Folge,“ zuſammenhängt, kann nur ſo fern zur Logik gehören, und der Unterſchied ſtatt haben zwiſchen den Urtheilen, welche problematiſch gedacht werden, von denen, die aſſertoriſch gelten ſollen, und iſt blos analytiſch, da, wenn er von Dingen gelten ſollte, daß nämlich alle Dinge nur als Folge aus der Exiſtenz eines andern müßten angeſehen werden, der zureichende Grund, auf den es doch angeſehen war, gar nirgend anzutreffen ſeyn würde, wider welche Ungereimtheit dann die Zuflucht in dem Satz geſucht würde, daß ein Ding (ens a se), zwar auch noch immer einen Grund ſeines Daſeyns, aber ihn in ſich ſelbſt habe, d. i. als eine Folge von ſich ſelbſt exiſtire, wo, wenn die Ungereimtheit nicht offenbar ſeyn ſoll, der Satz gar nicht von Dingen, ſondern nur von Urtheilen, und zwar blos von analytiſchen gelten könnte. Z. B. der Satz: „Ein jeder Körper iſt theilbar,“ hat allerdings einen Grund, und zwar in ſich ſelbſt, d. i. er kann als Folgerung des Prädicates aus dem Begriffe des Subjectes, nach dem Satze des Widerſpruches, mithin nach dem Prinzip analytiſcher Urtheile, eingeſehen werden, mithin iſt er blos auf einem Prinzip a priori der Logik gegründet, und thut gar keinen Schritt im Felde der Metaphyſik, wo es auf Erweiterung der Erkenntniß a priori ankommt, wozu analytiſche Urtheile nichts beytragen. Wollte aber der vermeynte Metaphyſiker über den Satz des Widerſpruches, noch den gleichfalls logiſchen Satz des Grundes einführen: ſo hätte der die Modalität der Urtheile noch nicht vollſtändig aufgezählt; denn er müßte noch den Satz der Ausſchließung eines Mittlern, zwiſchen zwey contradictoriſch einander entgegengeſetzten Urtheilen, hinzuthun, da er dann die logiſchen Prinzipien der Möglichkeit, der Wahrheit, oder logiſchen Wirklichkeit, und der Nothwendigkeit der Urtheile in den problematiſchen, aſſertoriſchen und apodiktiſchen Urtheilen würde aufgeſtellt haben, ſo fern ſie alle unter einem Prinzip, nämlich dem, der analytiſchen Urtheile ſtehen. Dieſe Unterlaſſung beweiſet, daß der Metaphyſiker ſelbſt nicht einmahl mit der Logik, was die Vollſtändigkeit der Eintheilung betrifft, im Reinen war.

Was aber das Leibnitziſche Prinzip von dem logiſchen Unterſchiede der Undeutlichkeit und Deutlichkeit der Vorſtellungen betrifft, wenn er behauptet, daß die erſtere diejenige Vorſtellungsart, die wir bloße Anſchauung nannten, eigentlich nur der verworrene Begriff von ihrem Gegenſtande, mithin Anſchauung von Begriffen der Dinge, nur dem Grade des Bewußtſeyns nach nicht ſpecifiſch unterſchieden ſey, ſo daß z. B. die Anſchauung eines Körpers im durchgängigen Bewußtſeyn aller darin enthaltenen Vorſtellungen, den Begriff von demſelben, als einem Aggregat von Monaden abgeben würde: ſo wird der kritiſche Philoſoph hingegen bemerken, daß auf die Art der Satz: „die Körper beſtehen aus Monaden," aus der Erfahrung, blos durch die Zergliederung der Wahrnehmung entſpringen könne, wenn wir nur ſcharf genug (mit gehörigem Bewußtſeyn der Theilvorſtellungen) ſehen könnten. Weil aber das Beyſammenſeyn dieſer Monaden, als nur im Raume möglich vorgeſtellt wird: ſo muß dieſer Metaphyſiker von altem Schrot und Korn, uns den Raum als blos empiriſche und verworrene Vorſtellung des Nebeneinanderſeyns des Mannigfaltigen außerhalb einander gelten laſſen.

Wie iſt er aber alsdann im Stande den Satz, daß der Raum drey Abmeſſungen habe, als apodictiſchen Satz a priori zu behaupten, denn das hätte er auch durch das klarſte Bewußtſeyn aller Theilvorſtellungen eines Körpers nicht herausbringen können, daß es ſo ſeyn müſſe, ſondern höchſtens nur, daß es, wie ihm die Wahrnehmung lehrt, ſo ſey. Nimmt er aber den Raum mit ſeiner Eigenſchaft der drey Abmeſſungen als nothwendig, und a priori aller Körpervorſtellung zum Grunde liegend an, wie will er ſich dieſe Nothwendigkeit, die er doch nicht wegvernünfteln kann, erklären, da dieſe Vorſtellungsart ſeiner eignen Behauptung nach, doch blos empiriſchen Urſprungs iſt, welcher keine Nothwendigkeit hergiebt? Will er ſich aber auch über dieſe Anforderung wegſetzen, und den Raum mit dieſer ſeiner Eigenſchaft annehmen, wie es auch immer mit jener vorgeblich verworrenen Vorſtellung beſchaffen ſeyn mag, ſo demonſtrirt ihm die Geometrie, mithin die Vernunft, nicht durch Begriffe, die in der Luft ſchweben, ſondern durch die Conſtruction der Begriffe, daß der Raum, und daher auch das, was ihn erfüllet, der Körper, ſchlechterdings nicht aus einfachen Theilen beſtehe, ob zwar, wenn wir die Möglichkeit des letztern uns nach bloßen Begriffen begreiflich machen wollten, wir freylich von den Theilen anhebend, und ſo zum Zuſammengeſetzten aus denſelben fortgehend, das Einfache zum Grunde legen müßten, wodurch ſie denn endlich zum Geſtändniß genöthigt wird, daß Anſchauung (dergleichen die Vorſtellung des Raumes iſt) und Begriff der Species nach ganz verſchiedene Vorſtellungsarten ſind, und die erſtere nicht durch bloße Auflöſung der Verworrenheit der Vorſtellung, in den letztern verwandelt werden können. — Eben daſſelbe gilt auch von der Zeitvorſtellung!

Von der Art, den reinen Verſtandes- und Vernunftbegriffen objective Realität zu verſchaffen.

Einen reinen Begriff des Verſtandes, als an einem Gegenſtande möglicher Erfahrung denkbar vorſtellen, heißt, ihm objective Realität verſchaffen, und überhaupt, ihn darſtellen. Wo man dieſes nicht zu leiſten vermag, iſt der Begriff leer, d. i. er reicht zu keinem Erkenntniß zu. Dieſe Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (directe) durch die demſelben correſpondirende Anſchauung zugetheilt, d. i. dieſer unmittelbar dargeſtellt wird, heißt der Schematism; kann er aber nicht unmittelbar, ſondern nur in ſeinen Folgen (indirecte) dargeſtellt werden, ſo kann ſie die Symboliſirung des Begriffs genannt werden. Das erſte findet bey Begriffen des Sinnlichen ſtatt, das zweyte iſt eine Nothhülfe für

Begriffe des Ueberſinnlichen, die alſo eigentlich nicht dargeſtellt, und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch nothwendig zu einem Erkenntniſſe gehören, wenn es auch blos als ein practiſches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) iſt eine Vorſtellung des Gegenſtandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältniſſe zu gewiſſen Folgen, als dasjenige iſt, welches dem Gegenſtande an ſich ſelbſt, zu ſeinen Folgen beygelegt wird, obgleich die Gegenſtände ſelbſt von ganz verſchiedener Art ſind, z. B. wenn ich gewiſſe Produkte der Natur, wie etwa die organiſirten Dinge, Thiere oder Pflanzen, in Verhältniß auf ihre Urſache, mir wie eine Uhr, im Verhältniß auf den Menſchen, als Urheber, vorſtellig mache, nähmlich das Verhältniß der Cauſſalität überhaupt, als Categorie, in beyden eben daſſelbe, aber das Subject dieſes Verhältniſſes, nach ſeiner innern Beſchaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes alſo allein, dieſe aber gar nicht dargeſtellt werden kann.

Auf dieſe Art kann ich vom Ueberſinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretiſches Erkenntniß, aber doch ein Erkenntniß nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig iſt, haben; wobey die Categorien zum Grunde liegen, weil ſie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieſes mag auf das Sinnliche, oder Ueberſinnliche gerichtet ſeyn, ob ſie gleich, und gerade eben darum, weil ſie für ſich noch keinen Gegenſtand beſtimmen und kein Erkenntniß ausmachen.

Von der Trüglichkeit der Verſuche, den Verſtandesbegriffen, auch ohne Sinnlichkeit, objective Realität zuzugeſtehen.

Nach bloßen Verſtandesbegriffen iſt, zwey Dinge außer einander zu denken, die doch in Anſehung aller innern Beſtimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerley wären, ein Widerſpruch; es iſt immer nur ein und daſſelbe Ding zweymal gedacht (numeriſch Eines).

Dies iſt Leibnitzens Satz des Nichtzuunterſcheidenden, dem er keine geringe Wichtigkeit beylegt, der aber doch ſtark wider die Vernunft verſtößt, weil nicht zu begreifen iſt, warum ein Tropfen Waſſer an einem Orte hindern ſollte, daß nicht an einem andern, ein eben dergleichen Tropfen angetroffen würde. Aber dieſer Anſtoß beweiſet ſofort, daß Dinge im Raum, nicht blos durch Verſtandesbegriffe als Dinge an ſich, ſondern auch ihrer ſinnlichen Anſchauung nach als Erſcheinungen vorgeſtellt werden müſſen, um erkannt zu werden, und daß der Raum nicht eine Beſchaffenheit, oder Verhältniß der Dinge an ſich ſelbſt ſey, wie Leibnitz annahm, und daß reine Verſtandesbegriffe für ſich allein kein Erkenntniß abgeben.

* * *

Zweyte Abtheilung.

Von dem, was ſeit der Leibnitz-Wolfiſchen Epoche, in Anſehung des Objectes der Metaphyſik, d. i. ihres Endzweckes, ausgerichtet worden.

Man kann die Fortſchritte der Metaphyſik in dieſem Zeitlaufe in drey Stadien eintheilen: erſtlich in das des theoretiſch-dogmatiſchen Fortganges, zweytens in das des ſceptiſchen Stillſtandes, drittens in das der praktiſch-dogmatiſchen Vollendung ihres Weges, und der Gelangung der Metaphyſik zu ihrem Endzwecke *). Das erſte lauft lediglich innerhalb der Gränzen der On-

---

*) S. oben.

tologie, das zweyte in denen der tranſcendentalen oder reinen Cosmologie, welche auch als Naturlehre, d. i. angewandte Cosmologie, die Metaphyſik der körperlichen und die der denkenden Natur, jener als Gegenſtandes der äußern Sinne, dieſer als Gegenſtandes des innern Sinnes (physica et psychologia rationalis), nach dem, was an ihnen a priori erkennbar iſt, betrachtet. Das dritte Stadium iſt das der Theologie, mit allen den Erkenntniſſen a priori, die darauf führen, und ſie nothwendig machen. Eine empiriſche Pſychologie, welche dem Univerſitätsgebrauche gemäß, epiſodiſch in die Metaphyſik eingeſchoben worden, wird hier mit Recht übergangen.

Der Metaphyſik
Erſtes Stadium,
in dem
genannten Zeit- und Länderraume.

Was die Zergliederung der reinen Verſtandesbegriffe, und zu der Erfahrungserkenntniß gebrauchter Grundſätze a priori betrifft, als worin die Ontologie beſteht: ſo kann man beyden genannten Philoſophen, vornehmlich dem berühmten Wolf, ſein großes Verdienſt nicht abſprechen, mehr Deutlichkeit, Beſtimmtheit und Beſtreben nach demonſtrativer Gründlichkeit, wie irgend vorher, oder auſſerhalb Deutſchland im Fache der Metaphyſik geſchehen, ausgeübt zu haben. Allein ohne den Mangel an

Vollſtändigkeit, da noch keine Kritik eine Tafel der Categorien, nach einem feſten Prinzip aufgeſtellt hatte, zu rügen, ſo war die Ermangelung aller Anſchauung a priori, welche man als Prinzip gar nicht kannte, die vielmehr Leibniz intellectuirte, d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte, doch die Urſache, das, was er nicht durch bloſſe Verſtandesbegriffe vorſtellig machen konnte, für unmöglich zu halten, und ſo Grundſätze, die ſelbſt dem geſunden Verſtande Gewalt anthun, und die keine Haltbarkeit haben, aufzuſtellen. Folgendes enthält die Beyſpiele von dem Irrgange mit ſolchen Prinzipien.

1) Der Grundſatz der Identität des Nichtzuunterſcheidenden (principium identitatis indiscernibilium), daß, wenn wir uns von A und B, die in Anſehung aller ihrer innern Beſtimmungen (der Qualität und Quantität), völlig einerley ſind, einen Begriff als von zwey Dingen machen, wir irren, und ſie für ein und daſſelbe Ding

(numero eadem) anzunehmen haben. Daß wir ſie doch durch die Oerter im Raume unterſcheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume außer einander vorgeſtellt werden können, ohne daß man darum ſagen dürfe, es ſey ein und derſelbe Raum, weil wir auf die Art den ganzen unendlichen Raum in einen Cubikzoll und noch weniger bringen könnten, konnte er nicht zugeben, denn er ließ nur eine Unterſcheidung durch Begriffe zu, und wollte keine von dieſen ſpecifiſch unterſchiedene Vorſtellungsart, nähmlich Anſchauung, und zwar a priori, anerkennen, die er vielmehr in lauter Begriffe der Coexiſtenz oder Succeſſion auflöſen zu müſſen glaubte, und ſo verſtieß er wider den geſunden Verſtand, der ſich nie wird überreden laſſen, daß, wenn ein Tropfen Waſſer an einem Orte iſt, dieſer einen ganz ähnlichen und gleichen Tropfen an einem andern Orte zu ſeyn hindere.

2) Sein Satz des zureichenden Grundes, da er dem letztern keine Anſchauung a priori unterlegen zu dürfen glaubte, ſondern die Vorſtellung deſſelben auf bloße Begriffe a priori zurück führte, brachte die Folgerung hervor, daß alle Dinge, metaphyſiſch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Seyn und dem Nichtſeyn, wie bey dem Democrit alle Dinge im Weltraume aus den Atomen und dem Leeren zuſammengeſetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer ſeyn könne, als daß kein Grund, wodurch etwas geſetzt wird, nähmlich keine Realität da iſt, und ſo brachte er aus allem ſo genannten metaphyſiſchen Böſen, in Vereinigung mit dem Guten dieſer Art, eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß, um einen Raum in Schatten zu ſtellen, ein Körper da ſeyn müſſe, alſo etwas Reales, was dem Licht widerſteht, in den Raum einzu-

bringen. Nach ihm würde der Schmerz nur den Mangel an Luſt, das Laſter nur den Mangel an Tugendantrieben, und die Ruhe eines bewegten Körpers nur den Mangel an bewegender Kraft zum Grunde haben, weil nach bloßen Begriffen Realität = a, nicht der Realität = b, ſondern nur dem Mangel = 0 entgegen geſetzt ſeyn kann, ohne in Betrachtung zu ziehen, daß in der Anſchauung, z. B. der äußern, a priori, nähmlich im Raume, eine Entgegenſetzung des Realen (der bewegenden Kraft), gegen ein andres Reale, nähmlich einer bewegenden Kraft in entgegengeſetzter Richtung, und ſo auch nach der Analogie in der innern Anſchauung, einander entgegengeſetzte reale Triebfedern in einem Subject verbunden werden können, und die a priori erkennbare Folge von dieſem Conflict der Realitäten, Negation ſeyn könne; aber freylich hätte er zu dieſem Behuf einander entgegenſtehende Richtungen, die ſich nur in der Anſchauung, nicht in bloßen Begriffen vorſtellen laſſen, annehmen müſſen, und dann entſprang das wider den geſunden Verſtand, ſelbſt ſogar wider die Moral verſtoßende Prinzip, daß alles Böſe als Grund = 0, d. i. bloße Einſchränkung, oder wie die Metaphyſiker ſagen, das Formale der Dinge ſey. So half ihm alſo ſein Satz des zureichenden Grundes, da er dieſen in bloße Begriffe ſetzte, auch nicht das Mindeſte, um über den Grundſatz analytiſcher Urtheile, den Satz des Widerſpruchs hinaus zu kommen, und ſich durch die Vernunft a priori ſynthetiſch zu erweitern.

3) Sein Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie, ob es zwar damit eigentlich auf die Erklärung der Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Körper abgezielt war, mußte doch vorher im Allgemeinen auf die Erklärung der Möglichkeit der Gemeinſchaft verſchiedener Subſtanzen, durch die ſie ein

Ganzes ausmachen, gerichtet werden, und da war es freylich unvermeidlich darin zu gerathen, weil Subſtanzen ſchon durch den Begriff von ihnen, wenn ſonſt nichts Andres dazu kommt, als vollkommen iſolirt vorgeſtellt werden müſſen; denn da einer jeden, vermöge ihrer Subſiſtenz, kein Accidens inhäriren darf, das ſich auf einer andern Subſtanz gründet, ſondern, wenn gleich noch andre exiſtiren, jene doch von dieſen in nichts abhängen darf, ſelbſt dann nicht, wenn ſie gleich alle von einer dritten (dem Urweſen), als Wirkungen von ihrer Urſache abhiengen, ſo iſt gar kein Grund da, warum die Accidenzen der einen Subſtanz, ſich auf einer andern gleichartigen äußeren in Anſehung dieſes ihres Zuſtandes gründen müſſen. Wenn ſie alſo gleichwohl als Weltſubſtanzen in Gemeinſchaft ſtehen ſollen, ſo muß dieſe nur ideal, und kann kein realer (phyſiſcher) Einfluß ſeyn, weil dieſer die Möglichkeit der Wechſelwirkung, als ob ſie ſich aus ihrem bloßen Daſeyn verſtände, (welches doch nicht iſt) annimmt, d. i. man muß den Urheber des Daſeyns, als einen Künſtler annehmen, der dieſe an ſich völlig iſolirte Subſtanzen, entweder gelegentlich, oder ſchon im Weltanfange, ſo modificirt, oder ſchon eingerichtet, daß ſie unter einander, gleich der Verknüpfung von Wirkung und Urſache, ſo harmonirten, als ob ſie in einander wirklich einfloſſen. So mußte alſo, da das Syſtem der Gelegenheitsurſachen nicht ſo ſchicklich zur Erklärung aus einem einzigen Prinzip zu ſeyn ſcheint, als das letztere, das systema harmoniae praestabilitae, das wunderlichſte Figment, was je die Philoſophie ausgedacht hat, entſpringen, blos weil alles aus Begriffen erklärt und begreiflich gemacht werden ſollte.

Nimmt man dagegen die reine Anſchauung des Raumes, ſo wie dieſer a priori allen äußern Relationen zum Grunde liegt, und nur ein Raum iſt: ſo ſind dadurch alle Subſtanzen in Verhältniſſen, die den phyſiſchen Einfluß möglich machen, verbunden, und machen ein Ganzes aus, ſo daß alle Weſen, als Dinge im Raume, zuſammen nur eine Welt ausmachen, und nicht mehrere Welten außer einander ſeyn können, welcher Satz von der Welteinheit, wenn er durch lauter Begriffe, ohne jene Anſchauung zum Grunde zu legen, geführt werden ſoll, ſchlechterdings nicht bewieſen werden kann.

4) Seine Monadologie. Nach bloßen Begriffen ſind alle Subſtanzen der Welt entweder einfach, oder aus Einfachem zuſammengeſetzt. Denn die Zuſammenſetzung iſt nur ein Verhältniß, ohne welches ſie gleichwohl als Subſtanzen ihre Exiſtenz behalten müßten; das aber, was übrig bleibt, wenn ich alle Zuſammenſetzung aufhebe, iſt das Einfache. Alſo beſtehen alle Körper, wenn man ſie blos durch den

Verſtand als Aggregate von Subſtanzen denkt, aus einfachen Subſtanzen. Alle Subſtanzen aber müſſen außer ihrem Verhältniſſe gegen einander, und den Kräften, dadurch ſie auf einander Einfluß haben mögen, doch gewiſſe, innerlich ihnen inhärirende reale Beſtimmungen haben, d. i. es iſt nicht genug, ihnen Accidenzen beyzulegen, die nur in äußeren Verhältniſſen beſtehen, ſondern man muß ihnen auch ſolche, die ſich blos auf das Subject beziehen, d. i. innere zugeſtehen. Wir kennen aber keine innere reale Beſtimmungen, die einem Einfachen beygelegt werden könnten, als Vorſtellungen, und was von dieſen abhängt; Dieſe aber, da man ſie nicht den Körpern beylegen kann, aber doch den einfachen Theilen deſſelben beylegen muß, wenn man dieſe als Subſtanzen, innerlich nicht als ganz leer annehmen will. Einfache Subſtanzen aber, die in ſich das Vermögen der Vorſtellungen haben, werden von Leibnitz Monaden genannt. Alſo beſtehen die Körper aus Monaden, als Spiegel des Univerſums nähmlich, d. i. mit Vorſtellungskräften begabt, die ſich von denen der denkenden Subſtanzen, nur durch den Mangel des Bewußtſeyns unterſcheiden, und daher ſchlummernde Monaden genannt werden, von denen wir nicht wiſſen, ob das Schickſal ſie nicht dereinſt aufwecken dürfte, vielleicht gar ſchon unendlich viele nach und nach zum Erwachen gebracht, und wieder in den Schlummer habe zurückfallen laſſen, um dereinſt aufs neue zu erwachen, und als Thier nach und nach in Menſchenſeelen, und ſo weiter zu höhern Rufen hinaufzuſtreben; eine Art von bezauberter Welt, zu deren Annehmung der berühmte Mann nur dadurch hat verleitet werden können, daß er Sinnenvorſtellungen als Erſcheinungen, nicht, wie es ſeyn ſollte, für eine von allen Begriffen ganz unterſchiedene Vorſtellungsart, nähmlich Anſchauung, ſondern für ein, aber nur verworrenes Erkenntniß durch Begriffe annahm, die im Verſtande, nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben.

Der Satz der Identität des Nichtzuunterſcheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie, endlich die Monadologie, machen zuſammen das Neue aus, was Leibnitz und nach ihm Wolf, deſſen metaphyſiſches Verdienſt in der praktiſchen Philoſophie bey weitem größer war, in die Metaphyſik der theoretiſchen Philoſophie zu bringen verſucht haben. Ob dieſe Verſuche Fortſchritte derſelben genannt zu werden verdienen, wenn man gleich nicht in Abrede zieht, daß ſie dazu wohl vorbereitet haben mögen, mag am Ende dieſes Stadiums, dem Urtheile derer anheim geſtellt bleiben, die ſich darin durch große Nahmen nicht irre machen laſſen.

Zu dem theoretiſch-dogmatiſchen Theile der Metaphyſik gehört auch die allgemeine rationale Naturlehre, d. i. reine Philoſophie über Gegenſtände der Sinne, der der äußern, d. i. rationale Körperlehre, und des innern, die rationale Seelenlehre, wodurch die Prinzipien der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, auf eine zwiefache Art Wahrnehmungen angewandt wird, ohne ſonſt etwas Empiriſches zum Grunde zu legen, als daß es zwey dergleichen Gegenſtände gebe. — In beyden kann nur Wiſſenſchaft ſeyn, als darin Mathematik, d. i. Conſtruction der Begriffe, angewandt werden kann, daher das Räumliche der Gegenſtände der Phyſik mehr a priori vermag, als die Zeitform, welche der Anſchauung durch den innern Sinn zum Grunde liegt, die nur eine Dimenſion hat.

Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften, können und müſſen in der rationalen Phyſik, auf ihre Prinzipien a priori gebracht werden, indeſſen daß der rationalen Pſychologie nichts weiter, als der Begriff der Immaterialität einer denkenden Subſtanz, der Begriff ihrer Veränderung und der Identität der Perſon, bey den Veränderungen allein, Prinzipien a priori vorſtellen, alles übrige aber empiriſche Pſychologie, oder vielmehr nur Anthropologie iſt, weil bewieſen werden kann, daß es uns unmöglich iſt, zu wiſſen, ob und was das Lebensprinzip im Menſchen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge, und Alles hier nur auf empiriſche Erkenntniß, d. i. eine ſolche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper, erwerben können, hinausläuft, und alſo dem Endzweck der Metaphyſik, vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen einen Ueberſchritt zu verſuchen, nicht angemeſſen iſt. Dieſer iſt in der zweyten Epoche der reinen Vernunftverſuche in der Philoſophie anzutreffen, die wir itzt vorſtellig machen.

Der Metaphyſik
Zweytes Stadium.

Im erſten Stadium der Metaphyſik, welches darum das der Ontologie genannt werden kann, weil es nicht etwa das Weſentliche unſerer Begriffe von Dingen, durch Auflöſung in ihre Merkmale zu erforſchen lehrt, welches das Geſchäfte der Logik iſt, ſondern wie, und welche wir uns a priori von Dingen machen, um das, was uns in der Anſchauung überhaupt gegeben werden mag, unter ſie zu ſubſumiren, welches wiederum nicht anders geſchehen konnte, als ſo fern die Form der Anſchauung a priori in Raum und Zeit, dieſe Objecte uns blos als Erſcheinungen, nicht als Dinge an ſich, erkennbar macht — in jenem Stadium ſieht ſich die Vernunft in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die, ohne Ende, immer wiederum bedingt ſind, zum unaufhörlichen Fortſchreiten zum Unbedingten aufgefordert, weil jeder Raum und jede Zeit, nie anders, als wie Theil eines noch größern gegebenen Raumes oder Zeit vorgeſtellt werden kann, in denen doch die Bedingungen zu dem, was uns in jeder Anſchauung gegeben iſt, geſucht werden müſſen, um zum Unbedingten zu gelangen.

Der zweyte große Fortſchritt, welcher nun der Metaphyſik zugemuthet wird, iſt der, vom Bedingten an Gegenſtänden möglicher Erfahrung zum Unbedingten zu gelangen, und ihr Erkenntniß bis zur Vollendung dieſer Reihe, durch die Vernunft (denn was bis dahin geſchehen war, geſchah durch Verſtand und Urtheilskraft) zu erweitern, und das Stadium, welches ſie itzt zurücklegen ſoll, wird daher das der tranſcendentalen Coſmologie heißen können, weil Raum und Zeit in ihrer ganzen Größe, als Inbegriff aller Bedingungen betrachtet, und, als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgeſtellt, und ſo das Ganze von dieſen, ſo fern ſie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorſtellig gemacht werden ſollen.

Die ſynthetiſchen Bedingungen (principia) der Möglichkeit der Dinge, d. i. die Beſtimmungsgründe derſelben (principia eſſendi), werden hier und zwar in der Totalität der aufſteigenden Reihe, in der ſie einander untergeordnet ſind, zu dem Bedingten (den principiatis) geſucht, um zu dem Unbedingten (principium, quod non eſt principiatum) zu gelangen. Das fordert die Vernunſt, um ihr ſelbſt genug zu thun. Mit der abſteigenden Reihe von der Bedingung zum Bedingten hat es keine Noth, denn da bedarf es für ſie keiner abſoluten Totalität, und dieſe mag als Folge immer unvollendet bleiben, weil die Folgen ſich von ſelbſt ergeben, wenn der oberſte Grund, von dem ſie abhangen, nur gegeben iſt.

Nun findet ſich, daß in Raum und Zeit alles bedingt, und das Unbedingte in der aufſteigenden Reihe der Bedingungen ſchlechterdings unerreichbar iſt. Der Begriff eines abſoluten Ganzen, von lauter Bedingtem ſich als Unbedingt zu denken, enthält einen Widerſpruch; das Unbedingte kann alſo nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches dieſe als Grund begrenzt, der ſelbſt keine Folge aus einem andern Grunde iſt, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Claſſen der Categorien geht, ſo fern ſie auf das Verhältniß der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, iſt das, was die Vernunft mit ſich ſelbſt in einen nie beyzulegenden Streit verwickelt, ſo lange die Gegenſtände in Raum und Zeit, für Dinge an ſich ſelbſt, und nicht für bloße Erſcheinungen, genommen werden, welches vor der Epoche der reinen Vernunftkritik unvermeidlich war, ſo daß Satz und Gegenſatz ſich unaufhörlich einander wechſelsweiſe vernichteten, und die Vernunft in den Hoffnungsloſeſten Scepticism ſtürzen mußten, der darum für die Metaphyſik traurig ausfallen mußte, weil, wenn ſie nicht einmahl an Gegenſtänden der Sinne, ihre Forderung des Unbedingten betreffend, befriedigen kann, an einen Ueberſchritt zum Ueberſinnlichen, der doch ihren Endzweck ausmacht, gar nicht zu denken war. *)

Wenn wir nun in der aufſteigenden Reihe, vom Bedingten zu den Bedingungen in einem Weltganzen fortſchreiten, um zum Unbedingten zu gelangen: ſo finden ſich folgende wahre, oder blos ſcheinbare Widerſprüche der Ver-

---

*) Der Satz: Das Ganze aller Bedingung in Zeit und Raum iſt unbedingt, iſt falſch. Denn wenn alles in Raum und Zeit bedingt iſt (innerhalb), ſo iſt kein Ganzes derſelben möglich. Die alſo, welche ein abſolutes Ganze von lauter bedingten Bedingungen annehmen, widerſprechen ſich ſelbſt, ſie mögen es als begrenzt (endlich) oder unbegrenzt (unendlich) annehmen, und doch iſt der Raum als ein ſolches Ganze anzuſehen, ingleichen die verfloſſene Zeit.

nunft mit ihr ſelbſt im theoretiſch-dogmatiſchen Erkenntniß eines gegebenen Weltganzen hervor. Erſtlich nach mathematiſchen Ideen der Zuſammenſetzung oder Theilung des Gleichartigen; zweytens nach den dynamiſchen der Gründung der Exiſtenz des Bedingten auf die unbedingte Exiſtenz.

I. In Anſehung der extenſiven Größe der Welt in Meſſung derſelben, d. i. der Hinzuthuung der gleichartigen und gleichen Einheit, als des Maaßes, einen beſtimmten Begriff von ihr zu bekommen, und zwar: a) von ihrer Raumes- und b) von ihrer Zeitgröße, ſo fern beyde gegeben ſind, die letzte alſo, die verfloſſene Zeit ihrer Dauer meſſen ſoll, von welchen beyden die Vernunft mit gleichem Grunde, daß ſie unendlich, und daß ſie doch nicht unendlich, mithin endlich ſey, behauptet. Der Beweis aber von beyden kann, — welches merkwürdig iſt! — nicht direct, ſondern nur apagogiſch, d. i. durch Widerlegung des Gegentheils geführt werden. Alſo

a) der Satz: die Welt iſt der Größe nach im Raum unendlich, denn, wäre ſie endlich, ſo würde ſie durch den leeren Raum begränzt ſeyn, der ſelbſt unendlich, aber an ſich nichts Exiſtirendes iſt, der aber dennoch die Exiſtenz von Etwas, als dem Gegenſtande möglicher Wahrnehmung vorausſetzte, nähmlich der eines Raumes, der nichts Reales enthält, und doch als die Grenze des Realen, d. i. als die bemerkliche letzte Bedingung des im Raum an einander Grenzenden enthielte, welches ſich widerſpricht; denn der leere Raum kann nicht wahrgenommen werden, noch ein (ſpürberes) Daſeyn bey ſich führen. — b) Der Gegenſatz: die Welt iſt auch der verfloſſenen Zeit nach unendlich. Denn, hätte ſie einen Anfang, ſo wäre eine leere Zeit vor ihr vorhergegangen, welche gleichwohl das Entſtehen der Welt, mithin des Nichts, was vorher ging, zu einem Gegenſtande möglicher Erfahrung machte, welches ſich widerſpricht.

II. In Anſehung der intenſiven Größe, d. i. des Grades, in welchem dieſe den Raum oder die Zeit erfüllet, zeigt ſich folgende Antinomie. a) Satz: die körperlichen Dinge im Raum beſtehen aus einfachen Theilen, denn, ſetzet das Gegentheil, ſo würden die Theile zwar Subſtanzen ſeyn, wenn aber alle ihre Zuſammenſetzung, als eine bloße Relation aufgehoben würde: ſo würde nichts, als der bloße Raum, als das bloße Subject aller Relationen übrig bleiben. Die Körper würden alſo nicht aus Subſtanzen beſtehen, welches der Vorausſetzung widerſpricht. — b) Gegenſatz: die Körper beſtehen nicht aus einfachen Theilen.]

Nach den erſteren findet ſich eine Antinomie hervor, wir mögen nun im Größenbegriff von den Dingen der Welt, im Raume ſowohl als der Zeit, von den durchgängig bedingt gegebenen Theilen zum unbedingten Ganzen in der Zuſammenſetzung aufſteigen, oder von dem gegebenen Ganzen zu den unbedingt gedachten

Theilen durch Theilung hinabgehen. — Man mag nämlich, was das erſtere betrifft, annehmen, die Welt ſey dem Raume und der verfloſſenen Zeit nach unendlich, oder ſie ſey endlich, ſo verwickelt man ſich unvermeidlich in Widerſprüche mit ſich ſelbſt. Denn, iſt die Welt, ſo wie der Raum und die verfloſſene Zeit, die ſie einnimmt, als unendliche Größe gegeben, ſo iſt ſie eine gegebene Größe, die niemahls ganz gegeben werden kann, welches ſich widerſpricht. — Beſteht jeder Körper, oder jede Zeit, in der Veränderung des Zuſtandes der Dinge, aus einfachen Theilen: ſo muß, weil Raum ſowohl als Zeit ins Unendliche theilbar ſind, (welches die Mathematik beweiſet) eine unendliche Menge gegeben ſeyn, die doch ihrem Begriffe nach niemahls ganz gegeben ſeyn kann, welches ſich gleichfalls widerſpricht.

Mit der zweyten Klaſſe der Ideen des dynamiſch Unbedingten iſt es eben ſo beſtellt. Denn ſo heißt es einerſeits: Es iſt keine

Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht nach Naturnothwendigkeit. Denn: in der Reihe der Wirkungen, in Beziehung auf ihre Urſachen, herrſcht durchaus Naturmechaniſm, nähmlich daß jede Veränderung durch den vorhergehenden Zuſtand prädeterminirt iſt. Andererſeits ſteht dieſer allgemeinen Behauptung der Gegenſatz entgegen: Einige Begebenheiten müſſen, als durch Freyheit möglich gedacht werden, und ſie können nicht alle unter dem Geſetz der Naturnothwendigkeit ſtehen, weil ſonſt alles nur bedingt geſchehen, und alſo in der Reihe der Urſachen, nichts Unbedingtes anzutreffen ſeyn würde, eine Totalität aber der Bedingungen, in einer Reihe von lauter Bedingtem anzunehmen, ein Widerſpruch iſt.

Endlich leidet der zur dynamiſchen Claſſe gehörende Satz, der ſonſt klar genug iſt, nähmlich, daß in der Reihe der Urſachen nicht alles zufällig, ſondern doch irgend ein ſchlechterdings nothwendig exiſtirendes Weſen ſeyn möge, dennoch an dem Gegenſatze, daß kein von uns immer denkbares Weſen, als ſchlechthin nothwendige Urſache anderer Weltweſen gedacht werden könne, einen gegründeten Widerſpruch, weil es alsdann als Glied in die aufſteigende Reihe der Wirkungen und Urſachen mit den Dingen der Welt gehören würde, in der keine Cauſalität unbedingt iſt, die aber hier doch als unbedingt müßte angenommen werden, welches ſich widerſpricht.

Anmerkung. Wenn der Satz: die Welt iſt an ſich unendlich, ſo viel bedeuten ſoll, ſie iſt größer als alle Zahl (in Vergleichung mit einem gegebenen Maaß): ſo iſt der Satz falſch, denn eine unendliche Zahl iſt ein Widerſpruch. — Heißt es, ſie iſt nicht unendlich, ſo iſt dieſes wohl wahr, aber man weiß dann nicht, was ſie denn ſey. Sage ich: ſie iſt endlich, ſo iſt das auch falſch, denn ihre Gränze iſt kein Gegenſtand möglicher Erfahrung. Ich ſage alſo, ſowohl was gegebnen Raum, als auch verfloſſene Zeit betrifft, wird nur als zur Oppoſition erfordert. Beydes iſt dann falſch, weil mögliche Erfahrung weder eine Gränze hat, noch unendlich ſeyn kann, und die Welt als Erſcheinung nur das Object möglicher Erfahrung iſt.

* *

Hiebey zeigen ſich nun folgende Bemerkungen:

Erſtlich der Satz, **daß zu allem Bedingten ein ſchlechthin Unbedingtes müſſe gegeben ſeyn,** gilt als Grundſatz von allen Dingen, ſo wie ihre Verbindung durch reine Vernunft, d. i. als die der Dinge an ſich ſelbſt gedacht wird. Findet ſich nun in der Anwendung deſſelben, daß er nicht auf Gegenſtände in Raum und Zeit ohne Widerſpruch angewandt werden könne: ſo iſt keine Ausſucht aus dieſem Widerſpruche möglich, als daß man annimmt, die Gegenſtände in Raum und Zeit, als Objecte möglicher Erfahrung, ſind nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern als bloße Erſcheinungen anzuſehen, deren Form auf der ſubjectiven Beſchaffenheit unſrer Art ſie anzuſchauen beruhet.

Die Antinomie der reinen Vernunft führt

alſo unvermeidlich auf jene Beſchränkung unſrer Erkenntniß zurück, und was in der Analytik vorher a priori dogmatiſch bewieſen worden war, wird hier in der Dialektik gleichſam durch ein Experiment der Vernunft, das ſie an ihrem eignen Vermögen anſtellt, unwiderſprechlich beſtätigt. In Raum und Zeit iſt das Unbedingte nicht anzutreffen, was die Vernunft bedarf, und es bleibt dieſer nichts, als das immerwährende Fortſchreiten zu Bedingungen übrig, ohne Vollendung deſſelben zu hoffen.

Zweytens: Der Widerſtreit dieſer ihrer Sätze iſt nicht bloß logiſch, der analytiſchen Entgegenſetzung (contradictorie oppositorum) d. i. ein bloßer Widerſpruch, denn da würde, wenn einer derſelben wahr iſt, der andre falſch ſeyn müſſen, und umgekehrt. Z. B. die Welt iſt dem Raume nach unendlich, verglichen mit dem Gegenſatze, ſie iſt im Raume nicht unendlich; ſondern ein tranſcendentaler der ſynthetiſchen Oppoſition (contrarie oppositorum), z. B. die Welt iſt dem Raume nach endlich, welcher Satz mehr ſagt, als zur logiſchen Entgegenſetzung erfordert wird, denn er ſagt nicht bloß, daß im Fortſchreiten zu den Bedingungen das Unbedingte nicht angetroffen werde, ſondern noch, daß dieſe Reihe der einander untergeordneten Bedingungen, dennoch ganz ein abſolutes Ganze ſey; welche zwey Sätze darum alle beyde falſch ſeyn können, — wie in der Logik zwey einander als Widerſpiel entgegengeſetzte (contrarie opposita) Urtheile — und in der That ſind ſie es auch, weil von Erſcheinungen, als von Dingen an ſich ſelbſt, geredet wird.

Drittens können Satz und Gegenſatz auch weniger enthalten, als zur logiſchen Entgegenſetzung erfordert wird, und ſo beyde wahr ſeyn, — wie in der Logik zwey einander bloß durch Verſchiedenheit der Subjecte entgegengeſetzte Urtheile (judicia subcontraria) — wie dieſes mit der Antinomie der dynamiſchen Grundſätze ſich in der That ſo verhält, wenn nähmlich das Subject der entgegengeſetzten Urtheile in beyden, in verſchiedener Bedeutung genommen wird, z. B. der Begriff der Urſache, als causa phaenomenon in dem Satz: Alle Cauſſalität der Phänomene in der Sinnenwelt, iſt dem Mechanism der Natur unterworfen, ſcheint mit dem Gegenſatz: Einige Cauſſalität dieſer Phänomene iſt dieſem Geſetz nicht unterworfen, im Widerſpruch zu ſtehen, aber dieſer iſt darin doch nicht nothwendig anzutreffen, denn in dem Gegenſatze kann das Subject in einem andern Sinne genommen ſeyn, als es in dem Satze geſchah, nähmlich es kann daſſelbe Subject, als caussa noumenon gedacht werden, und da können beyde Sätze wahr ſeyn, und daſſelbe Subject, kann als Ding an ſich ſelbſt, frey von der Beſtimmung nach Naturnothwendigkeit ſeyn, was als Erſcheinung, in Anſehung derſelben Handlung, doch frey iſt. Und ſo auch mit dem Begriffe eines nothwendigen Weſens.

Viertens: Dieſe Antinomie der reinen Vernunft, welche den ſceptiſchen Stillſtand der reinen Vernunft nothwendig zu bewirken ſcheint, führt am Ende, vermittelſt der Kritik, auf dogmatiſche Fortſchritte derſelben, wenn es ſich nähmlich hervor thut, daß ein ſolches Noumenon, als Sache an ſich, wirklich und ſelbſt nach ſeinen Geſetzen, wenigſtens in praktiſcher Abſicht, erkennbar iſt, ob es gleich überſinnlich iſt.

Freyheit der Willkühr iſt dieſes Ueberſinnliche, welches durch moraliſche Geſetze, nicht allein als wirklich im Subject gegeben, ſondern auch in praktiſcher Rückſicht, in Anſehung des Objectes, beſtimmend iſt, welches in theoretiſcher gar nicht erkennbar ſeyn würde, welches dann der eigentliche Endzweck der Metaphyſik iſt.

Die Möglichkeit eines ſolchen Fortſchrittes der Vernunft mit dynamiſchen Ideen, gründet ſich darauf, daß in ihnen die Zuſammenſetzung der eigentlichen Verknüpfung der Wirkung mit ihrer Urſache, oder des Zufälligen mit dem Nothwendigen, nicht eine Verbindung des Gleichartigen ſeyn darf, wie in der mathematiſchen Syntheſis, ſondern Grund und Folge, die Bedingung und das Bedingte, von verſchiedner Art ſeyn können, und ſo in dem Fortſchritte vom Bedingten zur Bedingung, vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, als der oberſten Bedingung, ein Ueberſchritt nach Grundſätzen geſchehen kann.

* * *

Die zwey dynamiſchen Antinomien ſagen weniger, als zur Oppoſition erfordert wird, z. B. wie zwey particuläre Sätze. Daher beyde wahr ſeyn können.

In den dynamiſchen Antinomien kann etwas Ungleichartiges zur Bedingung angenommen werden. — Ingleichen hat man da Etwas, wodurch das Ueberſinnliche (Gott, worauf der Zweck eigentlich geht) erkannt werden kann, weil ein Geſetz der Freyheit als überſinnlich gegeben iſt.

Auf das Ueberſinnliche in der Welt (die geiſtige Natur der Seele) und das außer der Welt (Gott), alſo Unſterblichkeit und Theologie, iſt der Endzweck gerichtet.

Der Metaphyſik

Drittes Stadium.

Praktiſch-dogmatiſcher Ueberſchritt zum Ueberſinnlichen.

Zuvörderſt muß man wohl vor Augen haben, daß in dieſer ganzen Abhandlung, der vorliegenden academiſchen Aufgabe gemäß, die Metaphyſik blos als theoretiſche Wiſſenſchaft, oder, wie man ſie ſonſt nennen kann, als Metaphyſik der Natur gemeynt ſey, mithin der Ueberſchritt derſelben zum Ueberſinnlichen, nicht ein Schreiten zu einer ganz andern, nähmlich moraliſch-praktiſchen Vernunftwiſſenſchaft, welche Metaphyſik der Sitten genannt werden kann, verſtanden werden müſſe, indem dieſes eine Verirrung in ein ganz andres Feld (μεταβασις εις αλλο γενος) ſeyn würde, obgleich die letztere auch etwas Ueberſinnliches, nähmlich die Freyheit, aber nicht nach dem, was es ſeiner Natur nach iſt, ſondern nach demjenigen, was es in Anſehung des Thuns und Laſſens für praktiſche Prinzipien begründet, zum Gegenſtande hat.

Nun iſt das Unbedingte nach allen im zweyten Stadium angeſtellten Unterſuchungen in der Natur, d. i. in der Sinnenwelt ſchlechterdings nicht anzutreffen, ob es gleich nothwendig angenommen werden muß. Von dem Ueberſinnlichen aber giebt es kein theoretiſch-dogmatiſches Erkenntniß (noumenorum non datur scientia). Alſo ſcheint ein praktiſch-dogmatiſcher Ueberſchritt der Metaphyſik der Natur ſich ſelbſt zu widerſprechen, und dieſes dritte Stadium derſelben unmöglich zu ſeyn.

Allein wir finden unter den zur Erkenntniß der Natur, auf welche Art es auch ſey, gehörigen Begriffen, noch einen von der beſondern Beſchaffenheit, daß wir dadurch nicht; was in dem Object iſt, ſondern was wir, blos dadurch, daß wir es in ihn legen, uns verſtändlich machen können, der alſo eigentlich zwar kein Beſtandtheil der Erkenntniß des Gegenſtandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnißgrund iſt, und zwar der theoretiſchen, aber in ſo fern doch nicht dogmatiſchen Erkenntniß, und dies iſt der Begriff von einer Zweckmäßigkeit der Natur, welche auch ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, mithin ein immanenter, nicht tranſcendenter Begriff iſt, wie der von der Struktur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es kein weiteres Erkenntniß giebt, als, was Epikur ihm zuſtand, nähmlich daß, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir ſie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweiſet, daß die ſie hervorbringende Urſache ſelbſt die Abſicht gehabt habe, dieſe Struktur dem genannten Zwecke gemäß zu bilden, denn dieſen kann man nicht wahrnehmen, ſondern nur durch Vernünfteln hineintragen, um auch nur eine Zweckmäßigkeit an ſolchen Gegenſtänden zu erkennen.

Wir haben alſo einen Begriff von einer Teleologie der Natur, und zwar a priori, weil wir ſonſt ihn nicht in unſre Vorſtellung der Objecte derſelben hineinlegen, ſondern nur aus dieſer, als empiriſcher Anſchauung, herausnehmen dürften, und die Möglichkeit a priori einer ſolchen Vorſtellungsart, welche doch noch kein Erkenntniß iſt, gründet ſich darauf, daß wir in uns ſelbſt ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken (nexus finalis) wahrnehmen.

Obzwar nun alſo die phyſiſch-theologiſchen Lehren (von Naturzwecken) niemahls dogmatiſch ſeyn, noch weniger den Begriff von einem Endzweck, d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können: ſo bleibt doch der Begriff der Freyheit, ſo wie er als ſinnlich-unbedingte Cauſſalität, ſelbſt in der Coſmologie vorkommt, zwar ſkeptiſch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck; ja, dieſer gilt in moraliſch = praktiſcher Rückſicht als unumgänglich, ob ihm gleich ſeine objective Realität, wie überhaupt aller Zweckmäßigkeit gegebener oder gedachter Gegenſtände, nicht theoretiſch = dogmatiſch geſichert werden kann.

Dieſer Endzweck der reinen praktiſchen Vernunft iſt das höchſte Gut, ſofern es in der Welt möglich iſt, welches aber nicht blos in dem, was Natur verſchaffen kann, nämlich der Glückſeligkeit (die größeſte Summe der Luſt), ſondern was das höchſte Erforderniß, nämlich die Bedingung iſt, unter der allein die Vernunft ſie den vernünftigen Weltweſen zuerkennen kann, nämlich zugleich im ſittlichgeſetzmäßigſten Verhalten derſelben zu ſuchen iſt.

Dieſer Gegenſtand der Vernunft iſt überſinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuſchreiten, iſt Pflicht; daß es alſo ein Stadium der Me=

taphyſik für dieſen Ueberſchritt und das Fortſchreiten in demſelben geben müſſe, iſt unzweifelhaft. Ohne alle Theorie iſt dies aber doch unmöglich, denn der Endzweck iſt nicht völlig in unſrer Gewalt, daher müſſen wir uns einen theoretiſchen Begriff von der Quelle, woraus er entſpringen kann, machen. Gleichwohl kann eine ſolche Theorie nicht nach demjenigen, was wir an den Objecten erkennen, ſondern allenfalls nach dem, was wir hineinlegen, Statt finden, weil der Gegenſtand überſinnlich iſt. — Alſo wird dieſe Theorie nur in praktiſch-dogmatiſcher Rückſicht Statt finden, und der Idee des Endzweckes, auch nur eine in dieſer Rückſicht hinreichende objective Realität zuſichern können.

Was den Begriff des Zweckes betrifft: ſo iſt er jederzeit von uns ſelbſt gemacht, und der des Endzweckes muß a priori durch die Vernunft gemacht ſeyn.

Dieſer gemachten Begriffe, oder vielmehr, in theoretiſcher Rückſicht, tranſcendenter Ideen ſind, wenn man ſie nach analytiſcher Methode aufſtellt, drey, das Ueberſinnliche nämlich, in uns, über uns, und nach uns.

1) Die Freyheit, von welcher der Anfang muß gemacht werden, weil wir von dieſem Ueberſinnlichen der Weltweſen allein die Geſetze, unter dem Nahmen der moraliſchen, a priori, mithin dogmatiſch, aber nur in praktiſcher Abſicht, nach welcher der Endzweck allein möglich iſt, erkennen, nach denen alſo die Autonomie der reinen praktiſchen Vernunft, zugleich als Autokratie, d. i. als Vermögen angenommen wird, dieſen, was die formale Bedingung deſſelben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hinderniſſen, welche die Einflüſſe der Natur auf uns, als Sinnenweſen, verüben mag, doch als zugleich intelligible Weſen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der Glaube an die Tugend, als das Prinzip in uns zum höchſten Gut zu gelangen.

2) *Gott*, das allgnügſame Prinzip des höchſten Gutes *über uns*, was, als moraliſcher Welturheber, unſer Unvermögen auch in Anſehung der materialen Bedingung dieſes Endzweckes einer der Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeligkeit in der Welt ergänzet.

3) *Unſterblichkeit*, d. i. die Fortdauer unſrer Exiſtenz *nach uns*, als Erdenſöhne, mit denen ins Unendliche fortgehenden moraliſchen und phyſiſchen Folgen, die dem moraliſchen Verhalten derſelben angemeſſen ſind.

Eben dieſe Momente der praktiſch-dogmatiſchen Erkenntniß des Ueberſinnlichen, nach ſynthetiſcher Methode aufgeſtellt, fangen von dem unbeſchränkten Inhaber des höchſten urſprünglichen Gutes an, ſchreiten zu dem (durch Freyheit) Abgeleiteten in der Sinnenwelt fort, und endigen mit den Folgen dieſes objectiven Endzweckes der Menſchen in einer künftigen intelligibeln, ſtehen alſo in der Ordnung, Gott, Freyheit und Unſterblichkeit ſyſtematiſch verbunden da.

Was das Anliegen der menſchlichen Vernunft in Beſtimmung dieſer Begriffe zu einem wirklichen Erkenntniß betrifft: ſo bedarf es keines Beweiſes, und die Metaphyſik, die gerade darum, nämlich nur um jenem zu gnügen, eine nothwendige Nachforſchung geworden iſt, bedarf wegen ihrer unabläßigen Bearbeitung zu dieſem Zwecke keiner Rechtfertigung. — Aber hat ſie in Anſehung jenes Ueberſinnlichen, deſſen Erkenntniß ihr Endzweck iſt, ſeit der Leibnitz-Wolfiſchen Epoche, irgend etwas, und wie viel ausgerichtet, und was kann ſie überhaupt ausrichten? Das iſt die Frage, welche beantwortet werden ſoll, wenn ſie auf die Erfüllung des Endzweckes, wozu es überhaupt Metaphyſik geben ſoll, gerichtet iſt.

Auflöſung der academiſchen Aufgabe.

I.

Was für Fortſchritte kann die Metaphyſik in Anſehung des Ueberſinnlichen thun?

Durch die Kritik der reinen Vernunft iſt hinreichend bewieſen, daß über die Gegenſtände der Sinne hinaus es ſchlechterdings kein theoretiſches Erkenntniß, und, weil in dieſem Falle, alles a priori durch Begriffe erkannt werden müßte, kein theoretiſch-dogmatiſches Erkenntniß geben könne, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anſchauung, dadurch ihnen objective Realität verſchafft wird, muß untergelegt werden können, alle unſre Anſchauung aber ſinnlich iſt. Das heißt mit andern Worten, wir können von der

Natur überſinnlicher Gegenſtände, Gottes, unſers eigenen Freyheitsvermögens, und die unſrer Seele (abgeſondert vom Körper) gar nichts erkennen, was dieſes innere Prinzip alles deſſen, was zum Daſeyn dieſer Dinge gehört, die Folgen und Wirkungen deſſelben betrifft, durch welche die Erſcheinungen derſelben, uns auch nur im mindeſten Grade erklärlich, und ihr Prinzip, das Object ſelbſt, für uns erkennbar ſeyn könnte.

Nun kommt es alſo nur noch darauf an, ob es nicht demohngeachtet von dieſen überſinnlichen Gegenſtänden, ein praktiſch-dogmatiſches Erkenntniß geben könne, welches dann das dritte, und den ganzen Zweck der Metaphyſik erfüllende Stadium derſelben ſeyn würde.

In dieſem Falle würden wir das überſinnliche Ding nicht nach dem, was es an ſich iſt, ſondern nur, wie wir es zu denken, und ſeine Beſchaffenheit anzunehmen haben, um dem praktiſch-dogmatiſchen Objekt des reinen ſittlichen Prinzipes, nämlich dem Endzweck, welcher das höchſte Gut iſt, für uns ſelbſt angemeſſen zu ſeyn. Wir würden da nicht Nachforſchungen über die Natur der Dinge anſtellen, die wir uns, und zwar blos zum nothwendigen praktiſchen Behuf, ſelbſt machen, und die vielleicht außer unſrer Idee gar nicht exiſtiren, vielleicht nicht ſeyn können, (ob dieſe gleich ſonſt keinen Widerſpruch enthält) weil wir uns dabey nur ins Ueberſchwängliche verlaufen dürften, ſondern nur wiſſen wollen, was jener Idee gemäß, die uns durch die Vernunft unumgänglich nothwendig gemacht wird, für moraliſche Grundſätze der Handlungen obliegen, und da würde ein praktiſch-dogmatiſches Erkennen und Wiſſen der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, bey völliger Verzichtthuung auf ein theoretiſches (suspensio judicii) eintreten, von welchem erſteren es faſt allein auf den Nahmen ankommt, mit dem wir dieſe Modalität unſers Fürwahrhaltens belegen, damit er für eine ſolche Abſicht nicht zu wenig (wie bey dem bloßen Meynen), aber doch auch nicht zu viel (wie bey dem Für-wahrſcheinlich-annehmen) enthalte, und ſo dem Skeptiker gewonnen Spiel gebe.

Ueberredung aber, welche ein Fürwahrhalten iſt, von dem man bey ſich ſelbſt nicht ausmachen kann, ob es auf blos ſubjectiven, oder auf objectiven Gründen beruhe, im Gegenſatz der blos gefühlten Ueberzeugung, bey welcher ſich das Subject der letztern und ihrer Zulänglichkeit bewußt zu ſeyn glaubt, ob es zwar dieſelbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Object, ſich nicht deutlich machen kann, können beyde nicht zu Modalitäten des Fürwahrhaltens im dogmatiſchen Erkenntniß, es mag theoretiſch oder praktiſch ſeyn, gezählt werden, weil dieſe ein Erkenntniß aus Prinzipien ſeyn ſoll, die alſo auch einer deutlichen, verſtändlichen und mittheilbaren Vorſtellung fähig ſeyn muß.

Die Bedeutung dieſes, vom Meynen und Wiſſen, als eines auf Beurtheilung in theoretiſcher Abſicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck Glauben gelegt werden, worunter eine Annehmung, Vorausſetzung (Hypotheſis) verſtanden wird, die nur darum nothwendig iſt, weil eine objective praktiſche Regel des Verhaltens, als nothwendig, zum Grunde liegt, bey der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objectes an ſich, zwar nicht theoretiſch einſehen, aber doch die einzige Art der Zuſammenſtimmung derſelben zum Endzweck ſubjectiv erkennen.

Ein ſolcher Glaube iſt das Fürwahrhalten eines theoretiſchen Satzes, z. B. es iſt ein Gott, durch praktiſche Vernunft, und in dieſem Falle, als reine praktiſche Vernunft betrachtet, wo, indem der Endzweck die Zuſammenſtimmung unſrer Beſtrebung zum höchſten Gut, unter einer ſchlechterdings nothwendigen praktiſchen, nähmlich moraliſchen Regel ſteht, deren Effekt wir aber uns nicht anders, als unter Vorausſetzung der Exiſtenz eines urſprünglichen höchſten Gutes, als möglich denken können, wir dieſes in praktiſcher Abſicht anzunehmen, a priori genöthigt werden.

So iſt für den Theil des Publikums, der nichts mit dem Getreidehandel zu thun hat, das Vorausſehen einer ſchlechten Erndte, ein bloßes Meynen, nachdem die Dürre den ganzen Frühling hindurch anhaltend geweſen, nach derſelben ein Wiſſen, für den Kaufmann aber, deſſen Zweck und Angelegenheit es iſt, durch dieſen Handel zu gewinnen, ein Glauben, daß ſie ſchlecht ausfallen werde, und er alſo ſeine Vorräthe ſparen müſſe, weil er etwas hiebey zu thun beſchließen muß, indem es in ſeine Angelegenheit und Geſchäfte einſchlägt, nur daß die Nothwendigkeit dieſer nach Regeln der Klugheit genommenen Entſchließung nur bedingt iſt, ſtatt deſſen eine ſolche, die eine ſittliche Maxime vorausſetzt, auf einem Prinzip beruhet, das ſchlechterdings nothwendig iſt.

Daher hat der Glaube in moraliſch-praktiſcher Rückſicht auch an ſich einen moraliſchen Werth, weil er ein freyes Annehmen enthält. Das Credo in den drey Artikeln des Bekenntniſſes der reinen praktiſchen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als ſeinen Endzweck; — Ich glaube an die Möglichkeit, zu dieſem Endzweck, dem höchſten Gut in der Welt, ſo fern es am Menſchen liegt, zuſammenzuſtimmen; — Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchſten in ihr möglichen Gut; — dieſes Credo, ſage ich, iſt ein freyes Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moraliſchen Werth haben würde. Es verſtattet alſo keinen Imperativ (kein crede), und der Beweisgrund dieſer ſeiner Richtigkeit, iſt kein Beweis von der Wahrheit dieſer Sätze, als theoretiſcher betrachtet, mithin keine objective Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenſtände derſelben, denn die iſt in Anſehung des Ueberſinnlichen unmöglich, ſondern nur eine ſubjectiv-, und zwar praktiſch-gültige, und in dieſer Abſicht hinreichende Belehrung, ſo zu handeln, als ob wir wüßten, daß dieſe Gegenſtände wirklich wären, welche Vorſtellungsart hier auch nicht in techniſch-praktiſcher Abſicht als Klugheitslehre (lieber zu viel, als zu wenig anzunehmen) für nothwendig angeſehen werden muß, weil ſonſt der Glaube nicht aufrichtig ſeyn würde, ſondern nur in moraliſcher Abſicht nothwendig iſt, um dem, wozu wir ſo ſchon von ſelbſt verbunden ſind, nämlich der Beförderung des höchſten Gutes in der Welt nachzuſtreben, noch ein Ergänzungsſtück zur Theorie der Möglichkeit deſſelben, allenfalls durch bloße Vernunftideen hinzuzufügen, indem wir uns jene Objecte, Gott, Freyheit in praktiſcher Qualität, und Unſterblichkeit, nur der Forderung der moraliſchen Geſetze an uns zu Folge ſelbſt machen, und ihnen objective Realität freywillig geben, da wir verſichert ſind, daß in dieſen Ideen kein

Widerſpruch gefunden werden könne, von der Annahme derſelben die Zurückwirkung auf die ſubjectiven Prinzipien der Moralität und deren Beſtärkung, mithin auf das Thun und Laſſen ſelbſt wiederum in der Intention moraliſch iſt.

Aber ſollte es nicht auch theoretiſche Beweiſe der Wahrheit jener Glaubenslehren geben, von denen ſich ſagen ließe, daß ihnen zu Folge es *wahrſcheinlich* ſey, daß ein Gott ſey, daß ein ſittliches, ſeinem Willen gemäßes, und der Idee des höchſten Gutes angemeſſenes Verhältniß in der Welt angetroffen werde, und daß es ein künftiges Leben für jeden Menſchen gebe? — Die Antwort iſt, der Ausdruck der Wahrſcheinlichkeit iſt in dieſer Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrſcheinlich (probabile) iſt das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für ſich hat, der größer iſt, als die Hälfte des zureichenden Grundes, alſo eine mathematiſche Beſtimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derſelben als gleichartig angenommen werden müſſen, und ſo eine Annäherung zur Gewißheit möglich iſt, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren (verosimile) auch aus ungleichartigen Gründen beſtehen, eben darum aber ſein Verhältniß zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann.

Nun iſt aber das Ueberſinnliche von dem ſinnlich Erkennbaren, ſelbſt der Species nach (toto genere) unterſchieden, weil es über alle uns mögliche Erkenntniß hinaus liegt. Alſo giebt es gar keinen Weg, durch eben dieſelbe Fortſchritte zu ihm zu gelangen, wodurch wir im Felde des Sinnlichen zur Gewißheit zu kommen hoffen dürfen: alſo auch keine Annäherung zu dieſer, mithin kein Fürwahrhalten, deſſen logiſcher Werth Wahrſcheinlichkeit könnte genannt werden.

In theoretiſcher Rückſicht kommen wir der Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes, dem Daſeyn des höchſten Gutes, und dem Bevorſtehen eines künftigen Lebens, durch die ſtärkſten

Anſtrengungen der Vernunft nicht im mindeſten näher, denn in die Natur überſinnlicher Gegenſtände giebt es für uns gar keine Einſicht. In praktiſcher Rückſicht aber machen wir uns dieſe Gegenſtände ſelbſt, ſo wie wir die Idee derſelben dem Endzwecke unſrer reinen Vernunft behülflich zu ſeyn urtheilen, welcher Endzweck, weil er moraliſch nothwendig iſt, dann freylich wohl die Täuſchung bewirken kann, das, was in ſubjectiver Beziehung, nähmlich für den Gebrauch der Freyheit des Menſchen Realität hat, weil es in Handlungen, die dieſer ihrem Geſetze gemäß ſind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntniß der Exiſtenz, des dieſer Form gemäßen Objectes zu halten.

Nunmehro läßt ſich das dritte Stadium der Metaphyſik in den Fortſchritten der reinen Vernunft zu ihrem Endzweck verzeichnen. — Es macht einen Kreis aus, deſſen Gränzlinie in ſich ſelbſt zurück kehrt, und ſo ein Ganzes von Erkenntniß des Ueberſinnlichen beſchließt, außer dem nichts von dieſer Art weiter iſt, und der doch auch alles befaſſet, was dem Bedürfniſſe dieſer Vernunft gnügen kann. — Nachdem ſie ſich nähmlich von allem Empiriſchen, womit ſie in den zwey erſten Stadien noch immer verwickelt war, und von den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, die ihr die Gegenſtände nur in der Erſcheinung vorſtelleten, losgemacht, und ſich in den Standpunkt der Ideen, woraus ſie ihre Gegenſtände nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind, geſtellt hat, beſchreibt ſie ihren Horizont, der von der Freyheit, als überſinnlichem, aber durch den Canon der Moral erkennbarem Vermögen theoretiſch-dogmatiſch anhebend, eben dahin auch in praktiſch-dogmatiſcher, d. i. einer auf den Endzweck, das höchſte in der Welt zu befördernde Gut gerichteten Abſicht zurück kehrt, deſſen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unſterblichkeit, und das von der Sittlichkeit ſelbſt diktirte Vertrauen zum Gelingen dieſer

Abſicht ergänzet, und ſo dieſem Begriffe objective, aber praktiſche Realität verſchafft wird.

Die Sätze: es iſt ein Gott, es iſt in der Natur der Welt eine urſprüngliche, obzwar unbegreifliche Anlage zur Uebereinſtimmung mit der moraliſchen Zweckmäßigkeit, es iſt endlich in der menſchlichen Seele eine ſolche, welche ſie eines nie aufhörenden Fortſchreitens zu derſelben fähig macht: — dieſe Sätze ſelber theoretiſch-dogmatiſch beweiſen zu wollen, würde ſo viel ſeyn, als ſich ins Ueberſchwengliche zu werfen, ob es zwar, was den zweyten Satz betrifft, die Erläuterung deſſelben, durch die phyſiſche, in der Welt anzutreffende Zweckmäßigkeit, die Annehmung jener moraliſchen ſehr befördern kann. Eben daſſelbe gilt von der Modalität des Fürwahrhaltens, dem vermeynten Erkennen und Wiſſen, wobey man vergißt, daß jene Ideen von uns ſelbſt willkürlich gemacht, und nicht von den Objecten abgeleitet ſind, mithin zu nichts mehrerm, als dem Annehmen in theoretiſcher, aber doch auch zur Behauptung der Vernunftmäßigkeit dieſer Annahme in praktiſcher Abſicht berechtigen.

Hieraus ergiebt ſich nun auch die merkwürdige Folge, daß der Fortſchritt der Metaphyſik in ihrem dritten Stadium, im Felde der Theologie, eben darum, weil er auf den Endzweck geht, der leichteſte unter allen iſt, und, ob ſie ſich gleich hier mit dem Ueberſinnlichen beſchäftigt, doch nicht überſchwenglich, ſondern der gemeinen Menſchenvernunft eben ſo begreiflich wird, als den Philoſophen, und dies ſo ſehr, daß die letztern durch die erſtere ſich zu orientiren genöthigt ſind, damit ſie ſich nicht ins Ueberſchwengliche verlaufen. Dieſen Vorzug hat die Philoſophie als Weisheitslehre, vor ihr als ſpeculativer Wiſſenſchaft, von nichts anderm, als dem reinen praktiſchen Vernunftvermögen, d. i. der Moral, ſo fern ſie aus dem Begriffe der Freyheit, als einem zwar überſinnlichen, aber praktiſchen, a priori erkennbaren Prinzip abgeleitet worden.

Die Fruchtloſigkeit aller Verſuche der Metaphyſik, ſich in dem, was ihren Endzweck, das Ueberſinnliche, betrifft, theoretiſch-dogmatiſch zu erweitern: *erſtens* in Anſehung der Erkenntniß der göttlichen Natur, als dem höchſten urſprünglichen Gut; *zweytens* der Erkenntniß der Natur einer Welt, in der, und durch die das höchſte abgeleitete Gut möglich ſeyn ſoll; *drittens* der Erkenntniß der menſchlichen Natur, ſo fern ſie zu dem, dieſem Endzwecke angemeſſenen Fortſchreiten, mit der erforderlichen Naturbeſchaffenheit angethan iſt; — die Fruchtloſigkeit, ſage ich, aller darin bis zum Schluſſe der Leibnitz-Wolfiſchen Epoche gemachten, und zugleich das nothwendige Mißlingen aller künftig noch anzuſtellenden Verſuche, ſoll itzt beweiſen, daß auf dem theoretiſch-dogmatiſchen Wege für die Metaphyſik zu ihrem Endzweck zu gelangen, kein Heil ſey, und daß alle vermeynte Erkenntniß in dieſem Felde tranſcendent, mithin gänzlich leer ſey.

Tranſcendente Theologie.*

Die Vernunft will in der Metaphyſik, von dem Urſprunge aller Dinge, dem Urweſen (ens originarium), und deſſen innerer Beſchaffenheit ſich einen Begriff machen, und fängt ſubjectiv vom Urbegriffe (conceptus originarius) der Dingheit überhaupt (realitas), d. i. von demjenigen an, deſſen Begriff an ſich ſelbſt ein Seyn, zum Unterſchiede von dem, deſſen Begriff ein Nichtſeyn vorſtellt, nur daß ſie, um ſich objectiv auch das Unbedingte an dieſem Urweſen zu denken, dieſes, als das All (omnitudo) der Realität enthaltend (ens realissimum) vorſtellt, und ſo den Begriff deſſelben, als des höchſten Weſens, durchgängig beſtimmt, welches kein anderer Begriff vermag, und was die Möglichkeit eines ſolchen Weſens betrifft, wie Leibnitz hinzuſetzt, keine Schwierigkeit mache ſie zu beweiſen, weil Realitäten als lauter Bejahungen, einander nicht widerſprechen können, und was denkbar iſt, weil ſein Begriff ſich nicht ſelbſt widerſpricht, d. i. alles, wovon der Begriff möglich, auch ein mögliches Ding ſey, wobey doch die Vernunft durch Kritik geleitet, wohl den Kopf ſchütteln dürfte.

Wohl indeſſen der Metaphyſik, wenn ſie hier nur nicht etwa Begriffe für Sache, und Sache, oder vielmehr den Namen von ihr, für Begriffe nimmt, und ſich ſo gänzlich ins Leere hinein vernünſteit.

Wahr iſt es, daß, wenn wir uns a priori von einem Dinge überhaupt, alſo ontologiſch, einen Begriff machen wollen, wir immer zum Urbegriff, den Begriff von einem allerrealeſten Weſen in Gedanken zum Grunde legen, denn eine Negation, als Beſtimmung eines Dinges, iſt immer nur abgeleitete Vorſtellung, weil man ſie als Aufhebung (remotio) nicht denken kann, ohne vorher die ihr entgegengeſetzte Realität, als etwas, das geſetzt wird (positio s. reale) gedacht zu haben, und ſo, wenn wir dieſe ſubjective Bedingung des Denkens, zur objectiven der Möglichkeit der Sachen ſelbſt machen, alle Negationen blos wie Schranken des Allinbegriffes der Realitäten, mithin alle Dinge, außer dieſem einen ihrer Möglichkeit, nur als von dieſem abgeleitet müſſen angeſehen werden.

Dieſes Eine, welches ſich die Metaphyſik nun, man wundert ſich ſelbſt, wie, hingezaubert hat, iſt das höchſte metaphyſiſche Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller andern möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildſäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgeſammt nur durch Einſchrankung (Abſonderung des Uebrigen von einem gewiſſen Theil des Ganzen, alſo nur durch Negation) möglich, und ſo das Böſe ſich blos als das Formale der Dinge, vom Guten in der Welt unterſcheidet, wie die Schatten in dem den ganzen Weltraum durchſtrömenden Sonnenlicht, und die Weltweſen ſind darum nur böſe, weil ſie nur Theile, und nicht das Ganze ausmachen, ſondern zum Theil real, zum Theil negativ ſind, bey welcher Zimmerung einer Welt dieſer metaphyſiſche Gott (das realissimum) gleichwohl ſehr in den Verdacht kommt, daß er mit der Welt, (unerachtet aller Proteſtationen wider den Spinozism) als einem All exiſtirender Weſen, einerley ſey.

Aber auch über alle dieſe Einwürfe weggeſehen, laſſet uns nun die vergeblichen Beweiſe vom Daſeyn eines ſolchen Weſens, die daher ontologiſche genannt werden können, der Prüfung unterwerfen.

Der Argumente ſind hier nur zwey, und können auch nicht mehr ſeyn. — Entweder man ſchließt aus dem Begriff des allerrealeſten Weſens auf das Daſeyn deſſelben, oder aus dem nothwendigen Daſeyn irgend eines Dinges auf einen beſtimmten Begriff, den wir uns von ihm zu machen haben.

Das erſte Argument ſchließt ſo: Ein metaphyſiſch allervollkommenſtes Weſen muß nothwendig exiſtiren, denn wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Vollkommenheit, nähmlich die Exiſtenz fehlen.

Das zweyte ſchließt umgekehrt: Ein Weſen, das als ein nothwendiges exiſtirt, muß alle Vollkommenheit haben, denn wenn es nicht alle Vollkommenheit (Realität) in ſich hätte, ſo würde es durch ſeinen Begriff nicht als a priori durchgängig beſtimmt, mithin nicht als nothwendiges Weſen gedacht werden könne.

Der Ungrund des erſtern Beweiſes, in welchem das Daſeyn als eine beſondre, über den Begriff eines Dinges zu dieſem hinzugeſetzte Beſtimmung gedacht wird, da es doch blos die Setzung des Dinges mit allen ſeinen Beſtimmungen iſt, wodurch dieſer Begriff alſo gar nicht erweitert wird, — dieſer Ungrund, ſage ich, iſt ſo einleuchtend, daß man ſich bey dieſem Beweiſe, der überdem als unhaltbar von den Metaphyſikern ſchon aufgegeben zu ſeyn ſcheint, nicht aufhalten darf.

Der Schluß des zweyten iſt dadurch ſcheinbarer, daß er die Erweiterung der Erkenntniß nicht durch bloße Begriffe a priori verſucht, ſondern Erfahrung, obzwar nur Erfahrung überhaupt: es exiſtirt etwas, zum Grunde legt, und nun von dieſem, weil alle Exiſtenz entweder nothwendig, oder zufällig ſeyn müſſe, die letztere aber immer eine Urſache vorausſetzt, die nur in einem nicht zufälligen, mithin in einem nothwendigen Weſen ihren vollſtändigen Grund haben könne, ſo exiſtire irgend ein Weſen von der letzteren Naturbeſchaffenheit.

Da wir nun die Nothwendigkeit der Exiſtenz eines Dinges, wie überhaupt jede Nothwendigkeit, nur ſo fern erkennen können, als dadurch, daß wir deſſen Daſeyn aus Begriffen a priori ableiten, der Begriff aber von etwas Exiſtirendem, ein Begriff von einem durchgängig beſtimmten Dinge iſt: ſo wird der Begriff von einem nothwendigen Weſen ein ſolcher ſeyn, der zugleich die durchgängige Beſtimmung dieſes Dinges enthält. Dergleichen aber haben wir nur einen einzigen, nähmlich des allerrealeſten Weſens. Alſo iſt das nothwendige Weſen ein Weſen, das alle Realität enthält, es ſey als Grund, oder als Inbegriff.

Dies iſt ein Fortſchritt der Metaphyſik durch die Hinterthüre. Sie will a priori beweiſen, und legt doch ein empiriſches Datum zum Grunde, welches ſie, wie Archimedes ſeinen feſten Punkt außer der Erde (hier aber iſt er auf derſelben) braucht, um ihren Hebel anzuſetzen, und das Erkenntniß bis zum Ueberſinnlichen zu heben.

Wenn aber, den Satz eingeräumt, daß irgend etwas ſchlechterdings-nothwendig exiſtire, gleichwohl eben ſo gewiß iſt, daß wir uns ſchlechterdings keinen Begriff von irgend einem Dinge, das ſo exiſtire, machen, und alſo dieſes, als ein ſolches, nach ſeiner Naturbeſchaffenheit ganz und gar nicht beſtimmen können (denn die analytiſchen Prädikate, d. i. die, welche mit dem Begriffe der Nothwendigkeit einerley ſind, z. B. die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, auch ſogar die Einfachheit der Subſtanz, ſind keine Beſtimmungen, daher auch die Einheit eines ſolchen Weſens gar nicht bewieſen werden kann) — wenn es, ſage ich, mit dem Verſuche, ſich einen Begriff davon zu machen, ſo ſchlecht beſtellt iſt, ſo bleibt der Begriff von dieſem metaphyſiſchen Gott immer ein leerer Begriff.

Nun iſt es ſchlechterdings unmöglich, einen Begriff von einem Weſen beſtimmt anzugeben, welches von ſolcher Natur ſey, daß ein Widerſpruch entſpränge, wenn ich es in Gedanken aufhebe, geſetzt auch, ich nehme es als das All der Realität an. Denn ein Widerſpruch findet in einem Urtheile nur alsdenn Statt, wenn ich ein Prädicat in einem Urtheile aufhebe, und doch eines im Begriffe des Subjectes übrig behalte, was mit dieſem identiſch iſt, niemals aber, wenn ich das Ding ſammt allen ſeinen Prädicaten aufhebe, und z. B. ſage: es iſt kein allerrealeſtes Weſen.

Alſo können wir uns von einem abſolut-nothwendigen Dinge, als einem ſolchen, ſchlechterdings keinen Begriff machen, (wovon der Grund der iſt, daß es ein bloßer Modalitätsbegriff iſt, der nicht als Dinges-Beſchaffenheit, ſondern nur die Verknüpfung der Vorſtellung von ihm mit dem Erkenntnißvermögen, die Beziehung auf das Object enthält). Alſo können wir aus ſeiner vorausgeſetzten Exiſtenz, nicht im mindeſten auf Beſtimmungen ſchlieſſen, die unſre Erkenntniß deſſelben über die Vorſtellung ſeiner nothwendigen Exiſtenz erweitern, und alſo eine Art von Theologie begründen könnten.

Alſo ſinkt der von Einigen ſogenannte kosmologiſche, aber doch tranſcendentale Beweis, (weil er doch eine exiſtirende Welt annimmt) der gleichwohl, da er, weil aus der Beſchaffenheit einer Welt nichts geſchloſſen werden will, ſondern nur aus der Vorausſetzung des Begriffes von einem nothwendigen Weſen, alſo einem reinen Vernunftbegriffe a priori, zur Ontologie gezählt werden kann, ſo wie der vorige, in ſein Nichts zurück.

Ueberſchritt der Metaphyſik zum Ueberſinnlichen, nach der Leibnitz-Wolfiſchen Epoche.

Die erſte Stufe des Ueberſchrittes der Metaphyſik zum Ueberſinnlichen, das der Natur, als die oberſte Bedingung zu allem Bedingten derſelben zum Grunde liegt, alſo in der Theorie zum Grunde gelegt wird, iſt die zur Theologie, d. i. zur Erkenntniß Gottes, obzwar nur nach der Analogie des Begriffes von demſelben, mit dem eines verſtändigen Weſens, als eines von der Welt weſentlich unterſchiedenen Urgrundes aller Dinge, welche Theorie ſelber nicht in theoretiſch- ſondern blos praktiſch-dogmatiſcher, mithin ſubjectiv-moraliſcher Abſicht aus der Vernunft hervorgeht, d. i. nicht um die Sittlichkeit ihren Geſetzen, und ſelbſt ihrem Endzwecke nach zu begründen, denn dieſe wird hier vielmehr, als für ſich ſelbſt beſtehend, zum Grunde gelegt, ſondern um dieſer Idee vom höchſten in einer Welt möglichen Gut, welches objectiv und theoretiſch betrachtet, über unſer Vermögen hinausliegt, in Beziehung auf daſſelbe, mithin in praktiſcher Abſicht, Realität zu verſchaffen, wozu die bloße Möglichkeit, ſich ein ſolches Weſen zu denken, hinreichend, und zugleich ein Ueberſchritt zu dieſem Ueberſinnlichen, ein Erkenntniß deſſelben aber nur in praktiſch-dogmatiſcher Rückſicht möglich wird.

Dies iſt nun ein Argument, das Daſeyn Gottes, als eines moraliſchen Weſens, für die Vernunft des Menſchen, ſo fern ſie moraliſch-praktiſch iſt, d. i. zur Annehmung deſſelben, hinreichend zu beweiſen, und eine Theorie des Ueberſinnlichen, aber nur als praktiſch-dogmatiſchen Ueberſchritt zu demſelben zu begründen, alſo eigentlich nicht ein Beweis von ſeinem Daſeyn ſchlechthin (simpliciter), ſondern nur in gewiſſer Rückſicht (secundum quid), nämlich auf den Endzweck, den der moraliſche Menſch hat, und haben ſoll, bezogen, mithin blos der Vernunftmäßigkeit ein ſolches anzunehmen, wo dann der Menſch befugt iſt, einer Idee, die er, moraliſchen Prinzipien gemäß, ſich ſelbſt macht, gleich als ob er ſie von einem gegebenen Gegenſtande hergenommen, auf ſeine Entſchließungen Einfluß zu verſtatten.

Freylich iſt auf ſolche Art Theologie nicht Theoſophie, d. i. Erkenntniß der göttlichen Natur, welche unerreichbar iſt, aber doch des unerforſchlichen Beſtimmungsgrundes unſers Willens, den wir in uns allein zu ſeinen Endzwecken nicht zureichend finden, und ihn daher in einem Andern, dem höchſten Weſen, über uns annehmem, um dem letztern zur Befolgung deſſen, was die praktiſche Vernunft ihm vorſchreibt, die der Theorie annoch mangelnde Ergänzung, durch die Idee einer überſinnlichen Natur, zu verſchaffen.

Das moraliſche Argument würde alſo ein argumentum κατ' ἀνθρωπον heißen können, gültig für Menſchen, als vernünftige Weltweſen überhaupt, und nicht blos für dieſes oder jenes Menſchen zufällig angenommene Denkungsart, und vom theoretiſch-dogmatiſchen κατ ἀλήθειαν, welches mehr für gewiß behauptet, als der Menſch wohl wiſſen kann, unterſchieden werden müſſen.

II.

Vermeynte theoretiſch-dogmatiſche Fortſchritte in der moraliſchen Teleologie, während der Leibnitz-Wolfiſchen Epoche.

Es iſt zwar für dieſe Stufe des Fortſchrittes der Metaphyſik von gedachter Philoſophie, keine beſondre Abtheilung gemacht, ſondern ſie vielmehr der Theologie, im Kapitel vom Endzweck der Schöpfung angehängt worden, aber ſie iſt doch in der darüber gegebenen Erklärung, daß dieſer Endzweck *die Ehre Gottes* ſey, enthalten, wodurch nichts andres verſtanden werden kann, als daß in der wirklichen Welt eine ſolche Zweckverbindung ſey, die, im Ganzen genommen, das höchſte in einer Welt mögliche Gut, mithin die *teleologiſche* oberſte Bedingung des Daſeyns derſelben enthalte, und einer Gottheit, als moraliſchen Urhebers, würdig ſey.

Es iſt aber, wenn gleich nicht die ganze, doch die oberſte Bedingung der Weltvollkommenheit, die Moralität der vernünftigen Weltweſen, welche wiederum auf dem Begriffe der Freyheit, deren, als unbedingter Selbſtthätigkeit, dieſe ſich wiederum ſelbſt bewußt ſeyn müſſen, um moraliſch gut ſeyn zu können, unter deren Vorausſetzung aber es ſchlechterdings unmöglich iſt, ſie als durch Schöpfung, alſo durch den Willen eines Andern entſtandene Weſen, theoretiſch nach dieſer ihrer Zweckmäßigkeit zu erkennen, ſo wie man dieſe wohl an vernunftloſen Naturweſen, einer von der Welt unterſchiedenen Urſache zuſchreiben, und dieſe ſich alſo mit phyſiſch-teleologiſcher Vollkommenheit unendlich mannigfaltig verſehen vorſtellen kann, dagegen die moraliſch-teleologiſche, die auf den Menſchen ſelbſt urſprünglich gegründet ſeyn muß, nicht die Wirkung, alſo auch nicht der Zweck ſeyn kann, den ein Anderer zu bewirken ſich anmaßen könne.

Obgleich nun der Menſch in theoretiſch-dogmatiſcher Rückſicht die Möglichkeit des Endzweckes, darnach er ſtreben ſoll, den er aber nicht ganz in ſeiner Gewalt hat, ſich gar nicht begreiflich machen kann, indem, wenn er deſſen Beförderung in Anſehung des Phyſiſchen einer ſolchen Teleologie zum Grunde legt, er die Moralität, welche doch das Vornehmſte in dieſem Endzweck iſt, aufhebt, gründet er aber alles, worin er den Endzweck ſetzt, aufs Moraliſche, wobey er die Verbindung mit dem Phyſiſchen, was gleichwohl vom Begriffe des höchſten Gutes, als ſeinem Endzweck, nicht getrennt werden kann, die Ergänzung ſeines Unvermögens zu Darſtellung deſſelben vermißt: ſo bleibt ihm doch ein praktiſch-dogmatiſches Prinzip des Ueberſchrittes zu dieſem Ideal der Weltvollkommenheit übrig, nämlich unerachtet des Einwurfes, den der Lauf der Welt als Erſcheinung gegen jenen Fortſchritt in den Weg legt, doch in ihr, als Object an ſich ſelbſt, eine ſolche moraliſch-teleologiſche Verknüpfung, die auf den Endzweck, als das überſinnliche Ziel ſeiner praktiſchen Vernunft, das höchſte Gut, nach einer für ihn unbegreiflichen Ordnung der Natur hinausgeht, anzunehmen.

Daß die Welt im Ganzen immer zum Beſſern fortſchreite, dies anzunehmen berechtiget ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktiſche Vernunft, welche nach einer ſolchen Hypotheſe zu handeln dogmatiſch gebietet, und ſo nach dieſem Prinzip ſich eine Theorie macht, der er zwar in dieſer Abſicht nichts weiter, als die Denkbarkeit unterlegen kann, welches in theoretiſcher Rückſicht, die objective Realität dieſes Ideales darzuthun, bey weitem nicht hinreichend iſt, in moraliſch-praktiſcher aber der Vernunft völlig Gnüge thut.

Was alſo in theoretiſcher Rückſicht unmöglich iſt, nämlich der Fortſchritt der Vernunft zum Ueberſinnlichen der Welt, darin wir leben (mundus noumenon), nämlich dem höchſten abgeleiteten Gut, das iſt, in praktiſcher Rückſicht, um nämlich den Wandel des Menſchen hier auf Erden gleichſam, als einen Wandel im Himmel anzuſtellen, wirklich, d. i. man kann und ſoll die Welt nach der Analogie, mit der phyſiſchen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt, (auch unabhängig von dieſer Wahrnehmung) a priori, als beſtimmt, mit dem Gegenſtande der moraliſchen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Geſetzen der Freyheit zuſammen anzutreffen annehmen, um der Idee des höchſten Gutes nachzuſtreben, welches, als ein moraliſches Produkt, den Menſchen ſelbſt, als Urheber, (ſo weit es in ſeinem Vermögen iſt) auffordert, deſſen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äußern Urheber zum Grunde legt, noch durch Einſicht in das Vermögen der menſchlichen Natur, einem ſolchen Zwecke angemeſſen zu ſeyn, in theoretiſcher Rückſicht, nicht wie es die Leibnitz-Wolfiſche

Philoſophie vermeynt, ein haltbarer, ſondern überſchwenglicher, in praktiſch-dogmatiſcher Rückſicht aber ein reeller, und durch die praktiſche Vernunft für unſre Pflicht ſanctionirter Begriff iſt.

III.

Vermeynter theoretiſch-dogmatiſcher Fortſchritt der Metaphyſik in der Pſychologie, während der Leibnitz-Wolfiſchen Epoche.

Die Pſychologie iſt für menſchliche Einſichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntniß des Menſchen, nur auf die Bedingung eingeſchränkt, ſo fern er ſich als Gegenſtand des innern Sinnes kennet. Er iſt ſich ſelbſt aber auch als Gegenſtand ſeiner äußern Sinne bewußt, d. h. er hat einen Körper, mit dem der Gegenſtand des innern Sinnes verbunden, die Seele des Menſchen heißt.

Daß er nicht ganz und gar blos Körper ſey, läßt ſich, wenn dieſe Erſcheinung als Sache an ſich ſelbſt betrachtet wird, ſtrengebeweiſen, weil die Einheit des Bewußtſeyns, die in jedem Erkenntniß (mithin auch in dem ſeiner ſelbſt) nothwendig angetroffen werden muß, es unmöglich macht, daß Vorſtellungen, unter viele Subjecte vertheilt, Einheit des Gedankens ausmachen ſollten; daher kann der Materialism nie zum Erklärungsprinzip der Natur unſrer Seele gebraucht werden.

Betrachten wir aber Körper ſowohl, als Seele, nur als Phänomene, welches, da beyde Gegenſtände der Sinne ſind, nicht unmöglich iſt, und bedenken, daß das Noumenon, was jener Erſcheinung zum Grunde liegt, d. i. der äußere Gegenſtand, als Ding an ſich ſelbſt, vielleicht ein einfaches Weſen ſeyn möge. — — *)

Ueber dieſe Schwierigkeit aber weggeſehen, d. i. wenn auch Seele und Körper als zwey ſpecifiſch-verſchiedene Subſtanzen, deren

Gemein-

---

*) Hier iſt im Manuſcript eine leere Stelle geblieben.

Gemeinſchaft den Menſchen ausmacht; angenommen werden, bleibt es für alle Philoſophie, vornehmlich für die Metaphyſik, unmöglich auszumachen, was, und wie viel die Seele, und was, oder wie viel der Körper ſelbſt zu den Vorſtellungen des innern Sinnes beytrage, ja, ob nicht vielleicht, wenn eine dieſer Subſtanzen von der andern geſchieden wäre, die Seele ſchlechterdings alle Art Vorſtellungen (Anſchauen, Empfinden und Denken) einbüßen würde.

Alſo iſt es ſchlechterdings unmöglich zu wiſſen, ob nach dem Tode des Menſchen, wo ſeine Materie zerſtreuet wird, die Seele, wenn gleich ihre Subſtanz übrig bleibt, zu leben, d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob ſie ein Geiſt ſey, (denn unter dieſem Worte verſteht man ein Weſen, was auch ohne Körper ſich ſeiner und ſeiner Vorſtellungen bewußt ſeyn kann) oder nicht.

Die Leibnitz-Wolfiſche Metaphyſik hat uns zwar hierüber theoretiſch-dogmatiſch viel vordemonſtrirt, d. i. nicht allein das künftige Leben der Seele, ſondern ſogar die Unmöglichkeit, es durch den Tod des Menſchen zu verlieren, d. i. die Unſterblichkeit derſelben zu beweiſen vorgegeben, aber Niemand überzeugen können; vielmehr läßt ſich a priori einſehen, daß ein ſolcher Beweis ganz unmöglich ſey, weil innere Erfahrung allein es iſt, wodurch wir uns ſelbſt kennen, alle Erfahrung aber nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden ſind, angeſtellt werden kann, mithin, was wir nach dem Tode ſeyn und vermögen werden, ſchlechterdings nicht wiſſen, der Seele abgeſonderte Natur alſo gar nicht erkennen können, man müßte denn etwa den Verſuch zu machen ſich getrauen, die Seele noch im Leben außer den Körper zu verſetzen, welcher ohngefähr dem Verſuche ähnlich ſeyn würde, den jemand mit geſchloſſenen Augen vor dem Spiegel zu machen gedachte, und auf Befragen, was er hiemit wolle, antwortete:

ich wollte nur wiſſen, wie ich ausſehe, wenn ich ſchlafe.

In moraliſcher Rückſicht aber haben wir hinreichenden Grund, ein Leben des Menſchen nach dem Tode (dem Ende ſeines Erdenlebens) ſelbſt für die Ewigkeit, folglich Unſterblichkeit der Seele anzunehmen, und dieſe Lehre iſt ein praktiſch-dogmatiſcher Ueberſchritt zum Ueberſinnlichen, d. i. demjenigen, was bloße Idee iſt, und kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, gleichwohl aber objective, aber nur in praktiſcher Rückſicht gültige Realität hat. Die Fortſtrebung zum höchſten Gut, als Endzweck, treibt zur Annehmung einer Dauer an, die jener ihrer Unendlichkeit proportionirt iſt, und ergänzet unvermerkt den Mangel der theoretiſchen Beweiſe, ſo daß der Metaphyſiker die Unzulänglichkeit ſeiner Theorie nicht fühlt, weil ihm in Geheim die moraliſche Einwirkung den Mangel ſeiner, vermeyntlich aus der Natur der Dinge gezogenen Erkenntniß, welche in dieſem Fall unmöglich iſt, nicht wahrnehmen läßt.

Dies ſind nun die drey Stufen des Ueberſchrittes der Metaphyſik zum Ueberſinnlichen, das ihren eigentlichen Endzweck ausmacht. Es war vergebliche Mühe, die ſie ſich von jeher gegeben hat, dieſen auf dem Wege der Speculation und der theoretiſchen Erkenntniß zu erreichen, und ſo wurde jene Wiſſenſchaft das durchlöcherte Faß der Danaiden. Allererſt nachdem die moraliſchen Geſetze das Ueberſinnliche im Menſchen, die Freyheit, deren Möglichkeit keine Vernunft erklären, ihre Realität aber in jenen praktiſch-dogmatiſchen Lehren beweiſen kann, entſchleyert haben: ſo hat die Vernunft gerechten Anſpruch auf Erkenntniß des Ueberſinnlichen, aber nur mit Einſchränkung auf den Gebrauch in der letztern Rückſicht gemacht, da ſich dann eine gewiſſe Organiſation der reinen praktiſchen Vernunft zeigt, wo erſtlich das Subject der allgemeinen Geſetzgebung, als Welturheber, zweytens das Object des Willens der Weltweſen, als ihres jenem gemäßen Endzweckes, drittens der Zuſtand der letztern, in welchem ſie allein der Erreichung deſſelben fähig ſind, in praktiſcher Abſicht ſelbſtgemachte Ideen ſind, welche aber ja nicht in theoretiſcher aufgeſtellt werden müſſen, weil ſie ſonſt aus der Theologie, Theoſophie, aus der moraliſchen Teleologie, Myſtik, und aus der Pſychologie eine Pnevmatik machen, und ſo Dinge, von denen wir doch etwas in praktiſcher Abſicht zum Erkenntniß benutzen könnten, ins Ueberſchwengliche hin verlegen, wo ſie für unſre Vernunft ganz unzugänglich ſind und bleiben.

Die Metaphyſik iſt hiebey ſelbſt nur die Idee einer Wiſſenſchaft, als Syſtems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und ſoll, wozu nunmehr der Bauzeug, zuſammt der Verzeichnung vorhanden iſt: ein Ganzes, was gleich der reinen Logik, keiner Vermehrung, weder bedürftig, noch fähig iſt, welches auch beſtändig bewohnt, und im baulichen Weſen erhalten werden muß, wenn nicht Spinnen und Waldgeiſter, die nie ermangeln werden, hier Platz zu ſuchen, ſich darin einniſteln, und es für die Vernunft unbewohnbar machen ſollen.

Dieſer Bau iſt auch nicht weitläufig, dürfte aber der Eleganz halber, die gerade in ihrer Präciſion, unbeſchadet der Klarheit, beſteht, die Vereinigung der Verſuche und des Urtheiles verſchiedener Künſtler nöthig haben, um ſie, als ewig und unwandelbar zu Stande zu bringen, und ſo wäre die Aufgabe der Königlichen Academie, die Fortſchritte der Metaphyſik nicht blos zu zählen, ſondern auch das zurückgelegte Stadium auszumeſſen, in der neuern kritiſchen Epoche völlig aufgelöſet.

Anhang
zur Ueberſicht des Ganzen.

Wenn ein Syſtem ſo beſchaffen iſt, daß erſtlich ein jedes Prinzip in demſelben für ſich erweislich iſt, zweytens, daß, wenn man ja ſeiner Richtigkeit wegen beſorgt wäre, es doch auch als bloße Hypotheſe unumgänglich auf alle übrige Prinzipien deſſelben, als Folgerungen führt: ſo kann gar nichts mehr verlangt werden, um ſeine Wahrheit anzuerkennen.

Nun iſt es mit der Metaphyſik wirklich ſo bewandt, wenn die Vernunftkritik auf alle ihre Schritte ſorgfältig Acht hat, und wohin ſie zuletzt führen, in Betrachtung zieht. Es ſind nähmlich zwey Angeln, um welche ſie ſich dreht: Erſtlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Anſehung der theoretiſchen Prinzipien aufs Ueberſinnliche, aber für uns Unerkennbare blos hinweiſet, indeſſen daß ſie auf ihrem Wege zu dieſem Ziel, wo ſie es mit der Erkenntniß a priori der Gegenſtände der Sinne zu thun hat, theoretiſch-dogmatiſch iſt; zweytens, die Lehre von der Realität des Freyheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Ueberſinnlichen, wobey die Metaphyſik doch nur praktiſch-dogmatiſch iſt. Beyde Angeln aber ſind gleichſam in dem Pfoſten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingeſenkt, wo der Schein weggeſchafft werden ſoll, der eine Antinomie der reinen Vernunft, durch Verwechſelung der Erſcheinungen mit den Dingen an ſich ſelbſt bewirkt, und in dieſer Dialektik ſelbſt Anleitung zum Uebergange vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen enthält.

Beylagen.

No. I.

Der Anfang dieſer Schrift
nach
Maaßgabe der dritten Handſchrift.

Einleitung.

Die Aufgabe der K. Ac. d. Wiſſ. enthält ſtillſchweigend zwey Fragen in ſich:

1. ob die Metaphyſik von jeher, bis unmittelbar nach Leibnitzens und Wolfs Zeit, überhaupt nur einen Schritt in dem, was ihren eigentlichen Zweck, und den Grund ihrer Exiſtenz ausmacht, gethan habe; denn nur wenn dieſes geſchehen iſt, kann man nach den weitern Fortſchritten fragen, die ſie ſeit einem gewiſſen Zeitpunkte gemacht haben möchte. Die

IIte Frage iſt: ob die vermeyntlichen Fortſchritte derſelben reell ſind.

Das, was man Metaphyſik nennt (denn ich enthalte mich noch einer beſtimmten Definition derſelben), muß freylich, zu welcher Zeit es wolle, nachdem für ſie ein Name gefunden worden, in irgend einem Beſitze geweſen ſeyn. Aber nur derjenige Beſitz, den man durch Bearbeitung derſelben beabſichtigte, der, ſo ihren Zweck ausmacht, nicht der Beſitz der Mittel, die man zum Behuf des letztern zuſammen brachte, iſt derjenige, von dem jetzt verlangt wird Rechnung abzulegen, wenn die Academie fragt: ob dieſe Wiſſenſchaft reelle Fortſchritte gemacht habe.

Die Metaphyſik enthält in einem ihrer Theile (der Ontologie) Elemente der menſchlichen Erkenntniß a priori, ſowohl in Begriffen als Grundſätzen, und muß, ihrer Abſicht nach, ſolche enthalten; allein der bey weitem größte Theil derſelben findet ſeine Anwendung in den Gegenſtänden möglicher Erfahrung, z. B. der Begriff einer Urſache und der Grundſatz des Verhältniſſes aller Veränderung zu derſelben. Aber zum Behuf der Erkenntniß ſolcher Erfahrungsgegenſtände iſt nie eine Metaphyſik unternommen worden, worin jene Prinzipien mühſam aus einander geſetzt, und dennoch oft ſo unglücklich aus Gründen a priori bewieſen werden, daß, wenn das unvermeidliche Verfahren des Verſtandes nach derſelben, ſo oft wir Erfahrung anſtellen, und die continuirliche Beſtätigung durch dieſe letztere nicht das Beſte thäte, es mit der Ueberzeugung von dieſem Prinzip durch Vernunftbeweiſe nur ſchlecht würde ausgeſehen haben. Man hat ſich dieſer Prinzipien in der Phyſik, (wenn man darunter, in ihrer allgemeinſten Bedeutung genommen, die Wiſſenſchaft der Vernunfterkenntniß aller Gegenſtände möglicher Erfahrung verſteht) jederzeit ſo bedient, als ob ſie in ihren (der Phyſik) Umfang mit gehöreten, ohne ſie darum, weil ſie Prinzipien a priori ſind, abzuſondern und eine beſondere Wiſſenſchaft für ſie zu errichten, weil doch der Zweck, den man mit ihnen hatte, nur auf Erfahrungsgegenſtände gieng, in Beziehung auf welche ſie uns auch allein verſtändlich gemacht werden konnten; dieſes aber nicht der eigentliche Zweck der Metaphyſik war. Es wäre alſo in Abſicht auf dieſen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Metaphyſik, als abgeſonderte Wiſſenſchaft geſonnen worden, wenn die Vernunft hiezu nicht ein höheres Intereſſe bey ſich gefunden hätte, wozu die Aufſuchung und ſyſtematiſche Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundſätze, die a priori unſerm Erkenntniß der Gegenſtände der Erfahrung zum Grunde liegen, nur die Zurüſtung war.

Der alte Name dieſer Wiſſenſchaft μετα τα φυσικα giebt ſchon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniß, worauf die Abſicht mit derſelben gerichtet war. Man will vermittelſt ihrer über alle Gegenſtände möglicher

Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, und, wo möglich, das zu erkennen, was ſchlechterdings kein Gegenſtand derſelben ſeyn kann, und die Definition der Metaphyſik, nach der Abſicht, die den Grund der Bewerbung und eine dergleichen Wiſſenſchaft enthält, würde alſo ſeyn: Sie iſt eine Wiſſenſchaft vom Erkenntniſſe des Sinnlichen zu dem des Ueberſinnlichen fortzuſchreiten; (hier nämlich verſtehe ich durch das Sinnliche nichts weiter, als das, was Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. Daß alles Sinnliche blos Erſcheinung und nicht das Object der Vorſtellung an ſich ſelbſt ſey, wird nachher bewieſen werden.) Weil dieſes nun nicht durch empiriſche Erkenntnißgründe geſchehen kann, ſo wird die Metaphyſik Prinzipien a priori enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur ſolche, welche auf Gegenſtände möglicher *ſinnlichen* Anſchauung gehen, mit der man aber zum Ueberſinnlichen nicht hinaus kommen kann, ſo wird die

Metaphyſik doch von ihr dadurch unterſchieden, daß ſie als eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkenntniß aus Begriffen a priori iſt, (ohne die Conſtruction derſelben,) ausgezeichnet wird. Weil endlich zur Erweiterung der Erkenntniß über die Gränze des Sinnlichen hinaus zuvor eine vollſtändige Kenntniß aller Prinzipien a priori, die auch aufs Sinnliche angewandt werden, erfordert wird, ſo muß die Metaphyſik, wenn man ſie nicht ſo wohl nach ihrem Zweck, ſondern vielmehr nach den Mitteln zu einem Erkenntniſſe überhaupt durch Prinzipien a priori zu gelangen, d. i. nach der bloßen Form ihres Verfahrens erklären will, als das Syſtem aller reinen Vernunfterkenntniß der Dinge durch Begriffe definirt werden.

Nun kann mit der größten Gewißheit dargethan werden, daß bis auf Leibnitzens und Wolfs Zeit, dieſe ſelbſt mit eingeſchloſſen, die Metaphyſik in Anſehung jenes ihres weſentlichen Zwecks nicht die mindeſte Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem bloßen Begriffe irgend eines Ueberſinnlichen Objects, ſo daß ſie zugleich die Realität dieſes Begriffs theoretiſch hat beweiſen können, welches der kleinſt-mögliche Fortſchritt zum Ueberſinnlichen geweſen ſeyn würde; wo doch immer noch das Erkenntniß dieſes über alle mögliche Erfahrung hinaus geſetzten Objects gemangelt haben würde und, da, wenn auch die Transcendental-Philoſophie in Anſehung ihrer Begriffe a priori, die für Erfahrungsgegenſtände gelten, hier oder da einige Erweiterung bekommen hätte, dieſe noch nicht die von der Metaphyſik beabſichtigte ſeyn würde: ſo kann man mit Recht behaupten, daß dieſe Wiſſenſchaft bis zu jenem Zeitpunkte noch gar keine Fortſchritte zu ihrer eigenen Beſtimmung gethan habe.

Wir wiſſen alſo, nach welchen Fortſchritten der Metaphyſik gefragt werde, um welche es ihr eigentlich zu thun ſey und können die Erkenntniß a priori, deren Erwägung nur zum Mittel dient, und die den Zweck dieſer Wiſſenſchaft nicht ausmacht, diejenige nämlich, welche obzwar a priori gegründet, doch für ihre Begriffe die Gegenſtände in der Erfahrung finden kann, von der, die den Zweck ausmacht, unterſcheiden, deren Object nämlich über alle Erfahrungsgränze hinaus liegt, und zu der die Metaphyſik, von der erſtern anhebend, nicht ſo wohl *fortſchreitet*, als vielmehr, da ſie durch eine unermeßliche Kraft von ihr abgeſondert iſt, zu ihr *überſchreiten* will. *Ariſtoteles* hielt ſich mit ſeinen Categorien faſt allein an der erſtern, *Plato* mit ſeinen Ideen ſtrebte zu der letztern Erkenntniß. Aber nach dieſer vorläufigen Erwägung der Materie, womit ſich die Metaphyſik beſchäftigt, muß auch die Form, nach der ſie verfahren ſoll, in Betrachtung gezogen werden.

Die zweyte Forderung nämlich, welche in der Aufgabe der K. Acad. ſtillſchweigend enthalten iſt, will, man ſolle beweiſen: daß die Fortſchritte, welche gethan zu haben die Metaphyſik ſich rühmen mag, *reell* ſeyen. Eine harte Forderung, die allein die zahlreichen vermeyntlichen Eroberer in dieſem Felde in Verlegenheit ſetzen muß, wenn ſie ſolche begreifen und beherzigen wollen.

Was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntniß a priori betrifft, die ihre Gegenſtände in der Erfahrung finden können, ingleichen die Grundſätze, durch welche dieſe unter jene Begriffe ſubſumirt werden, ſo kann die Erfahrung ſelbſt zum Beweiſe ihrer Realität dienen, ob man gleich die Möglichkeit nicht einſieht, wie ſie, ohne von der Erfahrung abgeleitet zu ſeyn, mithin a priori, im reinen Verſtande ihren Urſprung haben können: z. B. der Begriff einer Subſtanz und der Satz, daß in allen Veränderungen die Subſtanz beharre und nur die Accidenzen entſtehen oder vergehen. Daß dieſer Schritt der Metaphyſik reell und nicht bloß eingebildet ſey, nimmt der Phyſiker ohne Bedenken an; denn er braucht ihn mit dem beſten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, ſicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden, nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, ob er ihn gleich ſo, wie er im Verſtande a priori anzutreffen iſt, auch nicht beweiſen kann, ſondern weil er ein dieſem unentbehrlicher Leitfaden iſt, um ſolche Erfahrung anzuſtellen.

Allein das, warum es der Metaphyſik eigentlich zu thun iſt, nämlich für den Begriff von dem, was über das Feld möglicher Erfahrung hinausliegt und für die Erweiterung der Erkenntniß durch einen ſolchen Begriff, ob dieſe nämlich reell ſey, einen Probierſtein zu finden, daran möchte der waghälſige Metaphyſiker beynahe verzweifeln, wenn er nur dieſe Forderung verſteht, die an ihn gemacht wird. Denn wenn er über ſeinen Begriff, durch den er Objecte bloß denken, durch keine mögliche Erfahrung aber belegen kann, fortſchreitet, und dieſer Gedanke nur möglich iſt, welches er dadurch erreicht, daß er ihn ſo faßt, daß er ſich in ihm nicht ſelbſt widerſpreche; ſo mag er ſich Gegenſtände denken, wie er will, er iſt ſicher, daß er auf keine Erfahrung ſtoßen kann, die ihn widerlege, weil er ſich einen Gegenſtand, z. B. einen Geiſt, gerade mit einer ſolchen Beſtimmung gedacht hat, mit der er ſchlechterdings kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann. Denn daß keine einzige Erfahrung dieſe ſeine Idee beſtätigt, kann ihm nicht im mindeſten Abbruch thun, weil er ein Ding nach Beſtimmungen denken wollte, die es über alle Erfahrungsgränze hinausſetzen. Alſo können ſolche Begriffe ganz leer und folglich die Sätze, welche Gegenſtände derſelben als wirklich annehmen, ganz irrig ſeyn, und es iſt doch kein Probierſtein da, dieſen Irrthum zu entdecken.

Selbſt der Begriff des Ueberſinnlichen, an welchem die Vernunft ein ſolches Intereſſe nimmt, daß darum Metaphyſik, wenigſtens als Verſuch, überhaupt exiſtirt, jederzeit geweſen iſt, und fernerhin ſeyn wird; dieſer Begriff, ob er objective Realität habe, oder bloße Erdichtung ſey, läßt ſich auf dem theoretiſchen Wege aus derſelben Urſache durch keinen Probierſtein direct ausmachen. Denn Widerſpruch iſt zwar in ihm nicht anzutreffen, aber, ob nicht alles, was iſt und ſeyn kann, auch Gegenſtand möglicher Erfahrung ſey, mithin der Begriff des Ueberſinnlichen überhaupt nicht völlig leer und der vermeynte Fortſchritt vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen alſo nicht weit davon entfernt ſey, für reell gehalten werden zu dürfen, läßt ſich direct durch keine Probe, die wir mit ihm anſtellen mögen, beweiſen oder widerlegen.

Ehe aber noch die Metaphyſik bis dahin gekommen iſt dieſen Unterſchied zu machen, hat ſie Ideen, die lediglich das Ueberſinnliche zum Gegenſtande haben können, mit Begriffen a priori, denen doch die Erfahrungsgegenſtände angemeſſen ſind, im Gemenge genommen, indem es ihr gar nicht in Gedanken kam, daß der Urſprung derſelben von andern reinen Begriffen a priori verſchieden ſeyn könne; dadurch es denn geſchehen iſt, welches in der Geſchichte der Verirrungen der menſchlichen Vernunft beſonders merkwürdig iſt, daß, da dieſe ſich vermögend fühlt, von Dingen der Natur und überhaupt von dem, was Gegenſtand möglicher Erfahrung ſeyn kann, (nicht bloß in der Naturwiſſenſchaft, ſondern auch in der Mathematik) einen großen Umfang von Erkenntniſſen a priori zu erwerben, und die Realität dieſer Fortſchritte durch That bewieſen hat, ſie gar nicht abſehen kann, warum es ihr nicht noch weiter mit ihren Begriffen a priori gelingen könne, nämlich bis zu Dingen oder Eigenſchaften derſelben, die nicht zu Gegenſtänden der Erfahrung gehören, glücklich durchzudringen. Sie mußte nothwendig die Begriffe aus beyden Feldern für Begriffe von einerley Art halten, weil ſie ihrem Urſprunge nach ſo fern wirklich gleichartig ſind, daß beyde a priori in unſerm Erkenntnißvermögen gegründet, nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſind, und alſo zu gleicher Erwartung eines reellen Beſitzes und Erweiterung deſſelben berechtigt zu ſeyn ſcheinen.

Allein ein anderes ſonderbares Phänomen mußte die auf dem Polſter ihres vermeyntlich durch Ideen über alle Gränzen möglicher Erfahrung erweiterten Wiſſens ſchlummernde Vernunft endlich aufſchrecken, und das iſt die Entdeckung, daß zwar die Sätze a priori, die ſich auf die letztere einſchränken, nicht allein wohl zuſammenſtimmen, ſondern gar ein Syſtem der Naturerkenntniß a priori ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgränze überſchreiten, ob ſie zwar eines ähnlichen Urſprungs zu ſeyn ſcheinen, theils unter ſich, theils mit denen, welche auf die Naturerkenntniß gerichtet ſind, in Widerſtreit kommen und ſich unter einander aufzureiben, hiemit aber der Vernunft im theoretiſchen Felde alles Zutrauen zu rauben, und einen unbegränzten Scepticism einzuführen ſcheinen.

Wider dieſes Unheil giebt es nun kein Mittel, als daß die reine Vernunft ſelbſt d. i.

das Vermögen überhaupt a priori etwas zu erkennen, einer genauen und ausführlichen Kritik unterworfen werde, und zwar ſo, daß die Möglichkeit einer reellen Erweiterung der Erkenntniß durch dieſelbe in Anſehung des Sinnlichen, und eben dieſelbe, oder auch, wenn ſie hier nicht möglich ſeyn ſollte, die Begränzung derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen eingeſehen, und, was das letztere, als den Zweck der Metaphyſik betrifft, dieſer der Beſitz, deſſen ſie fähig iſt, nicht durch gerade Beweiſe, die ſo oft trüglich befunden worden, ſondern durch Deduktion der Rechtſame der Vernunft zu Beſtimmungen a priori geſichert werde. Mathematik und Naturwiſſenſchaft, ſo fern ſie reine Erkenntniß der Vernunft enthalten, bedürfen keiner Kritik der menſchlichen Vernunft überhaupt. Denn der Probierſtein der Wahrheit ihrer Sätze liegt in ihnen ſelbſt, weil ihre Begriffe nur ſo weit gehen, als die ihnen correſpondirenden Gegenſtände gegeben werden können, anſtatt daß ſie in der Metaphyſik zu einem Gebrauche beſtimmt ſind, der dieſe Gränze überſchreiten und ſich auf Gegenſtände erſtrecken ſoll, die gar nicht, oder wenigſtens nicht in der Maaße, als der intendirte Gebrauch des Begriffs es erfordert, d. i. ihm angemeſſen gegeben werden können.

Abhandlung.

Die Metaphyſik zeichnet ſich unter allen Wiſſenſchaften dadurch ganz beſonders aus, daß ſie die einzige iſt, die ganz vollſtändig dargeſtellt werden kann; ſo daß für die Nachkommenſchaft nichts übrig bleibt hinzu zu ſetzen und ſie ihrem Inhalt nach zu erweitern, ja, daß, wenn ſich nicht aus der Idee derſelben zugleich das abſolute Ganze ſyſtematiſch ergiebt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefaßt betrachtet werden kann. Die Urſache hievon liegt darin, daß ihre Möglichkeit eine Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens vorausſetzt, wo, was dieſes a priori in Anſehung der Gegenſtände möglicher Erfahrung, oder, welches (wie in der Folge gezeigt werden wird) einerley iſt, was es in Anſehung der Prinzipien a priori der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, mithin zum Erkenntniß des Sinnlichen zu leiſten vermag, völlig erſchöpft werden kann; was ſie aber in Anſehung des Ueberſinnlichen, bloß durch die Natur der reinen Vernunft genöthigt, vielleicht nur frägt, vielleicht aber auch erkennen mag, oben durch die Beſchaffenheit und Einheit dieſes reinen Erkenntnißvermögens genau angegeben werden kann und ſoll. Hieraus, und daß durch die Idee einer Metaphyſik zugleich a priori beſtimmt wird, was in ihr alles anzutreffen ſeyn kann, und ſoll, und was ihren ganzen möglichen Inhalt ausmacht, wird es nun möglich zu beurtheilen, wie das in ihr erworbene Erkenntniß ſich zu dem Ganzen, und der reelle Beſitz zu einer Zeit, oder in einer Nation, ſich zu dem in jeder andern, ingleichen zu dem Mangel der Erkenntniß, die man in ihr ſucht, verhalte, und, da es in

Anſehung des Bedürfniſſes der reinen Vernunft keinen Nationalunterſchied geben kann, an dem Beyſpiele deſſen, was in einem Volke geſchehen, verfehlt oder gelungen iſt, zugleich der Mangel oder Fortſchritt der Wiſſenſchaft überhaupt zu jeder Zeit und in jedem Volke nach einem ſichern Maaßſtabe beurtheilt worden und ſo die Aufgabe als eine Frage an die Menſchenvernunft überhaupt aufgelöſet werden kann.

Es iſt alſo zwar blos die Armuth und die Enge der Schranken, darin dieſe Wiſſenſchaft eingeſchloſſen iſt, welche es möglich macht, ſie in einem kurzen Abriſſe, und dennoch hinreichend zur Beurtheilung jedes wahren Beſitzes in ihr, ganz aufzuſtellen. Dagegen aber erſchwert die comparativ große Mannigfaltigkeit der Folgerungen aus wenig Prinzipien, worauf die Kritik die reine Vernunft führt, den Verſuch gar ſehr, ihn in einem ſo kleinen Raume als die Königliche Academie es verlangt, dennoch vollſtändig aufzuſtellen; denn durch theilweiſe angeſtellte Unterſuchung wird in ihr nichts ausgerichtet, ſondern die Zuſammenſtimmung jedes Satzes zum Ganzen des reinen Vernunftgebrauchs iſt allein dasjenige, was für die Realität ihrer Fortſchritte die Gewähr leiſten kann. Eine fruchtbare, aber doch nicht in Dunkelheit ausartende Kürze, wird daher faſt mehr aufmerkſame Sorgfalt in nachfolgender Abhandlung erfordern, als die Schwierigkeit, der Aufgabe, welche jetzt aufgelöſet werden ſoll, ein Gnüge zu leiſten.

Erſter Abſchnitt.

Von der allgemeinen Aufgabe der ſich ſelbſt einer Kritik unterwerfenden Vernunft.

Dieſe iſt in der Frage enthalten: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

Urtheile ſind nämlich analytiſch, wenn ihr Prädicat nur dasjenige klar (explicite) vorſtellt, was in dem Begriffe des Subjects ob zwar dunkel (implicite) gedacht war. Z. B. ein jeder Körper iſt ausgedehnt. Wenn man ſolche Urtheile identiſche nennen wollte, ſo würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bey, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muß und heißen daher leer; z. B. ein jeder Körper iſt ein körperliches (mit einem andern Wort, materielles) Weſen. Analytiſche Urtheile **gründen** ſich zwar auf der Identität, und können darin aufgelöſet werden, aber ſie **ſind** nicht identiſch, denn ſie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identiſche, idem per idem, alſo gar nicht erklärt werden würde.

Synthetiſche Urtheile ſind ſolche, welche durch ihr Prädicat über den Begriff des Subjects hinausgehen, indem jenes etwas enthält was in dem Begriffe des letztern gar nicht gedacht war: z. B. alle Körper ſind ſchwer.

Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädicat *mit* dem Begriffe des Subjects jederzeit *verbunden* ſey oder nicht, ſondern es wird nur geſagt, daß es *in* dieſem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muß. So iſt z. B. der Satz: Eine jede dreyſeitige Figur iſt dreywinklicht (figura trilatera est triangula), ein ſynthetiſcher Satz. Denn obgleich, wenn ich drey gerade Linien, als einen Raum einſchließend denke, es unmöglich iſt, daß dadurch nicht zugleich drey Winkel gemacht würden, ſo denke ich doch in jenem Begriffe des Dreyſeitigen gar nicht die Neigung dieſer Seiten gegen einander, d. i. der Begriff der Winkel wird *in ihm* wirklich nicht gedacht.

Alle analytiſche Urtheile ſind Urtheile a priori und gelten alſo mit ſtrenger Allgemeinheit und abſoluter Nothwendigkeit, weil ſie ſich gänzlich auf dem Satze des Widerſpruchs gründen. Synthetiſche Urtheile können aber auch Erfahrungsurtheile ſeyn, welche uns zwar lehren, wie gewiſſe Dinge beſchaffen ſind, niemals aber daß ſie nothwendig ſeyn müſſen und nicht anders beſchaffen ſeyn können: z. B. alle Körper ſind ſchwer; da alsdenn ihre Allgemeinheit nur comparativ iſt: Alle Körper, ſo viel wir deren kennen, ſind ſchwer, welche Allgemeinheit wir die empiriſche, zum Unterſchiede der rationalen, welche als a priori erkannt, eine ſtricte Allgemeinheit iſt, nennen könnten. Wenn es nun ſynthetiſche Sätze a priori gäbe, ſo würden ſie nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen und in Anſehung ihrer würde alſo die obbenannte, noch nie vorher in ihrer Allgemeinheit aufgeworfene, noch weniger aufgelöſete Frage eintreten: Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? Daß es aber dergleichen wirklich gebe, und die Vernunft nicht bloß dazu diene, ſchon erworbene Begriffe analytiſch zu erläutern (ein ſehr nothwendiges Geſchäft, um ſich zuerſt ſelbſt wohl zu verſtehen), ſondern daß ſie ſo gar vermögend ſey, ihren Beſitz a priori ſynthetiſch zu erweitern, und daß die Metaphyſik zwar, was die Mittel betrifft, deren ſie ſich bedient, auf den erſtern, was aber ihren Zweck anlangt, gänzlich auf den letztern beruhe, wird gegenwärtige Abhandlung im Fortgange reichlich zeigen. Weil aber die Fortſchritte, welche die letztere gethan zu haben vorgiebt, noch bezweifelt werden könnten, ob ſie nämlich reell ſeyen, oder nicht, ſo ſteht die reine Mathematik, als ein Coloß, zum Beweiſe der Realität durch alleinige reine Vernunft erweiterter Erkenntniß da, trotzt den Angriffen des kühnſten Zweiflers und, ob ſie gleich zur Bewährung der Rechtmäßigkeit ihrer Ausſprüche ganz und gar keiner Kritik des reinen Vernunftvermögens ſelbſt bedarf, ſondern ſich durch ihr eignes Factum rechtfertigt, ſo giebt es doch an ihr ein ſicheres Beyſpiel, um wenigſtens die Realität der für die Metaphyſik höchſtnöthigen Aufgabe: wie ſind ſynthematiſche Sätze a priori möglich? darzuthun.

Es bewies mehr, wie alles andere, Platons, eines verſuchten Mathematikers, philoſophiſchen Geiſt, daß er über die große, den Verſtand mit ſo viel herrlichen und unerwarteten Prinzipien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine ſolche Verwunderung verſetzt werden konnte, die ihn bis zu dem ſchwärmeriſchen Gedanken fortriß, alle dieſe Kenntniſſe nicht für neue Erwerbungen in unſerm Erdeleben, ſondern für bloße Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts geringeres, als Gemeinſchaft mit dem göttlichen Verſtande zum Grunde haben könnte. Einen bloßen Mathematiker würden dieſe Produkte ſeiner Vernunft wohl vielleicht bis zur Hekatombe erfreuet, aber die Möglichkeit derſelben nicht in Verwunderung geſetzt haben, weil er nur über ſeinem Object brütete, und darüber das Subject, ſo fern es einer ſo tiefen Erkenntniß deſſelben fähig iſt, zu betrachten und zu bewundern keinen Anlaß hatte. Ein bloßer Philoſoph, wie Ariſtoteles, würde dagegen den himmelweiten Unterſchied des *reinen* Vernunftvermögens, ſo fern es ſich aus ſich ſelbſt erweitert, von dem, welches von empiriſchen Prinzipien geleitet, durch Schlüſſe zum allgemeinern fortſchreitet, nicht genug bemerkt, und daher auch eine ſolche Bewunderung nicht gefühlt, ſondern, indem er die Metaphyſik nur als eine zu höhern Stufen aufſteigende Phyſik anſahe, in der Anmaaßung derſelben, die ſogar aufs Ueberſinnliche hinaus geht, nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden haben, wozu den Schlüſſel zu finden ſo ſchwer eben ſeyn ſollte, wie es in der That iſt.

Zweyter Abſchnitt.

Beſtimmung der gedachten Aufgabe in Anſehung der Erkenntnißvermögen, welche in uns die reine Vernunft ausmachen.

Die obige Aufgabe läßt ſich nicht anders auflöſen, als ſo: daß wir ſie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menſchen, dadurch er der Erweiterung ſeiner Erkenntniß a priori fähig iſt, betrachten, und welche dasjenige in *ihm* ausmachen, was man ſpecifiſch *ſeine* reine Vernunft nennen kann. Denn, wenn unter einer reinen Vernunft eines Weſens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorſtellungen, Dinge zu erkennen, verſtanden wird, ſo wird dadurch gar nicht beſtimmt, auf welche

Art überhaupt in ihm (z. B. in Gott oder einem andern höhern Geiſte) dergleichen Erkenntniß möglich ſey, und die Aufgabe iſt alsdenn unbeſtimmt.

Was dagegen den Menſchen betrifft, ſo beſteht ein jedes Erkenntniß deſſelben aus Begriff und Anſchauung. Jedes von dieſen beyden iſt zwar Vorſtellung, aber noch nicht Erkenntniß. Etwas ſich durch Begriffe d. i. im Allgemeinen vorſtellen, heißt denken, und das Vermögen zu denken, der Verſtand. Die unmittelbare Vorſtellung des Einzelnen iſt die Anſchauung. Das Erkenntniß durch Begriffe heißt discurſiv, das in der Anſchauung intuitiv; in der That wird zu einer Erkenntniß beydes mit einander verbunden erfordert, ſie wird aber von dem benannt, worauf, als den Beſtimmungsgrund deſſelben, ich jedesmal vorzüglich attendire. Daß beyde empiriſche, oder auch reine Vorſtellungsarten ſeyn können, das gehört zur ſpecifiſchen Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens, welches wir bald näher betrachten werden. Durch die Anſchauung, die einem Begriffe gemäß iſt, wird der Gegenſtand gegeben, ohne dieſelbe wird er bloß gedacht. Durch dieſe bloße Anſchauung ohne Begriff wird der Gegenſtand zwar gegeben, aber nicht gedacht, durch den Begriff ohne correſpondirende Anſchauung wird er gedacht, aber keiner gegeben, in beyden Fällen wird alſo nicht erkannt. Wenn einem Begriffe die correſpondirende Anſchauung a priori beygegeben werden kann, ſo ſagt man: dieſer Begriff werde conſtruirt; iſt es nur eine empiriſche Anſchauung, ſo nennt man das ein bloßes Beyſpiel zu dem Begriffe; die Handlung der Hinzufügung der Anſchauung zum Begriffe heißt in beyden Fällen Darſtellung (exhibitio) des Objects, ohne welche (ſie mag nun mittelbar, oder unmittelbar geſchehen) es gar kein Erkenntniß geben kann.

Die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerſpruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Weſens (eines Geiſtes)! Das Ding, wovon ſelbſt der bloße Gedanke unmöglich iſt, (d. i. der Begriff ſich widerſpricht) iſt ſelbſt unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich iſt, iſt darum nicht ein mögliches Ding. Die erſte Möglichkeit kann man die logiſche, die zweyte die reale Möglichkeit nennen; der Beweis des letztern iſt der Beweis der objectiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt iſt. Er kann aber nie anders geleiſtet werden, als durch Darſtellung des dem Begriffe correſpondirenden Objects; denn ſonſt bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgend ein Gegenſtand correſpondire, oder ob er leer ſey d. i. ob er überhaupt zum Erkenntniſſe dienen könne, ſo lange, bis jenes in einem Beyſpiele gezeigt wird, immer ungewiß bleibt. *)

---

*) Ein gewiſſer Verfaſſer will dieſe Forderung durch einen Fall vereiteln, der in der That der ein-

zige in ſeiner Art iſt, nämlich der Begriff eines nothwendigen Weſens, von deſſen Daſeyn, weil doch die letzte Urſache wenigſtens ein ſchlechthin nothwendiges Weſen ſeyn müſſe, wir gewiß ſeyn könnten, und daß alſo die objective Realität dieſes Begriffs bewieſen werden könne, ohne doch eine ihm correſpondirende Anſchauung in irgend einem Beyſpiele geben zu dürfen. Aber der Begriff von einem nothwendigen Weſen iſt noch gar nicht der Begriff von einem auf irgend eine Weiſe beſtimmten Dinge. Denn das Daſeyn iſt keine Beſtimmung irgend eines Dinges, und, welche innere Prädicate einem Dinge aus dem Grunde, weil man es als ein dem Daſeyn nach unabhängiges Ding annimmt, zukommen, läßt ſich ſchlechterdings nicht aus ſeinem bloßen Daſeyn, es mag als nothwendig, oder nicht nothwendig, angenommen werden, erkennen.

No. II.

Das zweyte Stadium der Metaphyſik.

Ihr Stillſtand im Scepticism der reinen Vernunft.

Obzwar Stillſtand kein Fortſchreiten, mithin eigentlich auch nicht ein zurückgelegtes Stadium heißen kann: ſo iſt doch, wenn das Fortgehen in einer gewiſſen Richtung unvermeidlich ein eben ſo großes Zurückgehen zur Folge hat, die Folge davon eben dieſelbe, als ob man nicht von der Stelle gekommen wäre.

Raum und Zeit enthalten Verhältniſſe des Bedingten zu ſeinen Bedingungen, z. B. die beſtimmte Größe eines Raumes iſt nur bedingt möglich, nähmlich dadurch, daß ihn ein andrer Raum einſchließt; eben ſo eine beſtimmte Zeit dadurch, daß ſie als der Theil einer noch größern Zeit vorgeſtellt wird, und ſo iſt es mit allen gegebenen Dingen, als Erſcheinungen bewandt. Die Vernunft aber verlangt das Unbedingte, und mit ihm die Totalität aller Bedingungen zu erkennen, denn ſonſt hört ſie nicht auf zu fragen, gerade als ob noch nichts geantwortet wäre.

Nun würde dieſes für ſich allein die Vernunft noch nicht irre machen; denn wie oft wird nicht nach dem Warum in der Naturlehre vergeblich gefragt, und doch die Entſchuldigung mit ſeiner Unwiſſenheit gültig gefunden, weil ſie doch wenigſtens beſſer iſt, als Irrthum. Aber die Vernunft wird dadurch an ſich ſelbſt irre, daß ſie, durch die ſicherſten Grundſätze geleitet, das Unbedingte auf einer Seite gefunden zu haben glaubt, und doch nach anderweitigen, eben ſo ſichern Prinzipien, ſich ſelbſt dahin bringt, zugleich zu glauben, daß es auf der entgegengeſetzten Seite geſucht werden müſſe.

Dieſe Antinomie der Vernunft ſetzt ſie nicht allein in einen Zweifel des Mißtrauens gegen die eine ſowohl, als die andre dieſer ihrer Behauptungen, welches doch noch die Hoffnung eines ſo oder anders entſcheidenden Urtheiles übrig läßt, ſondern in eine Verzweiflung der Vernunft an ſich ſelbſt, allen Anſpruch auf Gewißheit aufzugeben, welches man den Zuſtand des dogmatiſchen Scepticismus nennen kann.

Aber dieſer Kampf der Vernunft mit ſich ſelbſt hat das Beſondre an ſich, daß dieſe ſich ihn als einen Zweykampf denkt, in welchem ſie, wenn ſie den Angriff thut, ſicher iſt, den Gegner zu ſchlagen, ſo fern ſie aber ſich vertheidigen ſoll, eben ſo gewiß geſchlagen zu werden. Mit andern Worten: ſie kann ſich nicht ſo ſehr darauf verlaſſen, ihre Behauptung zu beweiſen, als vielmehr die des Gegners zu widerlegen, welches gar nicht ſicher iſt, indem wohl alle Beyde falſch urtheilen möchten, oder auch, daß wohl Beyde Recht haben möchten, wenn ſie nur über den Sinn der Frage allererſt einverſtanden wären.

Dieſe Antinomie theilt die Kämpfenden in zwey Claſſen, davon die eine das Unbedingte in der Zuſammenſetzung des Gleichartigen, die andre in der desjenigen Mannigfaltigen ſucht, was auch ungleichartig ſeyn kann. Jene iſt mathematiſch, und geht von den Theilen einer gleichartigen Größe, durch Addition zum abſoluten Ganzen, oder von dem Ganzen zu den Theilen fort, deren keines wiederum ein Ganzes iſt. Dieſe iſt dynamiſch, und geht von den Folgen auf den oberſten ſynthetiſchen Grund, der alſo etwas von der Folge realiter unterſchiedenes iſt, entweder den oberſten Beſtimmungsgrund der Cauſſalität eines Dinges, oder den des Daſeyns dieſes Dinges ſelbſt.

Da ſind nun die Gegenſätze von der erſten Claſſe, wie geſagt, von zwiefacher Art. Der, ſo von den Theilen zum Ganzen geht: Die Welt hat einen Anfang, und der: ſie hat keinen Anfang, ſind beyde gleich falſch, und der, welcher von den Folgen auf die Gründe, und ſo ſynthetiſch wieder zurück geht, können, obzwar einander entgegengeſetzt, doch beyde wahr ſeyn, weil eine Folge mehrere Gründe haben kann, und zwar von tranſcendentaler Verſchiedenheit, nähmlich daß der Grund entweder Object der Sinnlichkeit, oder der reinen Vernunft iſt, deſſen Vorſtellung nicht in der empiriſchen Vorſtellung gegeben werden kann; z. B. Es iſt alles Naturnothwendigkeit, und daher keine Freyheit, dem die Antitheſis entgegenſteht, es giebt Freyheit, und es iſt nicht alles Naturnothwendigkeit, wo mithin ein ſceptiſcher Zuſtand eintritt, der einen Stilleſtand der Vernunft hervorbringt.

Denn, was die erſtern betrifft, ſo können, gleichwie in der Logik zwey einander contrariſch entgegengeſetzte Urtheile, weil das eine mehr ſagt, als zur Oppoſition erfordert wird, alle beyde falſch ſeyn, alſo auch in der Metaphyſik. So enthält der Satz: die Welt hat keinen Anfang, den Satz: die Welt hat einen Anfang, nicht mehr oder weniger, als zur Oppoſition erfordert wird, und einer von beyden müßte wahr, der andre falſch ſeyn. Sage ich aber, ſie hat keinen Anfang, ſondern iſt von Ewigkeit her, ſo ſage ich mehr, als zur Oppoſition erforderlich iſt. Denn außer dem, was die Welt nicht iſt, ſage ich noch, was ſie iſt. Nun wird die Welt als ein abſolutes Ganzes betrachtet, wie ein Noumenon gedacht, und doch nach Anfang, oder unendlicher Zeit als Phänomen. Sage ich nun dieſe intellectuelle Totalität der Welt aus, oder ſpreche ich ihr Gränzen zu als Noumenon, ſo iſt beydes falſch. Denn mit der abſoluten Totalität der Bedingungen in einer Sinnenwelt, d. i. in der Zeit, widerſpreche ich mir ſelbſt, ich mag ſie als unendlich, oder als begränzt, in einer möglichen Anſchauung gegeben mir vorſtellen.

Dagegen ſie, ſo wie in der Logik ſubcontrarie einander entgegengeſetzte Urtheile, beyde wahr ſeyn können, weil jedes weniger ſagt, als zur Oppoſition erfordert wird: ſo können in der Metaphyſik zwey ſynthetiſche Urtheile, die auf Gegenſtände der Sinne gehen, aber nur das Verhältniß der Folge zu den Gründen betreffen, beyde wahr ſeyn, weil die Reihe der Bedingungen in zwererley verſchiedener Art, nähmlich als Object der Sinnlichkeit, oder der bloſſen Vernunft betrachtet wird. Denn die bedingten Folgen ſind in der Zeit gegeben, die Gründe aber, oder die Bedingungen, denkt man ſich dazu, und können mancherley ſeyn. Sage ich alſo: Alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geſchehen aus Natururſachen, ſo lege ich Bedingungen zum Grunde, als Phänomene. Sagt der Gegner: Es geſchieht nicht alles aus Natururſachen (caussa phaenomen.): ſo würde das erſtere falſch ſeyn müſſen. Sage ich aber: Es geſchieht nicht alles aus bloſſen Natururſachen, ſondern es kann auch zugleich aus überſinnlichen Gründen (caussa noumen.) geſchehen: ſo ſage ich weniger, als zur Entgegenſetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird, denn ich nehme eine Urſache an, die nicht auf jene Art Bedingungen, aber auf die der Sinnenvorſtellung eingeſchränkt iſt, widerſpreche alſo den Bedingungen dieſer Art nicht; nähmlich ich ſtelle mir blos die intelligibele vor, davon der Gedanke ſchon im Begriff eines mundi phaenomen. liegt, in welchem alles bedingt iſt, alſo widerſtreitet die Vernunft hier nicht der Totalität der Bedingungen.

Dieſer ſceptiſche Stilleſtand, der kein Scepticism, d. i. keine Verzichtthuung auf Gewißheit in Erweiterung unſrer Vernunfterkenntniß über die Gränze möglicher Erfahrung enthält, iſt nun ſehr wohlthätig, denn ohne dieſe hätten wir die größeſte Angelegenheit des Menſchen, womit die Metaphyſik, als ihrem Endzweck umgeht, entweder aufgeben, und unſern Vernunftgebrauch blos aufs Sinnliche einſchränken, oder den Forſcher mit unhaltbaren Vorſpiegelungen von Einſicht, wie ſo lange geſchehen iſt, hinhalten müſſen: wäre nicht die Kritik der reinen Vernunft dazwiſchen gekommen, welche durch die Theilung der geſetzgebenden Metaphyſik in zwey Kammern, ſowohl dem Deſpotism des Empirism, als dem anarchiſchen Unfug der unbegränzten Philodoxie abgeholfen hat.

No. III.

Randanmerkungen.

Sowohl die unbedingte Möglichkeit als Unmöglichkeit des Nichtſeyns eines Dinges, ſind tranſcendente Vorſtellungen, die ſich gar nicht denken laſſen, weil wir ohne Bedingung, weder etwas zu ſetzen, noch aufzuheben Grund haben. Der Satz alſo, daß ein Ding ſchlechthin zufällig exiſtire, oder ſchlechthin nothwendig ſey, hat beyderſeits niemals einigen Grund. Der disjunctive Satz hat alſo kein Object. Eben als wenn ich ſagte: ein jedes Ding iſt entweder X oder non X, und dieſes X gar nicht kennete.

Alle Welt hat irgend eine Metaphyſik zum Zwecke der Vernunft, und ſie, ſammt der Moral, machen die eigentliche Philoſophie aus.

Die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit ſcheinen nicht auf die Subſtanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Urſache des Daſeyns einer Subſtanz, weil ſie das iſt, was immer war und bleiben muß, und worauf, als ein Subſtrat, das Wechſelnde ſeine Verhältniſſe gründet. Bey dem Begriffe einer Subſtanz hört der Begriff der Urſache auf. Sie iſt ſelbſt Urſache, aber nicht Wirkung. Wie ſoll auch etwas Urſache einer Subſtanz außer ihm ſeyn, ſo daß dieſe auch durch jenes ſeine Kraft fortdauerte? Denn da würden die Folgen der letztern blos Wirkungen der erſtern ſeyn, und die letztere wäre alſo ſelbſt kein letztes Subject.

Der Satz: Alles Zufällige hat eine Urſache, ſollte ſo lauten: Alles, was nur bedingter Weiſe exiſtiren kann, hat eine Urſache.

Eben ſo die Nothwendigkeit des entis originarii iſt nichts, als die Vorſtellung ſeiner unbedingten Exiſtenz. — Nothwendigkeit aber bedeutet mehr, nähmlich daß man auch erkennen könne, und zwar aus ſeinem Begriffe, daß es exiſtire.

Das Bedürfniß der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzuſteigen, betrifft auch die Begriffe ſelbſt. Denn alle Dinge enthalten Realität, und zwar einen Grad derſelben. Dieſer wird immer als nur bedingt möglich angeſehen, nähmlich ſo fern ich einen Begriff vom realissimo, wovon jener nur die Einſchränkung enthält, vorausſetze.

Alles Bedingte iſt zufällig, und umgekehrt.

Das Urweſen, als das höchſte Weſen (realissimum), kann entweder als ein ſolches gedacht werden, daß es alle Realität als Beſtimmung in ſich enthalte. — Dies iſt für uns nicht wirklich, denn wir kennen nicht alle Realität rein, wenigſtens können wir nicht einſehen, daß ſie bey ihrer großen Verſchiedenheit allein in einem Weſen angetroffen werden könne. Wir werden alſo annehmen, daß es ens realissimum als Grund ſey, und dadurch kann es als Weſen, was uns gänzlich, nach dem, was es enthält, unerkennbar iſt, vorgeſtellt werden.

Darin liegt eine vorzügliche Täuſchung, daß, da man in der tranſcendentalen Theologie das unbedingt exiſtirende Object zu kennen verlangt, weil das allein nothwendig ſeyn kann, man zu allererſt den unbedingten Begriff von einem Object zum Grunde legt, der darin beſteht, daß alle Begriffe von eingeſchränkten Objecten, als ſolchen, d. i. durch anhängende Negationen oder Defectus abgeleitet ſind, und blos der Begriff des realissimi, nähmlich des Weſens, worin alle Prädicate real ſind, conceptus logice originarius (unbedingt) ſey. Dieſes hält man für einen Beweis, daß nur ein ens realissimum nothwendig ſeyn könne, oder umgekehrt, daß das abſolut Nothwendige, ens realissimum ſey.

Man will den Beweis vermeiden, daß ens realissimum nothwendig exiſtire, und beweiſet lieber, daß, wenn ein ſolches exiſtirt, es ein realissimum ſeyn müſſe. (Nun müßte man alſo beweiſen, daß Eines unter allem Exiſtirenden ſchlechthin nothwendig exiſtire, und das kann man auch wohl.) Der Beweis aber ſagt nichts weiter, als: wir haben gar keinen Begriff von dem, was einem nothwendigen Weſen, als ſolchem, für Eigenſchaften zukommen, als daß es unbedingt ſeiner Exiſtenz nach exiſtire. Was aber dazu gehöre, wiſſen wir nicht. Unter unſern Begriffen von Dingen, iſt der logiſch unbedingte, aber doch durchgängig beſtimmte, der des realissimi. Wenn wir alſo dieſem Begriffe auch ein Object als correſpondirend annehmen dürfen, ſo würde es das ens realissimum ſeyn. Aber wir ſind nicht befugt, für unſern bloßen Begriff auch ein ſolches Object anzunehmen.

Unter der Hypotheſe, daß etwas exiſtirt, folgt: daß auch irgend etwas nothwendig exiſtirt, aber ſchlechtweg und ohne alle Bedingung kann doch nicht erkannt werden, daß etwas nothwendig exiſtire, der Begriff von einem Dinge, ſeinen innern Prädicaten nach, mag auch angenommen werden, wie man wolle, und es kann bewieſen werden, daß dies ſchlechterdings unmöglich ſey. Alſo habe ich auf den Begriff eines Weſens geſchloſſen, von deſſen Möglichkeit ſich Niemand einen Begriff machen kann.

Warum ſchließe ich aber aufs Unbedingte? Weil dieſes den oberſten Grund des Bedingten enthalten ſoll. Der Schluß iſt alſo: 1) wenn etwas exiſtirt, ſo iſt auch etwas Unbedingtes. 2) Was unbedingt exiſtirt, exiſtirt als ſchlechthin nothwendiges Weſen. Das letztere iſt keine nothwendige Folgerung, denn das Unbedingte kann für eine Reihe nothwendig ſeyn, es ſelber aber, und die Reihe mag immer zufällig ſeyn. Dieſes letztere iſt nicht ein Prädicat der Dinge, (wie etwa, ob ſie bedingt, oder unbedingt ſind) ſondern betrifft die Exiſtenz der Dinge, mit allen ihren Prädicaten, ob ſie nämlich an ſich nothwendig, oder nicht ſey. Es iſt alſo ein bloßes Verhältniß des Objectes zu unſerm Begriffe.

Ein jeder Exiſtenzialſatz iſt ſynthetiſch, alſo auch der Satz, Gott exiſtirt. Sollte er analytiſch ſeyn, ſo müßte die Exiſtenz aus dem bloßen Begriffe von einem ſolchen möglichen Weſen ausgewickelt werden können. Nun iſt dieſes auf zwiefache Weiſe verſucht worden. 1) Es liegt in dem Begriffe des allerrealeſten Weſens die Exiſtenz deſſelben, denn ſie iſt Realität. 2) Es liegt im Begriffe eines nothwendig exiſtirenden Weſens der Begriff der höchſten Realität, als die einzige Art, wie die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges, (welche, wenn irgend was exiſtirt, angenommen werden muß) gedacht werden kann. Sollte nun ein nothwendiges Weſen in ſeinem Begriff ſchon die höchſte Realität einſchließen, dieſe aber (wie No. I. ſagt) nicht den Begriff einer abſoluten Nothwendigkeit, folglich die Begriffe ſich nicht reciprociren laſſen, ſo würde der Begriff des realissimi. conceptus latior ſeyn, als der Begriff des necessarii. d. i. es würden noch andre Dinge, als das realissimum, entia necessaria ſeyn können. Nun wird aber dieſer Beweis gerade dadurch geführt, daß das ens necessarium nur auf eine einzige Art geführt werden könne, u. ſ. w.

Eigentlich iſt das πρωτον ψευδος darin gelegen: das necessarium enthält in ſeinem Begriffe die Exiſtenz, folglich eines Dinges, als omnimoda determinatio, folglich läßt ſich dieſe omnimoda determinatio aus ſeinem Begriffe (nicht blos ſchließen) ableiten, welches falſch iſt, denn es wird nur bewieſen, daß, wenn er ſich aus einem Begriffe ableiten laſſen ſollte, dieſes der Begriff des realissimi (der allein ein Begriff iſt, welcher zugleich die durchgängige Beſtimmung enthält) ſeyn muß.

Es heißt alſo: wenn wir die Exiſtenz eines necessarii, als eines ſolchen, ſollten einſehen können, ſo müßten wir die Exiſtenz eines Dinges, aus irgend einem Begriffe ableiten können, d. i. die omnimodam determinationem. Dieſes iſt aber der Begriff eines realissimi. Alſo müßten wir die Exiſtenz eines necessarii aus dem Begriffe des realissimi ableiten können, welches falſch iſt. Wir können nicht ſagen, daß ein Weſen diejenigen Eigenſchaften habe, ohne welche ich ſein Daſeyn, als nothwendig, nicht aus Begriffen erkennen würde, wenn gleich dieſe Eigenſchaften nicht als conſtitutive Produkte des erſten Begriffes, ſondern nur als conditio sine qua non angenommen werden.

Zum Prinzip der Erkenntniß, die a priori ſynthetiſch iſt, gehört, daß die Zuſammenſetzung das einzige a priori iſt, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt geſchieht, von uns gemacht werden muß. Das Erkenntniß aber für die Erfahrung enthält den Schematism, entweder den realen Schematism, (tranſcendental), oder den Schematism nach der Analogie (ſymboliſch). — Die objective Realität der Categorie iſt theoretiſch, die der Idee iſt nur praktiſch. — Natur und Freyheit.

Folgende Bücher

ſind noch bey den Verlegern dieſes in der Oſtermeſſe 1804. erſchienen:

v. Baczko, Ludw., Beſchreibung von Königsberg in Preußen. Neue verbeſſerte Auflage. gr. 8. 1 Thlr. 16 Gr.

Deſſen Grundriß einer Geſchichte, Erdbeſchreibung und Statiſtik aller Provinzen des Preußl. Staats, nebſt einer kurzen Einleitung in die allgemeine Geſchichte und Geographie. Zum Gebrauch der Schulen. 8. 10 Gr.

Beyträge zur Kriegskunſt in Fragmenten über taktiſche Gegenſtände. 2tes Heft. 8. Mit 2 Kupf. 14 Gr.

Briefe, cosmopolitiſche, über die Geſchichte des Ruſſiſchen Reichs, ein Beytrag zur

Kunde alter und neuer Zeiten. 2ter Band. 8. 1 Thlr. 16 Gr.

Büttners, D. Chriſt. Gottl., Anweiſung, wie durch Beſichtigungen ein verübter Kindermord auszumitteln ſey. Nebſt beygefügten Obductions-Zeugniſſen. Neue verbeſſerte Auflage. Herausgegeben von J. D. Metzger. gr. 8.

Dittmann, S. C., die Lehre Jeſu, oder Fragen an Kinder, die confirmirt werden ſollen. 3te Auflage. 8.

Erzählungen zur Beförderung guter Gefühle und ſtiller Tugenden. 8. 20 Gr.

Hiller, Fr. Ad., zwölf deutſche Lieder mit Begleitung des Fortepiano. Quer Folio. 1 Thlr. 4 Gr.

Jenſens, W. G. M., funfzehn deutſche Lieder mit Begleitung des Klaviers. Neue wohlfeile Auflage. Quer Folio. 12 Gr.

Jeſters, Theod. Ernſt, praktiſche Abhandlungen zur Civil-Baukunſt. Zum Unterricht für Landwirthe und angehende Baumeiſter; für Zimmermeiſter, Mauermeiſter und andere Handwerker. Neue wohlfeilere Auflage. gr. 8. 1 Thlr.

Kants Todtenfeuer, von E. G. Böckel. 8. 4 Gr.

Ladomus, Umfang und Eintheilung der Perſpektive. Herausgegeben vom Prof. J. A. Breyſig. gr. 8.

Metzgers, J. D., gerichtlich mediciniſche Abhandlungen. 2ter Theil. gr. 8. 16 Gr.

Dessen Skizze einer medicinischen Enkyklopädie, für den Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Ein Leitfaden bey Vorlesungen. 8. 14 Gr.

Taeges (ehemal. Ruſſ. Feldpredigers) merkwürdiges Leben, von ihm ſelbſt beſchrieben und herausgegeben vom Verfaſſer der Novellen von Doro Caro. 8. Mit 1 Kupf. von Bolt. 1 Thlr. 6 Gr.

Wahrnehmungen über den geſunkenen Menſchenwerth. 8. 1 Thlr. 12 Gr.

Walds, S. Fried., deutſche Chreſtomathie, zur Bildung des Geschmacks und zur Uebung im Declamiren für die Jugend. Neue sehr verbesserte Auflage. 8. 10 Gr.

Wlochatius, A. W., Elementar. geometriſche Auflöſungen des Deliſchen Problems der

Aufgabe vom Dreiſchnitt des Winkels und einigen andern Sätzen. Mit Kupfern. 8. 16 Gr.

Kants Silhouette. 9 Gr.

Immanuel Kants

Vorleſungen

über die

philoſophiſche Religionslehre.

Leipzig, 1817.

Bei Carl Friedrich Franz.

A D
BIBL. UNIV.
MONAC.

Univ.-Bibl.
München

Vorrede.

Der ehrwürdige Kant ſchrieb bekanntlich keine beſondere natürliche Theologie, und dieſe fehlt in dem Cyklus ſeines, mit der philoſophiſchen Rechts- und Tugendlehre begonnenen, Syſtems der practiſchen Philoſophie. Seine Forſchungen in dieſer Wiſſenſchaft, und die von ihm gewonnenen Reſultate lagen daher bisher in ſeinen übrigen kritiſchen Schriften zerſtreut. Nichts deſto weniger las er, als akademiſcher Lehrer, dieſe Wiſſenſchaft, und zwar nach Baumgarten und Eberhard, mit Beifall, von welchen er den erſtern für gründlicher hielt, als den letztern; und das nachfolgende Werk iſt in ſolchen Vorleſungen, die er in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts über die natürliche Theologie hielt, ſorgfältig nachgeſchrieben.

In unſerer Zeit, wo man das Studium der Kantiſchen Werke zu vernachläſſigen, und ſeine unſterblichen Verdienſte um alle Theile der Philoſophie herabzuwürdigen anfängt; in unſerer Zeit, wo, an die Stelle der blühenden Periode der Philoſophie von 1785 — 1800, ein trauriger Myſticismus, und, durch dieſen herbeigeführt, eine ziemliche Kälte gegen alle Philoſophie getreten iſt, dürfte es nicht überflüſſig ſeyn, durch die Mittheilung der Kantiſchen Vorleſungen über natürliche Theologie, nicht nur die Erinnerung an jenen Heros der jüngern und gereiftern Philoſophie zu erneuern, ſondern auch ſeine ernſte Stimme, die ſchon vor dreißig Jahren gleichſam prophetiſche Worte in Beziehung auf die folgende Zeit ausſprach, über den Myſticismus und den Pantheismus in der Philoſophie zu vernehmen.

Mögen alſo auch die Anhänger des letztern den Werth von Kants philoſophiſcher Religionslehre herabſetzen; es dürften doch noch manche einſame Denker aus jener glücklichen Zeit philoſophiſcher Forſchung in Teutſchland vorhanden ſeyn, welche nicht ohne Intereſſe den Meiſter über eine Wiſſenſchaft hören werden, welche ſeit den letzten funfzehn Jahren, wenigſtens als Diſciplin, keine Fortſchritte gemacht hat.

Was das Manuſcript betrifft, das dieſen Vorleſungen zum Grunde liegt; ſo gehörte es einem vormaligen geachteten und nun verſtorbenen Collegen Kants zu Königsberg, aus deſſen Nachlaſſe es der Herausgeber rechtmäßig durch Kauf erwarb. Es war vollſtändig, und bedurfte in der Reviſion faſt nur der Nachhülfe in der Interpunction, und in denjenigen Nachläſſigkeiten, welche bei dem wörtlichen Nachſchreiben akademiſcher Vorträge nicht ganz vermieden werden können. In Hinſicht der Grundſätze; ſelbſt in Hinſicht der kleinen Nachläſſigkeiten des Vortrages, iſt abſichtlich nichts verändert worden. Man wird ſich dadurch überzeugen, wie deutlich und faßlich, wie warm und eindringend, wie geordnet und zuſammenhängend Kants mündlicher Vortrag war, und daß die edle Popularität ſeiner Vorleſungen in vielen Puncten den ſtyliſtiſchen Charakter in ſeinen Schriften fürs Publikum übertrifft. Im Ganzen nähern ſich dieſe Vorträge über die philoſophiſche Religionslehre am meiſten dem, von Kant in ſeiner Anthropologie feſtgehaltenen, Tone und Charakter, und ſcheinen Vorzüge vor den Fragmenten aus Kants Pädagogik, welche Rink herausgab, und vor der etwas ungleichartig behandelten Logik zu haben, welche Jähſche erſcheinen ließ.

Wenn unverkennbar Kant bei ſeinen Vorträgen ſich an das zum Grunde gelegte mangelhafte Compendium band; ſo kann doch der akademiſche Lehrer von ihm lernen, wie man auf dem Katheder Dialektik und Polemik üben dürfe, und deutlich erhellt aus dem Geiſte dieſer Vorträge, welche Form der große Denker ſeinen akademiſchen Vorträgen gab. Es iſt kein ſchulgerechtes Syſtem, das er vortrug, und in dieſer Hinſicht dürften Heydenreichs und Andrer Schriften über die philoſophiſche Religionslehre höher ſtehen, als dieſe Vorleſungen. Allein ein, die jugendlichen Kräfte aufregender, belebender, von dem Gegenſtande innig ergriffener, und auf Sittlichkeit durchaus dringender, Geiſt begegnet uns überall in dieſen Vorträgen. Möge er auf viele teutſche Katheder bei der Mittheilung der philoſophiſchen Religionslehre übergehen!

Unverkennbar iſt die angehängte Geſchichte der Religion der ſchwächſte Theil des Ganzen; doch auch dieſer Theil durfte nicht fehlen, weil ſelbſt in ihm, bei aller Kürze, die individuellen Anſichten des großen Denkers hervortreten, wenn auch die Fortſchritte der Kultur- und Religionsgeſchichte in unſrer Zeit den Horizont dieſer Wiſſenſchaft beträchtlich erweitert haben.

Sehr intereſſant iſt es, dieſe Vorleſungen mit Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft zu vergleichen, weil jene noch während der Regierungszeit Friedrichs II gehalten wurden, dieſe Schrift aber unter Wöllners Miniſterium erſchien. Die, welche den Königsberger Weiſen, nach dem Geiſte ſeines Syſtems, verſtehen, werden darüber nicht verlegen ſeyn, welche Anſichten mehr im Geiſte jenes Syſtems ſind, ob die in den hier mitgetheilten Vorträgen, oder die in der genannten ſpätern Schrift.

Geſchrieben am 2. Mai 1817.

Inhalt.

Seite
Einleitung in die philoſophiſche Religionslehre . . 1

Erſter Theil.

Die Transſcendentaltheologie. 33

Erſter Abſchnitt.

Die Ontotheologie 34

Zweiter Abſchnitt.

Die Kosmotheologie 89

Dritter Abſchnitt.

Die Phyſikotheologie 113

Zweiter Theil.

Die Moraltheologie. 127

Erſter Abſchnitt.

Über die moraliſchen Eigenſchaften Gottes 127

Zweiter Abſchnitt.

Von der Natur und Gewißheit des moraliſchen Glaubens 143

Dritter Abſchnitt.

Seite
Von Gott nach ſeiner Cauſalität 160
1) Von Gott, als der Welturſache . . . 160
2) Von Gott, als dem Welturheber . . . 162
3) Von Gott, als dem Weltbeherrſcher . . 195

Vierter Abſchnitt.

Von der Offenbahrung 200

Anhang.

Geſchichte der natürlichen Theologie. 207

Einleitung

in die philoſophiſche Religionslehre.

Die menſchliche Vernunft bedarf einer Idee der höchſten Vollkommenheit, die ihr zum Maaßſtabe dienet, um darnach beſtimmen zu können. In der Menſchenliebe z. E. denkt man ſich die Idee der höchſten Freundſchaft, um darnach beſtimmen zu können, in wie weit dieſer oder jener Grad der Freundſchaft der höchſten Idee nahe kommt oder davon abſtehet. Man kann Einem Freundſchaftsdienſte erweiſen, dabei aber Rückſicht auf ſein Vermögen nehmen; man kann aber auch ohne Rückſicht auf eigenen Vortheil ſeinem Freunde alles aufopfern. Das letztere kommt der Idee von der vollkommenſten Freundſchaft am nächſten. Einen ſolchen Begriff, deſſen man zum Maaßſtabe der geringern oder höhern Grade bei dieſem oder jenem Falle bedarf, ohne auf die Realität deſſelben zu ſehen, nennt man eine Idee. Iſt nun eine ſolche Idee nicht ein bloßes Hirngeſpinnſt, z. E. Plato's Republik? Keinesweges; ſondern ich richte dieſen oder jenen Fall nach meiner Idee ein. So kann z. B. ein Regent ſeinen Staat nach der Idee der vollkommenſten Republik einrichten, um dadurch ſeinen Staat der Vollkommenheit näher zu bringen. Zu einer ſolchen Idee werden drei Stücke erfodert:

1) die Vollſtändigkeit in der Beſtimmung des Subjekts in Anſehung aller ſeiner Prädikate, (z. B. im Begriffe Gott werden alle Realitäten angetroffen);

2) die Vollſtändigkeit in der Ableitung des Daſeyns der Dinge, (z. B. der Begriff vom höchſten Weſen, das von keinem Andern abgeleitet werden kann, ſondern von welchem alles übrige abzuleiten iſt);

3) die Vollſtändigkeit der Gemeinſchaft, oder die durchgängige Beſtimmung der Gemeinſchaft, und Verknüpfung des Ganzen.

Die Welt hängt von einem oberſten Weſen ab; die Dinge in der Welt hingegen hängen alle unter ſich zuſammen. Dies zuſammen genommen macht ein vollſtändiges Ganzes aus. Der Verſtand ſuchet in allen Dingen immer eine Einheit zu bilden, und auf das Maximum hinaus zu gehen. So denken wir uns z. B. den Himmel als den höchſten Grad der Moralität mit dem höchſten Grade der Seligkeit verbunden; bei der Hölle den höchſten Grad der Bosheit mit dem größten Grade des Elends. Die Bosheit denken wir uns, wenn wir den höchſten Grad derſelben denken, als eine unmittelbare Neigung, die ohne alle Reue und Lockungen am Böſen Gefallen hat, und es ohne alle Rückſicht auf Gewinn und Vortheil, bloß weil es böſe iſt, ausübet. Dieſe Idee bilden wir uns, um darnach die mittlern Grade der Bosheit zu beſtimmen.

Worin iſt die Idee der Vernunft von dem Ideale der Einbildungskraft verſchieden? Idee iſt eine allgemeine Regel in abstracto, Ideal ein einzelner Fall, den ich unter dieſe Regel bringe. So iſt z. B. Rouſſeau's Emil und die demſelben zu gebende Erziehung eine wahre Idee der Vernunft. Bei dem Ideale läßt ſich aber nichts beſtimmtes ſagen. Man kann einer Perſon alle herrliche Eigenſchaften beilegen, wie ſie ſich als Regent, Vater, Freund verhalten ſoll, ohne dabei alles dasjenige zu erſchöpfen, wie ſie ſich in dieſem oder jenem Falle zu betragen hat, z. B. Xenophons Cyropädie. Die Urſache dieſer Foderung der Vollſtändigkeit liegt darin, weil wir ſonſt keinen Begriff von der Vollkommenheit haben können. So iſt es z. B. mit der moraliſchen Vollkommenheit bewandt. Die Tugend des Menſchen iſt immer unvollſtändig; indeſſen müſſen wir doch ein Maaß haben, um zu ſehen, wie weit dieſe Unvollſtändigkeit von dem höchſten Grade der Tugend abſtehet. So iſts auch mit dem Laſter beſchaffen. Bei der Idee deſſelben laſſen wir alles weg, was den Grad des Laſters einſchränken kann. Bei der Moral iſts nothwendig, die Geſetze in ihrer moraliſchen Vollkommenheit und Reinigkeit vorzuſtellen. Ganz etwas anders iſt es, wenn man eine ſolche Idee realiſiren will. Und wenn dies auch nicht völlig möglich iſt; ſo iſt es doch von großem Nutzen. Rouſſeau in ſeinem Emil geſtehet ſelbſt, daß zu einer ſolchen Erziehung eines einzelnen Menſchen ein ganzes Leben, oder doch der beſte Theil deſſelben erfodert würde. — Dies führet uns auf die Idee des höchſten Weſens. Wir ſtellen uns vor:

1) ein Weſen, das allen Mangel ausſchließet (z. E. wenn wir uns einen Menſchen vorſtellen, der gelehrt und tugendhaft zugleich iſt: ſo iſt dies zwar ſchon ein großer Grad der Vollkommenheit, bei welchem aber doch noch viele Mängel übrig bleiben);

2) ein Weſen, *das alle Realitäten in ſich enthält*; dadurch wird der Begriff erſt genau beſtimmt. Dieſer Begriff kann auch zugleich gedacht werden als die vollkommenſte Natur, wo alles, was zur vollkommenſten Natur gehört, mit einander verbunden iſt. (z. E. Verſtand und freier Wille.)

3) kann man es *als das höchſte Gut* betrachten, wozu Weisheit und Moralität gehört. Das erſte wird tranſcendentale, das zweite phyſiſche, das dritte praktiſche Vollkommenheit genannt.

Was iſt *Theologie*? Das Syſtem unſrer Erkenntniß vom höchſten Weſen. — Wodurch iſt gemeine Erkenntniß von Theologie unterſchieden? Gemeine Erkenntniß iſt ein Aggregat, wie eins zum andern geſtellet wird, ohne auf die Verbindung und Einheit zu ſehen. Syſtem iſt, wo die Idee des Ganzen durchgängig herrſcht. Das Syſtem der Erkenntniß von Gott bedeutet nicht den Inbegriff aller möglichen Erkenntniſſe von Gott, ſondern deſſen, was bei Gott von der menſchlichen Vernunft angetroffen wird. Die Kenntniß alles deſſen, was bei Gott ſtatt findet, iſt, was wir theologia archetypa nennen, und dieſe findet nur *bei ihm* ſtatt. Das Syſtem der Erkenntniß deſſen, was von Gott in der menſchlichen Natur lieget, heißt theologia ectypa, und dieſe kann ſehr mangelhaft ſeyn. Sie macht aber ein Syſtem aus, weil das, was wir durch die Vernunft einſehen, in einer Einheit gedacht werden kann. — Der Inbegriff *aller möglichen* Erkenntniß von Gott iſt für den Menſchen nicht möglich; ſelbſt durch eine wahre Offenbarung nicht. Es iſt aber doch eine der würdigſten Betrachtungen, zu ſehen, wann unſere Vernunft in der Erkenntniß von Gott beſtimmt iſt. Die Theologie der Vernunft kann in ſofern zur Vollſtändigkeit gebracht werden, in wiefern keine menſchliche eine ausgebreitetere Erkenntniß und Einſicht darin erlangen kann. Es iſt daher ein Vortheil, daß die Vernunft völlig ihre Grenzen anzeigen kann. So verhält ſich alſo die Theologie zu dem Vermögen aller möglichen Erkenntniſſe von Gott.

Alle unſere Erkenntniß iſt aber zweifach, poſitiv und negativ. Die poſitiven Erkenntniſſe werden ſehr eingeſchränkt; aber der Gewinn der negativen wird deſto größer ſeyn. In Anſehung der poſitiven Erkenntniß von Gott iſt dieſelbe nicht größer, als die gemeine Erkenntniß; die negative aber iſt größer. Der gemeine Gebrauch ſiehet die Quellen nicht, woraus er ſeine Erkenntniß ſchöpfet, mithin iſt er ungewiß, ob nicht mehr Quellen ſind, woraus er ſchöpfen kann. Das kommt daher, weil er die Grenzen ſeines Verſtandes nicht kennet. — Welches Intereſſe hat die Vernunft bei dieſer Erkenntniß? Kein ſpekulatives, ſondern ein praktiſches. — Der Gegenſtand iſt zu ſehr erhaben, um darüber ſpekuliren zu können; vielmehr können wir durch Spekulation irre geführt werden. Aber unſere Moralität bedarf dieſer Idee, um derſelben Nachdruck zu geben. Sie ſoll auch nicht gelehrter, ſondern beſſer, rechtſchaffener und weiſer machen. Denn giebts ein oberſtes Weſen, das uns glücklich machen kann und will; giebts ein anderes Leben; ſo bekommen unſere moraliſchen Geſinnungen dadurch mehr Nahrung und Stärke, und unſer ſittliches Verhalten wird dadurch mehr befeſtiget. Doch findet auch unſere Vernunft ein kleines ſpekulatives Intereſſe daran, das aber, im Vergleiche mit jenem praktiſchen, von ſehr geringem Werthe iſt. Unſere Vernunft bedarf nämlich immer eines Höchſten, um darnach das minder Hohe abzumeſſen, und zu beſtimmen. —

Wir legen manchmal Gott einen Verſtand bei. In wiefern können wir dies? Da wir nicht einmal die Grenzen unſeres Verſtandes kennen; wie viel weniger können wir uns den göttlichen Verſtand denken. Wir müſſen aber das Maximum haben, und dies erhalten wir nicht anders, als durch Aufhebung aller Einſchränkung, und ſagen ſo: Unſer Verſtand kann nicht anders, als durch allgemeine Merkmale Dinge erkennen; dies iſt aber eine Einſchränkung des menſchlichen Verſtandes, und bei Gott kann dieſe nicht ſtatt finden. Demnach denken wir uns das Maximum des Verſtandes, d. i. einen anſchauenden Verſtand. Hier haben wir gar keinen Begriff; aber dies Maximum dienet uns darzu, die kleinern Grade beſtimmt zu machen; denn das Maximum iſt beſtimmt. Wenn wir z. B. die Gütigkeit des Menſchen beſtimmen wollen; ſo können wir dies nicht anders, als wir denken uns die höchſte Gütigkeit, die bei Gott ſtatt findet; und demnach iſts leicht, die mittlern Grade zu beſtimmen. Der Begriff von Gott iſt alſo bei unſrer Erkenntniß nicht ſowohl extendirt, als vielmehr beſtimmt; denn das Maximum muß immer beſtimmt ſeyn. Z. B. der Begriff des Rechts iſt ganz genau beſtimmt. Wie unbeſtimmt iſt aber der Begriff der Billigkeit. Da heißt es: ich ſoll von meinem Recht etwas ablaſſen. Aber wie viel? Laſſe ich zu viel ab, ſo thue ich meinem Rechte Abbruch. — So werden wir in der Moral auch auf Gott gewieſen; denn es heißt: trachtet der höchſten Idee von Moralität des höchſten Weſens nach. Wie können wir dies aber? Wir müſſen zu dem Ende ſehen, in wiefern unſere Moralität von der Moralität des höchſten Weſens abſtehe. So bedienen wir uns alſo des Begriffes von Gott, und wir können uns deſſelben auch als eines Richtmaaßes bedienen, um die kleinern Unterſchiede der Sittlichkeit beſtimmen zu können. Alſo haben wir auch ein ſpekulatives Intereſſe; aber wie unbedeutend iſt daſſelbe nicht! denn es iſt nichts mehr, als ein Mittel, das, was zwiſchen dem Maximum und Nichts ſich befindet, ſich beſtimmt vorſtellen zu können. Wie klein iſt demnach dieſes ſpekulative Intereſſe gegen das praktiſche, wo es darauf hinausgehet, uns zu beſſern Menſchen zu machen, die Begriffe von Moralität zu erhöhen, und uns die Begriffe von unſerm moraliſchen Verhalten vor Augen zu ſtellen.

Die Theologie kann nicht dazu dienen, uns die Erſcheinungen der Natur erklären zu können. Überhaupt iſt es gar kein rechter Gebrauch der Vernunft, daß wir von allem, was uns nicht ſogleich einleuchtend iſt, den Grund in Gott ſetzen, ſondern wir müſſen zuvor die Naturgeſetze einſehen lernen, um daraus ihre Wirkungen erkennen und erklären zu können. Überhaupt iſt es gar kein Gebrauch der Vernunft und damit erkläre ich nichts, wenn ich ſage: das ſtehet in Gottes Allmacht. Das iſt faule Vernunft, von der wir in der Folge mehr reden werden. Fragen wir aber, wer hat die Naturgeſetze ſo feſt gegründet? wer ihre Wirkungen ſo eingeſchränkt; ſo kommen wir auf Gott, als die oberſte Urſache der geſammten Vernunft und Natur. Wir fragen ferner: in wiefern hat unſere Erkenntniß von Gott, oder die Theologie unſerer Vernunft, einige Würde? Nicht, weil ſie ſich mit dem höchſten Gegenſtande beſchäftiget; nicht, weil ſie Gott zum Objekt hat; ſondern wir fragen: ob wir eine Erkenntniß von dem Gegenſtand haben, welche der Würde deſſelben angemeſſen iſt? In der Moral ſehen wir, daß nicht blos der Gegenſtand Würde hat, ſondern daß auch die Erkenntniß Würde enthält. So geradezu läßt ſich mit der Theologie nicht prahlen, weil ſie zum Gegenſtande ihrer Erkenntniß die höchſte Würde hat. Deſſenungeachtet iſt unſere Erkenntniß doch nur ein Schatten gegen das Große und unſere Faſſungskraft Überſteigende in Gott. Es iſt hier lediglich *die* Frage: hat unſere Erkenntniß auch immer Würde? Ja! in ſofern ſie Beziehung auf Religion hat; denn Religion iſt nichts anders, als Anwendung der Theologie auf Moralität, d. i. auf gute Geſinnungen, und ein, dem höchſten Weſen wohlgefälliges, Verhalten. *Die natürliche Religion iſt alſo das Subſtratum aller Religion, die Stütze und Feſtigkeit aller moraliſchen Grundſätze*, und in ſofern enthält die natürliche Theologie einen Werth, der ſie über alle Spekulationen erhebt, in wiefern ſie die Hypotheſis aller Religion iſt, und allen unſern Begriffen von Tugend und Rechtſchaffenheit Gewicht giebt.

Giebts auch Gottesgelehrte der natürlichen Theologie? Ein natürlicher Gelehrter iſt nichts. Bei der geoffenbarten Religion findet Gelehrſamkeit ſtatt; dieſe muß erkannt werden. Bei der natürlichen Religion aber findet keine Gelehrſamkeit ſtatt; da hat man nichts mehr zu thun, als darauf zu halten, daß nicht Irrthümer ſich einſchleichen, und das iſt im Grunde keine Gelehrſamkeit. Überhaupt alle Erkenntniß der Vernunft a priori heißt nicht Gelehrſamkeit. Gelehrſamkeit iſt der Inbegriff der Erkenntniſſe, die gelehrt werden müſſen. — Der Theologe oder Gottesgelehrte erfodert wahre Gelehrſamkeit; denn da muß man die Bibel auslegen, wobei es auf Sprachen, und alles, was gelehrt werden kann, ankommt. Zur Zeit der Griechen wurden die philoſophiſchen Schulen eingetheilt in physicas und theologicas. Unter den letztern muß man aber nicht ſolche verſtehen, welche die damaligen Religionsgebräuche ſtudirten und ihre gottesdienſtlichen Formeln, und anderes abergläubiges Zeug lernten; ſondern das waren die Forſcher der Vernunft. Dieſe ſahen, welche Begriffe von Gott in ihrer Vernunft lagen; wie weit ſich die Vernunft in die Erkenntniß von Gott einlaſſen könnte; wo die Grenzen in dem Felde der Erkenntniß waren ꝛc. Hier kam es blos auf Vernunftgebrauch an; in der Erkenntniß von Gott auf Gelehrſamkeit.

Wir fragen nun, welches iſt das Minimum der Theologie, in ſofern ſie erfoderlich zur Religion iſt; welches iſt die kleinſte nützliche Erkenntniß von Gott, die uns bewegen kann, einen Gott zu glauben, und darnach unſern Lebenswandel einzurichten? Welches iſt der kleinſte engſte

Begriff von Theologie? Daß man einer Religion bedarf, und daß der Begriff zureichend iſt zur natürlichen Religion. Dieſes [illegible] aber, wenn ich einſehe, daß mein Begriff von Gott möglich iſt, und daß er den Verſtandesgeſetzen nicht widerſtreitet. — Kann davon jederman überzeugt werden? Ja! das kann jeder, indem Niemand im Stande iſt, ihm dieſen Begriff zu rauben, und zu beweiſen, es wäre nicht möglich. Dies alſo iſt das kleinſte möglichſte Erfoderniß einer Religion. Wenn nur das zum Grunde gelegt wird, kann immer Religion ſtatt finden. Dieſe Möglichkeit des Begriffs von Gott ſtützet ſich aber auf Moralität; denn dieſe hat ſonſt keine Triebfedern. Hiezu iſt alſo die bloße Möglichkeit eines ſolchen Weſens hinreichend, daß Religion im Menſchen hervorgebracht werde; aber es iſt nicht das Maximum der Theologie. Beſſer iſts, wenn ich auch weiß, daß wirklich ein ſolches Weſen exiſtiret. Es iſt zu glauben, daß die Menſchen des Alterthums unter den Griechen und Römern, die ſich eines rechtſchaffenen Lebens befleißigten, keinen andern Begriff von Gott gehabt haben, als die Möglichkeit dieſes Begriffs; und dieſer war hinreichend, ſie zu einer Religion zu bewegen. — Nun ſehen wir hinreichend ein: in praktiſcher Hinſicht werden wir befriedigt werden; in ſpekulativer Hinſicht aber wird unſere Vernunft wenig Befriedigung finden. In der Beſtrebung, den Begriff von Gott darzuſtellen, werden wir in ſpekulativer Hinſicht uns vor Irrthümern und Widerſprüchen hüten, und unſere Vernunft in dieſem Felde ſehr in Zügel halten müſſen, um uns vor Angriffen der Feinde der Theologie zu ſichern. In moraliſcher Abſicht werden wir aber vorzüglich ſolche Irrthümer abzuhalten haben, die auf unſere Moralität Einfluß haben.

Es iſt die natürliche Theologie zweifach: a) theologia rationalis; dieſe iſt entgegen geſetzet b) der empirica. Weil Gott aber kein Gegenſtand der Sinne, und daher kein Objekt der Erfahrung ſeyn kann; ſo wird theologia empirica diejenige ſeyn, deren wir durch Hülfe einer göttlichen Offenbarung allein fähig ſind. Demnach giebts keine andere Theologie, als die der Vernunft und Offenbarung. Die Theologie der Vernunft iſt entweder ſpekulativ, welche zum Grunde das theoretiſche Wiſſen hat, oder moraliſch, welche das praktiſche Erkennen zu ihrem Gegenſtande hat. Die erſte wird alſo heißen können: ſpekulative Theologie; und die wir aus praktiſchen Principien hernehmen, würde Moraltheologie heißen. Die ſpekulative Theologie würde weiter ſeyn:

1) tranſcendental, die, unabhängig von aller Erfahrung, blos aus reinem Verſtande und der Vernunft ihren Urſprung hat;
2) natural. Jene unterſcheidet ſich von der natürlichen Theologie, weil wir nach dieſer uns Gott im Vergleiche mit uns vorſtellen können, wo wir alſo eine Natur zum Grunde legen, und aus derſelben Eigenſchaften hernehmen, und ſie Gott beilegen. Es iſt aber bei der natürlichen Theologie nie die Reinigkeit der Begriffe, die bei der tranſcendentalen ſtatt findet, wo die Begriffe aus der bloßen reinen Vernunft hergenommen werden. —

Natur iſt der Inbegriff der Gegenſtände der Erfahrung. Bei der Natur kann ich betrachten: die Natur der Welt überhaupt, oder die Beſchaffenheit des Gegenwärtigen. Die natürliche Theologie kann zweifach ſeyn:

1) eine Kosmotheologie. Hier kann ich betrachten die Natur einer Welt überhaupt, und von derſelben auf einen Urheber derſelben ſchließen;

2) und eine Phyſikotheologie, wo ich aus der Beſchaffenheit der gegenwärtigen Welt einen Gott erkenne. —

Dies iſt die Eintheilung, welche ganz den logiſchen Regeln angemeſſen iſt; um aber präcis zu ſeyn, theilen wir die Rationaltheologie ein: in a) transcendentalem, b) naturalem, und c) moralem. In der erſten denke ich Gott allein aus tranſcendentalen Begriffen; in der zweiten aus phyſiſchen, und in der letzten denke ich mir Gott aus Begriffen, die aus der Sittlichkeit hergenommen ſind. Nun wollen wir dies näher beſtimmen, wir wollen uns Gott als das Urweſen denken, das 1) kein derivativum, kein von einem andern beſtimmtes und abhängendes Weſen iſt; 2) das die Urſache von allen möglichen und exiſtirenden Weſen iſt. Alſo

1) werde ich mir ihn denken, als das ens originarium, als ens summum, wo ich daſſelbe mit allen Dingen überhäupt vergleiche, und als das höchſte aller Weſen, als die Wurzel aller möglichen Dinge betrachte. Der Begriff des entis originarii, als ens summum, gehört zur Tranſcendentalphiloſophie. Dieſer tranſcendentale Begriff liegt bei derſelben zum Grunde, und

es giebt alſo eine ganz beſondere Theologie, wo ich mir das Urweſen, als das ens originarium denke, wozu denn gehört, daß es nicht von einem andern abſtamme, und daß es die Wurzel von allen ſey;

2) das ens originarium, als summa intelligentia, das heißt, das höchſte Weſen, als das höchſte vernünftige Weſen betrachtet. Der ſich Gott blos als das ens summum denket, läßt unausgemacht, wie es beſchaffen iſt; der ſich aber Gott als summa intelligentia denket, der denkt ſich ihn als ein lebendiges Weſen, als einen lebendigen Gott, welcher Erkenntniß und freien Willen hat. Er denket ihn ſich nicht als Welturſache, ſondern als Welturheber, welcher Verſtand bei Hervorbringung der Welt angewandt haben muß, und daher auch freien Willen hat. Dies iſt die theologia rationalis. — Endlich folgt

3) die Vorſtellung des entis originarii, als das summum bonum, als das höchſte Gut, d. h. man muß Gott nicht allein als die höchſte Erkenntnißkraft, ſondern auch als den höchſten Erkenntnißgrund, als ein Syſtem aller Zwecke denken; und das iſt theologia moralis.

In der transſcendentalen Theologie ſtellen wir uns Gott vor, als Welturſache; in der Naturtheologie als Welturheber, d. i. als einen lebendigen Gott, als ein freies Weſen, das aus eigener freier Willkühr, ohne irgend einen Zwang, der Welt ihr Daſeyn gegeben hat, und endlich als den Weltbeherrſcher in der Moraltheologie.

Denn er konnte aus freier Willkühr zwar etwas hervorbringen, aber ohne ſich weiter einen Zweck vorgeſetzet zu haben; hier aber betrachten wir ihn als Geſetzgeber der Welt, in Beziehung auf die moraliſchen Geſetze.

Verſchiedene Benennungen der Subjekte dieſer verſchiedenen Arten der Erkenntniß.

Wer gar keine Theologie annimmt, iſt ein Atheiſt; wer blos tranſcendentale Theologie annimmt, ein Deiſt. Er giebt wohl zu, daß es eine Welturſache gebe; ob es aber ein freies handelndes Weſen ſey, läßt er unausgemacht. Auf tranſcendentale Theologie können wir auch ontologiſche Prädikate anwenden; z. B. daß es Realität habe. Wer eine theologiam naturalem annimmt, iſt ein Theiſt. Z. B. Es ſind die beiden Namen Deiſt und Theiſt beinahe gar nicht unterſchieden, als daß das eine aus dem Lateiniſchen, das andere aus dem Griechiſchen ſeinen Urſprung hat. Man hat es aber einmal zum Unterſcheidungszeichen dieſer beiden Gattungen angenommen. Dieſer, der Theismus, beſtehet darin, daß er nicht blos an einen Gott, ſondern auch an einen lebendigen Gott glaubt, der durch Erkenntniß, vermittelſt eines freien Willens, die Welt hervorgebracht hat. Man ſiehet hier wohl, daß die theologia transcendentalis ganz rein von aller Beimiſchung der

Erfahrung, blos aus reiner Vernunft, zu Stande gebracht ſey. Dies findet aber nicht bei der natürlichen Theologie ſtatt; denn hier iſt ſchon einigermaßen Erfahrung mit eingemiſchet, indem ich hier ſchon ein Beiſpiel haben muß, d. i. eine Intelligenz; z. B. die Verſtandeskraft des Menſchen, von welcher ich auf den höchſten Verſtand ſchließe. Die tranſcendentale Theologie aber ſtellet mir Gott ganz abgeſondert von aller Erfahrung vor; ich lege ihm in derſelben blos Eigenſchaften bei, die er mit allen Dingen überhaupt gemein hat, und wie kann mir die Erfahrung etwas allgemeines lehren? In der tranſcendentalen Theologie denke ich mir Gott ohne alle Einſchränkung; ich extendire darin meinen Begriff bis auf den höchſten Grad, und ſehe ihn als ein Weſen, das unendlich von mir abſtehet, an. Lerne ich aber dadurch Gott im mindeſten kennen? Indeſſen iſt er darum nothwendig, weil ich durch die tranſcendentale Theologie nicht die Qualitäten des Dinges erkennen kann, daß ich ihn mit andern Weſen in Vergleichung ſtelle, und ſehe, welche Eigenſchaften ihm als summa intelligentia beigeleget werden müſſen. Der Begriff des Deiſten iſt alſo ganz müßig und unbrauchbar; und hat weiter keinen Eindruck für mich, wenn ich ihn ganz allein annehme. Soll die Tranſcendentaltheologie aber Propädeutik, oder Einleitung von den andern beiden ſeyn; ſo iſt ſie von ſehr großem und ganz herrlichem Nutzen. Denn hier denken wir uns Gott ganz rein, und ſie verhütet, daß bei den andern beiden keine Anthropomorphismen einſchleichen; ſie hat alſo den größten negativen Nutzen, uns vor Irrthümern zu ſichern.

Wie wird man aber die Theologie nennen, wo Gott gedacht wird als summum bonum, als das höchſte moraliſche Gut? Dieſe hat man bis jetzt noch nicht recht unterſchieden, und daher auch keinen Namen für ſie erdacht. Man kann ſie Theismus moralis nennen, wo man ſich Gott, als den Urheber unſerer moraliſchen Geſetze, denket; und dies iſt die eigentliche Theologie, die zum Fundament der Religion dienet. Denn, wenn ich mir auch Gott denke als den Urheber, und nicht zugleich als den Weltbeherrſcher; ſo hat dies gar keinen Einfluß auf mein Verhalten. Hier denke ich mir Gott nicht als das oberſte Princip in dem Reiche der Natur, ſondern im Reiche der Zwecke. — Was die Moraltheologie betrifft; ſo iſt dieſelbe ganz etwas anders, als die theologiſche Moral, nämlich die Moral, wo der Begriff der Verbindlichkeiten den Begriff von Gott voraus ſetzet. Eine ſolche theologiſche Moral hat alſo kein Princip; oder wenn ſie eins hat, ſo iſt es kein anderes, als daß der Wille Gottes geoffenbaret und entdecket ſey. Die Moral muß aber nicht auf Theologie gegründet ſeyn, ſondern in ſich ſelbſt das Princip, den Grund unſers Wohlverhaltens, haben; hernach kann hiemit die Theologie verbunden werden, und dann erhält unſere Moralität mehr Triebfedern und eine moraliſche bewegende Kraft. Bei der theologiſchen Moral ſoll der Begriff von Gott unſere Pflichten beſtimmen; dies iſt aber gerade das Gegentheil; denn hier bildet man ſich bei dem Begriffe von Gott allerhand ſchreckliche und abſcheuliche Eigenſchaften. Dies kann in uns zwar Furcht erzeugen, und alſo durch Zwang, zur Vermeidung der Strafe, bewegen, die moraliſchen

Geſetze zu befolgen, die aber den Gegenſtand nicht intereſſant machen. Dabei ſehen wir nicht die Abſcheulichkeit der Handlungen ein, ſondern unterlaſſen ſie aus Furcht vor Strafe. Die natürliche Moral muß ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie unabhängig von allen Begriffen von Gott gedacht wird, und daß ſie ihrer innern Würde und Vortrefflichkeit wegen an uns die eifrigſten Verehrer findet. Ferner aber dienet ſie dazu, nachdem wir an der Sittlichkeit Intereſſe genommen haben, auch an dem Daſeyn Gottes Intereſſe zu nehmen, an einem Weſen, das unſer Wohlverhalten belohnen kann; und daher erhalten wir ſtarke Triebfedern, die uns zur Beobachtung der ſittlichen Geſetze beſtimmen. Dies iſt eine höchſt nothwendige Hypotheſis. —

Die ſpekulative Theologie kann eingetheilet werden 1) in Ontologie; 2) in Kosmotheologie; 3) in Phyſikotheologie. Die erſte betrachtet Gott bloß aus Begriffen (und das iſt eben theologia transcendentalis, als das Princip aller Möglichkeit); die Kosmotheologie ſetzet ein Daſeyn voraus, und ſchließt auf das höchſte Weſen aus dem Daſeyn einer Welt überhaupt; die Phyſikotheologie endlich bedienet ſich der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt überhaupt, und ſchließt daraus auf das Daſeyn des Welturhebers, und auf die Eigenſchaften, die ihm als ſolchem zukommen. —

Anſelmus war der erſte, der aus bloßen Begriffen die Nothwendigkeit eines höchſten Weſens darthun wollte, aus dem Begriff des entis realissimi. Ob dieſe Theologie nun gleich in praktiſcher Hinſicht von keinem großen Nutzen iſt; ſo hat ſie doch den Vortheil, daß ſie unſere Begriffe reiniget und ſäubert von allem dem, was wir als ſinnliche Menſchen dem abſtrakten Begriff von Gott beilegen könnten. Sie iſt der Grund aller möglichen Theologie. — Die **Kosmotheologie** haben zuvörderſt **Leibnitz** und **Wolff** bearbeitet. Man ſetzet bei derſelben voraus, daß ein Gegenſtand der Erfahrung da ſey, und nun ſuchet man aus dieſer reinen Erfahrung das Daſeyn eines höchſten Weſens darzuthun. **Wolff** zweifelte daran, daß durch den bloßen Begriff eines Weſens, das den Grund aller Möglichkeit enthält, das **Daſeyn** eines ſolchen Weſens könnte bewieſen werden; demnach ſagt er: es exiſtire etwas; nun muß es entweder für ſich ſelbſt ſeyn, oder eine Urſache zum Grunde haben. Die erſte Urſache muß das Weſen aller Weſen ſeyn. — Wir ſehen alſo, die Kosmotheologie iſt eben ſo abſtrakt, wie die Ontotheologie; denn das kann mir wenig helfen: es exiſtire etwas, was nun entweder für ſich ſelbſt da iſt, oder eine fremde Urſache zum Grunde hat. Und unterſuchen wir, ob es **alle** Vollkommenheit in ſich ſchließet; ſo kommt der Begriff heraus, daß ein Weſen aller Weſen ſeyn muß, ein Urweſen, ſo von keinem abhängt.

Alle Welt gehet auf Popularität aus, um Begriffe durch faßliche Beiſpiele einſehen zu können, und man hat auch Urſache, bis auf den höchſten Begriff des Intuitiven zu gelangen. — Aber um auch einen ſichern Fuß zu faſſen, und nicht außer dem Felde der Erfahrung in Labyrinthe zu gerathen, verlangt man mit Recht: die abſolute Idee ſich in concreto vorſtellen zu können. Deswegen iſt man auf eine **Phyſikotheologie** gekommen. Sie iſt von ſehr vielen bearbeitet worden. Schon Anaxagoras und Sokrates legten ſie bei ihren Unterweiſungen zum Grunde. Sie hat den Nutzen, daß ſie uns das höchſte Weſen, als die höchſte Intelligenz, und als den Urheber von Zweckmäßigkeit, Ordnung, und Schönheit darſtellt. Sie iſt dem ganzen Menſchengeſchlecht angemeſſen; denn ſie kann Anſchaulichkeit geben, und unſere Begriffe von Gott aufklären. Ich kann aber hier, welches wohl zu merken iſt, keinen beſtimmten Begriff haben; denn die Vollſtändigkeit und Allheit kann nur die Vernunft ſich vorſtellen. Ich ſehe hier Macht; aber kann ich beſtimmt ſagen: das iſt Allmacht, oder der höchſte Grad der Macht? Ich kann daher nicht ſchließen auf eine Vollkommenheit der höchſten Art.

Ontologiſcher Beweis.

Dies giebt mir die Ontotheologie, wo ich mir die höchſte Vollkommenheit beſtimmt in allen Prädikaten denken kann. Die Urtheile aber, welche unſere Vernunft von den Dingen fällt, ſind entweder negativ oder affirmativ; d. h. wenn ich von einem Dinge etwas prädicire; ſo kann dieſes Prädikat, was ich dem Dinge beilege, entweder ausdrücken, daß Etwas in dem Dinge ſey, oder angetroffen wird, oder daß Etwas nicht in ihm ſey. Ein Prädikat, welches das Seyn in einem Dinge ausdrückt, enthält die Realität; das aber, welches das Nichtſeyn ausdrückt, die Negation deſſelben. Eine jede Negation ſetzt eine Realität voraus.

Ich kann daher keine Negation erkennen, wofern ich nicht die ihr entgegengeſetzte Realität erkenne. Denn wie will ich einen bloßen Mangel empfinden, ohne das, was da fehlet, zu kennen! — Alle Dinge in der Welt haben Realitäten und Negationen an ſich. Etwas, das lauter Negation wäre, dem folglich alles mangelte, wäre ein Nichts, ein Unding. Ein jedes Ding muß alſo, wenn es ein Ding ſeyn ſoll, einige Realitäten haben. Aber ein jedes Ding in der Welt hat auch einige Negationen, und das Verhältniß zwiſchen Realität und Negation macht eben den Unterſchied der Dinge aus. Nun finden wir aber in den Dingen Negationen, deren Realität nirgends in der Welt angetroffen wird. Wie ſind dieſe Negationen möglich, die doch nichts anders, als Limitationen von Realitäten ſind? Oder, wie können wir die Größe der Realität in den Dingen beurtheilen, wie den Grad ihrer Vollkommenheit beſtimmen? Wenn das die Vernunft will, ſo muß ſie ſich, da ſie nach dem Grundgeſetz ihrer eigenen Natur, nicht anders, als vom Allgemeinen aufs Beſondere ſchließen kann, irgend ein Maximum der Realität denken, von dem ſie ausgehen, und alle andere Dinge darnach abwägen kann. Ein ſolches Ding, worin alles Realität iſt, wird das einzige vollſtändige Ding ſeyn, weil es in Anſehung aller möglichen Prädikate vollkommen beſtimmt iſt. Eben daher wird ein ſolches ens realissimum auch der Grund der Möglichkeit aller andern Dinge ſeyn. Denn nun darf ich mir blos die höchſte Realität, als auf unendliche Art eingeſchränkt denken; denke mir auch eben dadurch die Möglichkeit unendlich vieler Dinge. Behalte ich einige Realität, ſchränke ſie aber ein, und laſſe die andere Realität ganz weg; ſo habe ich ein Ding, das Realität und Negation zugleich hat, deſſen Limitationen aber durchaus eine größere Realität voraus ſetzen. So kann man ſich z. B. ein einziges Licht denken, aber unendliche Modifikationen deſſelben, wenn ich damit zugleich Schatten miſche. Licht wäre hier die Realität, Schatten die Negation. Nun kann ich mir viel Licht, und wenig Schatten oder viel Schatten, und wenig Licht denken, und nach den Maaßregeln des Mehr oder Weniger, was ich mir von jedem denke, werden auch die Ausſichten und Modifikationen ſeyn. — Daher iſt die Kupferſtecherei und ſchwarze Kunſt entſtanden. So wie hier das Licht den Grund der Möglichkeit aller entſtandenen Modifikationen, indem man Schatten beimiſchte, enthält; ſo iſt auch das ens realissimum, indem ich es einſchränke, woraus denn die Negationen entſtehen, der Grund der Möglichkeit aller andern Dinge. Dieſer reine Verſtandesbegriff von Gott als einem Dinge, das alle Realität hat, iſt in jedem Menſchenverſtande befindlich; nur daß man ihn oft mit andern Formeln ausdrückt.

Iſt aber auch der Gegenſtand dieſes Begriffs wirklich? Das iſt eine andere Frage. Um das Daſeyn eines ſolchen Weſens zu beweiſen, ſchloß Carteſius: Ein Weſen, das alle Realitäten in ſich hält, muß auch eben deshalb nothwendig da ſeyn; denn die Exiſtenz iſt auch eine Realität. Ich muß ſie mir alſo auch, indem ich mir ein ens realissimum denke, zugleich mit denken. Er leitet alſo aus dem bloßen reinen Verſtandesbegriffe die nothwendige Exiſenz eines ſolchen Weſens her; gewiß eine herrliche

Sache, wenn der Beweis richtig wäre. — Denn ſo würde mich meine eigene Vernunft dazu zwingen, das Daſeyn eines ſolchen Weſens anzunehmen; ja ich müßte meine eigene Vernunft aufgeben, wenn ich die Exiſtenz eines ſolchen Weſens läugnen wollte. — Noch mehr, ich könnte alsdann unwiderſprechlich beweiſen, daß nur ein einziges ſolches Weſen da ſeyn könne; denn mehr als ein Ding, das alles Reale zuſammen faßt, kann ich mir nicht denken; denn ſollten mehrere ſeyn, ſo müßten ſie entweder nicht realissima, oder eins und eben daſſelbe ſeyn. —

Kosmologiſcher Beweis.

Hier ſetze ich voraus, daß ſchon irgend etwas exiſtire, alſo eine Erfahrung, und daher iſt der darauf gebaute Beweis nicht mehr aus der reinen Vernunft geleitet, ſo wie es jener tranſcendentale Beweis war. Es iſt aber die einfachſte Erfahrung, die ich voraus ſetzen kann, die: daß ich bin. Nun ſchließe ich mit Leibnitz und Wolff: Entweder ich bin nothwendig oder zufällig. Daß ich nicht nothwendig bin, zeigen die Veränderungen, die mit mir vorgehen; alſo bin ich zufällig. Bin ich aber zufällig; ſo muß außer mir irgendwo ein Grund meiner Exiſtenz ſeyn, welcher macht, daß ich ſo, und nicht anders bin. Dieſer Grund meiner Exiſtenz muß abſolut nothwendig ſeyn; denn wäre er auch zufällig, ſo könnte er nicht der Grund meiner Exiſtenz ſeyn, ſondern bedürfte wieder eines andern, der den Grund von der ſeinigen enthielte. Dieſes abſolut nothwendige Weſen muß aber den Grund ſeiner Exiſtenz, alſo auch der ganzen Welt, in ſich enthalten; denn die ganze Welt iſt zufällig, und kann alſo nicht den Grund, warum ſie ſo und nicht anders iſt, in ſich enthalten. Jenes Weſen hingegen, welches den Grund des Daſeyns aller Dinge in ſich enthält, muß auch den Grund ſeines eigenen Daſeyns in ſich haben; denn es giebt nichts, von dem es abgeleitet werden könnte. — Und dies iſt Gott! — Nun ſchloß Wolff von der abſoluten Nothwendigkeit eines ſolchen Weſens auf die höchſte Vollkommenheit deſſelben. — Im Grunde iſt dieſer kosmologiſche Beweis eben ſo abſtrakt, als der transſcendentale, außer, was die erſte Quelle anbetrifft; denn die iſt hier empiriſch; im Übrigen haben wir es auch hier mit lauter reinen Begriffen zu thun. — Man ſiehet leicht, daß der transſcendentale Beweis hier als richtig vorausgeſetzt wird, und dem kosmologiſchen ſeine ganze Stärke giebt, daß hingegen, wenn der erſtere unrichtig iſt, der andere von ſelbſt wegfällt; denn nur in dem Fall, wenn ich beweiſen kann, daß das allervollkommenſte Ding abſolut nothwendig da ſeyn müſſe, kann ich umgekehrt ſchließen, daß ein abſolut nothwendiges Weſen das vollommenſte ſeyn müſſe.

Phyſikotheologiſcher Beweis.

Der phyſikotheologiſche Beweis iſt der, wo man aus der Beſchaffenheit der gegenwärtigen Welt auf die

Natur ihres Urhebers ſchließet. Dieſer Beweis iſt mit dem koſmologiſchen beinahe einerlei; nur mit dem Unterſchiede, daß jener aus den Begriffen einer Welt überhaupt, dieſer aber aus der gegenwärtigen Welt den Begriff eines Welturhebers abſtrahiret. Die Quelle iſt hier ganz empiriſch, der Beweis ſehr populär und anmuthig, da hingegen der ontologiſche und koſmologiſche ziemlich trocken und abſtrakt iſt. — Wir müſſen hier eine Berichtigung anführen, die ſich auf die ſyſtematiſche Anwendung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes beziehet, und deshalb nothwendig iſt, weil wir oben ſolches nicht präcis genug ausgedrückt haben. Dieſe Berichtigung beſtehet darin, daß der ontologiſche und koſmologiſche Beweis, beide zur tranſcendentalen Theologie gehören, weil ſie beide nach principiis a priori geführet werden. Was den ontologiſchen Beweis betrifft; ſo iſt ſolches von ihm ſchon hinreichend dargethan. Allein in Betracht des koſmologiſchen möchte es vielleicht ſcheinen, als ob derſelbe aus der Erfahrung entlehnet wäre, wie auch vorhin iſt behauptet worden. Allein bei genauer Erwägung findet man, daß man bei dem koſmologiſchen Beweiſe eigentlich keine Erfahrung von einer Welt voraus ſetzen darf, ſondern das Daſeyn einer Welt bloß als Hypotheſis annehme. Ich ſchließe: Wenn eine Welt iſt; ſo muß ſie entweder zufällig oder nothwendig da ſeyn ꝛc., aber nicht ſo: Es iſt eine Welt da ꝛc. Ich brauche alſo bei dieſem Schluſſe gar keine Erfahrung von der Welt, wie ſie beſchaffen ſey, ſondern behelfe mich mit einem bloßen Begriffe von der Welt; ſie mag ſeyn, wie ſie wolle, die beſte oder die ſchlechteſte. Der ganze koſmologiſche Beweis iſt alſo aus reinen Verſtandesbegriffen erbauet, und gehört in ſofern zur tranſcendentalen Theologie, die nach principiis a priori ſchließt. Hingegen wird der phyſikotheologiſche Beweis ganz nach empiriſchen Principien geführet, weil ich hier wirkliche Wahrnehmung von der exiſtirenden Welt zum Grunde lege. Wenn aber die Tranſcendentaltheologie nicht gelinget; ſo gelinget auch nicht die Phyſikotheologie; denn dieſe kann nie ohne jene einen beſtimmten Begriff von Gott geben, und ein unbeſtimmter hilft gar nichts. Der präciſe Begriff von Gott beſtehet darin, daß er das allervollkommenſte Ding iſt. Einen ſolchen vollſtändigen Begriff kann ich aber nimmermehr aus der Erfahrung herleiten; denn die höchſte Vollkommenheit kann mir nie in einer möglichen Erfahrung gegeben werden. So kann ich z. B. noch nicht die Allmacht Gottes im Voraus beweiſen, wenn ich auch in dem unermeßlichen Weltraume Millionen Sonnen, und jede derſelben mit Millionen Welten umgeben und alle mit vernünftigen und unvernünftigen Geſchöpfen beſetzet, annehme. Denn eine große Macht könnte auch 100 Millionen und 1000 Millionen Sonnen hervorgebracht haben. Aus jedem Faktum kann ich alſo nur auf eine große Macht, auf eine unermeßliche Macht ſchließen. — Was heißt aber unermeßliche Macht? Eine ſolche, gegen die meine Macht nur ganz klein iſt, die ich nicht auszumeſſen vermag. Das iſt aber noch keine Allmacht. — Eben ſo kann ich aus der gegenwärtigen Welt, ich mag immerhin die Größe, Ordnung, die kettenmäßige Verbindung aller Dinge bewundern, nicht ſchließen: daß nur Ein Weſen ſie hervorgebracht habe. Es könnten ja auch wohl mehrere mächtige

Weſen ſeyn, deren jedes ſein Feld zu bearbeiten Luſt gehabt hätte. Aus der Erfahrung von der Welt kann ich das wenigſtens nicht widerlegen. Eben daher haben die Alten, die bei ihren Beweiſen von Gott das, was ſie von der Welt erfuhren, zum Grunde legten, ſo ganz einander widerſprechende Reſultate hervorgebracht, als Anaxagoras und in der Folge Sokrates, die nur Einen Gott, Epikur, der gar keinen, oder wenn es einen gäbe, doch nur einen ſolchen, der mit der Welt nichts zu thun hätte, noch andere viele Götter, oder wenigſtens ein gutes und böſes oberſtes Principium glaubten! Das kam daher, weil ein jeder derſelben die Welt aus verſchiedenen Geſichtspunkten betrachtete, der eine die höchſte einſtimmige Ordnung nach einem unendlichen Verſtande geleitet ſahe, und der andere nur alles nach phyſiſchen Geſetzen entſtehen und aufhören wahrnahm; ein anderer ſogar ganz widerſtreitende Zwecke bemerkte, z. B. Erdbeben, feuerſpeiende Berge, wütende Meereswellen, Untergang von allem, was ſo herrlich da ſtand. — Aus dieſen empiriſch begründeten Wahrnehmungen ſich nun Begriffe von Gott abſtrahiren, kann nichts, als widerſprechende Syſteme erzeugen. Unſere Erfahrung von der Welt iſt zu eingeſchränkt, als daß wir daraus die höchſte Realität folgern könnten. Wir müßten erſt das ganze Weltall kennen; alle Mittel und alle Zwecke, die dadurch erreichet werden, ehe wir ſchlieſſen könnten, daß unter allen möglichen Welten die gegenwärtige durchaus die vollkommenſte, und eben daher der Beweis der höchſten Vollkommenheit ihres Urhebers ſey. Dies haben auch die Phyſikotheologen wohl eingeſehen; daher verfolgen ſie ihren Beweis nur bis dahin, bis ſie durchaus dargethan zu haben glauben, daß eine prima causa mundi exiſtire, und nun verfallen ſie durch einen Sprung in die Tranſcendentaltheologie, indem ſie nach dieſer beweiſen, daß die prima causa mundi (das ens originarium) abſolut nothwendig, und daher auch ens realissimum ſeyn müſſe. Wir ſehen daraus, daß ſich die Phyſikotheologie ganz auf die Tranſcendentaltheologie ſtütze. Iſt dieſe gegründet, und richtig; ſo leiſtet uns jene herrliche Dienſte, und ſo fallen von ſelbſt alle Einwürfe gegen die höchſte Vollkommenheit aus dem Widerſtreite in der Natur weg. Denn ſo haben wir es ſchon bis zur völligen Überzeugung erkannt, daß das ens originarium ein ens realissimum ſey, und folglich auch überall das Gepräge ſeiner höchſten Vollkommenheit geſtiftet haben müſſe; daß es alſo nur von unſerer Kurzſichtigkeit und Einſchränkung herrühre, wenn wir nicht überall das Beſte ſehen, weil wir nicht im Stande ſind, das Ganze und die Folgen in der Zukunft zu überſehen, woraus gewiß das größte und vollkommenſte Reſultat entſpringen müßte.

Mehrere ſpekulative Beweiſe vom Daſeyn Gottes giebt es nicht, als dieſe drei. Denn was den Begriff der Alten von einem primo motore, und der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns aus der Unmöglichkeit, daß ſich die Materie zuerſt von ſich ſelbſt habe bewegen können, anbetrifft; ſo iſt dieſer Beweis ſchon in dem kosmologiſchen enthalten, und iſt nicht einmal ſo allgemein, weil dieſer auch zugleich die Veränderungen und Zufälligkeit der Gedanken, nicht bloß die Bewegung in der Körperwelt zum Beweisgrunde nimmt.

Wenn man aber gar aus der Übereinſtimmung aller Völker in dem Glauben an Gott das Daſeyn deſſelben beweiſen will; ſo taugt dieſer Beweis gar nichts. Denn Geſchichte und Erfahrung lehren uns, daß auch eben ſo gut alle Völker an Geſpenſte und Hexen geglaubt haben und faſt noch glauben. —

Alle Spekulation kommt alſo, der Hauptſache nach, noch auf den tranſcendentalen Begriff an. Aber geſetzt, daß dieſer nicht richtig wäre, müſſen wir deshalb die Erkenntniß von Gott aufgeben? Ganz und gar nicht; denn es fehlte uns weiter nichts, als das Wiſſen, daß ein Gott ſey, aber es bliebe uns noch ein überaus großes Feld übrig, nämlich: zu glauben, daß ein Gott ſey. Dieſen Glauben werden wir von moraliſchen Principien a priori ableiten. Wenn wir daher Zweifel gegen jene ſpekulativen Beweiſe in der Folge erregen ſollten und dieſe vermeintliche Demonſtration aus einander ſetzen werden; ſo werden wir dadurch nicht den Glauben an Gott untergraben, ſondern immer den praktiſchen Beweiſen die Bahn brechen. Wir werden nur jene falſchen Anmaßungen der menſchlichen Vernunft, aus ihr ſelbſt apodiktiſch gewiß das Daſeyn Gottes demonſtriren zu wollen, über den Haufen werfen; aber aus moraliſchen Principien eben dieſen Glauben zum Princip aller Religionen annehmen.

Der Atheismus (Ohngötterei, Gottesverläugnung) wird eingetheilt, in den ſkeptiſchen und dogmatiſchen. Jener beſtreitet nur die Beweiſe für das Daſeyn eines Gottes, inſonderheit die apodiktiſche Gewißheit derſelben, nicht aber das Daſeyn Gottes ſelbſt, wenigſtens nicht die

Möglichkeit deſſelben. Daher kann ein ſkeptiſcher Atheiſt immer Religion haben, weil er aufrichtig geſtehet, daß es weit unmöglicher ſey, zu beweiſen, daß kein Gott ſey, als daß einer ſey. Er läugnet nur, daß die menſchliche Vernunft durch Spekulation je die Gewißheit des Daſeyns Gottes beweiſen könne; aber er ſiehet auch auf der andern Seite, daß ſie eben ſo gewiß nie werde darthun können, daß Gott nicht ſey. Nun iſt zwar der Glaube an einen bloß möglichen Gott als Weltregenten, freilich das Minimum der Theologie; aber doch von ſo großem Einfluß, daß er bei einem Menſchen, der ſonſt ſchon die Nothwendigkeit ſeiner Pflichten, als apodiktiſch gewiß erkannt hat, ſeine Moralität veranlaſſen kann. Ganz etwas anders iſt es mit dem dogmatiſchen Atheiſten, welcher geradezu das Daſeyn eines Gottes abläugnet, und es überhaupt für unmöglich erkläret, daß ein Gott ſey. Solche dogmatiſche Atheiſten hat es entweder nie gegeben, oder ſie ſind die boshafteſten Menſchen geweſen. Bei ihnen fallen alle Triebfedern zur Moralität weg; und dieſen Atheiſten iſt entgegen geſetzet der moraliſche Theismus.

Moraliſcher Theismus.

Dieſer iſt zwar kritiſch, d. h. er verfolget alle ſpekulative Beweiſe für das Daſeyn Gottes Schritt für Schritt, und erkennet ſie für unzulänglich; ja er behauptet ſchlechterdings, daß es der ſpekulativen Vernunft unmöglich ſey, das Daſeyn eines höchſten Weſens apodiktiſch gewiß zu demonſtriren; deſſenungeachtet iſt er feſt überzeugt von der Exiſtenz eines ſolchen Weſens, und hat einen zweifelloſen Glauben an daſſelbe aus praktiſchem Glauben. Das Fundament, worauf er dieſen Glauben bauet, iſt unerſchütterlich, und kann nie, ſelbſt wenn ſich alle Menſchen vereinigen wollten, es zu untergraben, umgeſtürzet werden. Es iſt eine Feſtung, worin er ſich retten kann, ohne daß er befürchten darf, je daraus vertrieben zu werden, weil alle Angriffe durchaus daran zu nichte werden. Sein Glaube an Gott, der auf ein ſolches Fundament erbauet iſt, iſt daher ſo gewiß, als eine mathematiſche Demonſtration. Dieſes Fundament iſt die Moral, das ganze Syſtem ſeiner Pflichten, welches durch die reine Vernunft a priori apodiktiſch gewiß erkannt wird. Dieſe ſchlechterdings nothwendige Moralität der Handlungen fließt aus der Idee eines freihandelnden vernünftigen Weſens, und der Natur der Handlungen ſelbſt. Daher kann etwas gewiſſeres, und feſteres in keiner einzigen Wiſſenſchaft gedacht werden, als unſere Verbindlichkeit zu ſittlichen Handlungen. Die Vernunft müßte aufhören zu ſeyn, wenn ſie dieſelbe auf irgend eine Art verläugnen könnte. Denn dieſe Handlungen richten ſich nicht etwa nach ihren Folgen, oder nach den Umſtänden; ſie ſind ein für allemal durch ihre Natur für den Menſchen beſtimmt. Erſt dadurch wird er ein Menſch, wenn er darein ſeine Zwecke ſetzet, und ohne ſie iſt er ein Thier, oder ein Ungeheuer. Seine eigene Vernunft zeugt wider ihn, wenn er ſich ſoweit vergißt, dagegen zu handeln, und macht ihn in ſeinen eigenen Augen verachtungswerth und abſcheulich. Aber wenn er ſich ihrer Befolgung bewußt iſt; dann iſt er gewiß, daß auch er ein Glied in der Kette des Reichs aller Zwecke iſt, und dieſer Gedanke ſchafft ihm Troſt und Beruhigung, macht ihn ſelbſt in ſeinem Innerſten edel, und der Glückſeligkeit würdig, erhebt ihn zur Hoffnung, im Reiche der Sitten mit allen vernünftigen Weſen ein Ganzes auszumachen, ſo wie im Reiche der Natur alles zu Einem verknüpfet iſt. Nun hat der Menſch ein ſicheres Fundament, worauf er ſeinen Glauben an Gott bauen kann; denn obgleich ſeine Tugend ohne allen Eigennutz ſeyn muß, ſo fühlet er doch nicht einen Trieb in ſich, nach ſo vielen Aufoderungen verführeriſcher Reize dafür eine dauerhafte Glückſeligkeit zu hoffen. Er verſuchet den Pflichten, die er in ſeiner eigenen Natur gegründet findet, beſtändig gemäß zu handeln; aber er hat auch Sinne, die ihm das Gegentheil in bleibendem Glanze vorſtellen, und wenn er weiter keine Triebfedern und Kräfte hätte, ihnen zu widerſtehen, ſo würde er dennoch durch ihren Glanz zuletzt verblendet werden. Daher iſt er durch ſeine eigene Vernunft, um nicht wider ſeine eigenen Kräfte handeln zu dürfen, gezwungen, ſich ein Weſen zu denken, deſſen Wille eben jene Gebote ſind, die er als für ſich gegeben a priori apodiktiſch gewiß erkennet. Dieſes Weſen wird er ſich als das allervollkommenſte denken müſſen; denn ſonſt kann dadurch ſeine Moralität keine Realität erhalten. Es muß allwiſſend ſeyn, damit es auch die kleinſten Regungen im Innerſten ſeines Herzens kennen kann, alle Bewegungsgründe und Abſichten ſeiner Handlungen, und dazu iſt gewiß nicht bloß vieles Wiſſen hinreichend, ſondern Allwiſſenheit. —

Es muß allmächtig ſeyn; damit es die ganze Natur darnach einrichten kann, wie ich meiner Moralität nach handle. Es muß ſelbſt heilig und gerecht ſeyn; denn ſonſt kann ich keine Hoffnung haben, daß die Erfüllung meiner Pflicht ihm wohlgefällig ſey. So kann alſo ſich der moraliſche Theiſt einen ganz präcis beſtimmten Begriff von Gott machen, indem er ihn nach der Moralität einrichtet. Dadurch macht er zugleich alles, was der ſkeptiſche Atheiſt angreift, für ſich entbehrlich. Er bedarf keiner ſpekulativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes; er iſt davon gewiß überzeugt, weil er ſonſt die in der Natur ſeines Weſens gegründeten, und daher durchaus nothwendigen Geſetze der Moralität verwerfen müßte. So leitet er aus der Moral die Theologie her; aber nicht nach einer ſpekulativen Exiſtenz, ſondern nach einer praktiſchen; d. h. nicht durchs Wiſſen, ſondern durch den Glauben. Eine nothwendige praktiſche Hypotheſis iſt aber in Anſehung unſerer praktiſchen Kenntniſſe eben das, was ein Axioma in Anſehung der ſpekulativen iſt. Das Daſeyn eines weiſen Weltregierers iſt daher ein nothwendiges Poſtulat der praktiſchen Vernunft.

Erſter

Erſter Theil.

Die Tranſcendentaltheologie.

In dieſer Erkenntniß von Gott aus reinen Begriffen haben wir drei konſtitutive Begriffe von Gott; nämlich:

1) Als das *Urweſen* (ens originarium). Hier denke ich mir Gott überhaupt als ein Ding, das von keinem andern abgeleitet iſt, als das urſprüngliche Weſen, das einzige was nicht derivativ iſt. Ich ſtelle mir alſo Gott, als völlig iſolirt von allen vor, als ein Weſen, das für und aus ſich ſelbſt da iſt, und mit keinen andern Weſen in Gemeinſchaft ſtehet. Dieſer Begriff eines entis originarii liegt zum Grunde der Kosmotheologie; denn da ſchließe ich eben aus ſolchen Begriffen auf die abſolute Nothwendigkeit und höchſte Vollkommenheit Gottes;

2) Als das *höchſte Weſen* (ens summum). Hier denke ich mir Gott als ein Weſen, das alle Realität hat, und leite eben aus dem Begriffe eines ſolchen entis realissimi, und aus ſeinen Eigenſchaften, die Urſprünglichkeit, und abſolute Nothwendigkeit deſſelben her. Dieſer Begriff von Gott, als einem ente maximo, iſt das Fundament der Ontotheologie;

3) Als das Weſen aller Weſen (ens entium). Hier denke ich mir Gott nicht nur als das für ſich urſprüngliche Weſen, das von keinem andern abgeleitet iſt, ſondern auch als den höchſten Grund aller andern Dinge, als dasjenige Weſen, von dem alles andere abgeleitet iſt. Dieſes können wir ſeine Allgenügſamkeit nennen. Dieſe drei Begriffe von Gott, als dem Urweſen, als dem höchſten Weſen, und als dem Weſen aller Weſen ſind der Grund aller übrigen. Zwar werden wir noch verſchiedene andere Prädikate in der Folge Gott beilegen; aber das ſind denn nur einzelne Beſtimmungen jener Grundbegriffe.

Erſter Abſchnitt.

Die Ontotheologie.

Hier betrachten wir Gott als das höchſte Weſen, wenigſtens legen wir zuerſt dieſen Begriff hier zum Grunde. Wie werde ich mir nun ein höchſtes Weſen bloß als Ding durch die reine Vernunft denken können? — Ein jedes Ding muß etwas Poſitives haben, das ein Seyn in ihm ausdrückt. Ein bloßes Nichtſeyn kann kein Ding konſtituiren. Der Begriff de ente omni modo negativo iſt der Begriff eines non entis. Da folglich ein jedes Ding Realität haben muß; ſo werden wir unter allen möglichen Dingen uns entweder ein ens realissimum, oder ein ens partim reale, partim negativum vorſtellen können. Aber bei einem jeden Dinge, das nur einiges Reales hat, fehlet doch immer auch etwas, und es iſt alſo kein vollſtändiges Ding. Ein höchſtes Ding wird alſo ein ſolches ſeyn müſſen, das alle Realität hat; denn in dieſem einzigen Falle habe ich ein ſolches Ding, mit deſſen Begriffe zugleich ſeine durchgängige Beſtimmung verbunden iſt, weil es in Anſehung aller möglichen praedicatorum oppositorum durchaus vollſtändig beſtimmt iſt. Der Begriff eines entis realissimi iſt folglich eben der Begriff eines entis summi; denn alle andere Dinge außer ihm ſind partim realia, partim negativa, und eben daher iſt ihr Begriff nicht durchgängig beſtimmt. Z. E. in dem Begriffe eines vollkommenſten Menſchen als Menſchen, iſt noch nicht beſtimmet, ob er alt oder jung, groß oder klein, gelehrt oder ungelehrt ſey; daher ſind dieſes nicht vollſtändige Dinge, weil ſie nicht alle Realität haben, ſondern mit negativen vermiſcht ſind. — Was ſind nun aber Negationen? Nichts als Schranken von Realitäten; denn keine Negation kann anders gedacht werden, als wenn man ſich vorher das Poſitive gedacht hat. Wie will ich mir einen bloßen Mangel denken? Finſterniß ohne einen Begriff vom Lichte? Armuth ohne Begriff vom Wohlſtande? Wenn alſo alle negative Begriffe abgeleitet ſind, indem ſie immer Realität vorausſetzen; ſo ſetzet folglich ein jedes Ding in ſeiner durchgängigen Beſtimmung als ens partim reale, partim negativum ein ens realissimum voraus, und zwar in Anſehung ſeiner Realitäten und Negationen, weil dieſe nichts weiter als Limitationen der höchſten Realität ſind. Denn indem ich vom

Begriffe eines entis realissimi einige Realitäten ganz aufhebe; ſo entſtehen Negationen, welche, wenn ich ſie mit den übriggelaſſenen Realitäten verbinde, mir den Begriff eines entis partim realis, partim negativi geben. So enthält der Begriff eines entis realissimi zugleich den Grund aller übrigen Begriffe. Es iſt folglich das Grundmaaß, wornach ich alle andere Dinge mir denken, oder doch beurtheilen muß. So kann ich mir z. B. nicht anders einen Unwiſſenden denken, als wenn ich mir vorher einen gedacht habe, der alles weiß, und dann dieſe Realität gänzlich aufhebe. — Eben hieraus folget, daß der Begriff eines ſolchen entis realissimi zugleich den Begriff eines entis originarii ſey, aus dem alle andere Begriffe von Dingen abgeleitet ſind. Aber freilich nur als eines entis originarii logice talis: d. h. als eines Weſens, deſſen Begriff von keinem andern Begriffe abgeleitet werden kann, weil aus deſſen Begriff alle andern Begriffe von Dingen abgeleitet werden müſſen. Ein ens realissimum iſt alſo auch ein ens logice originarium. Dahingegen iſt omne ens limitatum auch ens derivativum. Wenn man von vermiſchten Realitäten redet; ſo iſt dieſer Ausdruck unſchicklich. Denn eine Vermiſchung zwiſchen einer Realität und Negation, zwiſchen einem Etwas und Nichts, läßt ſich nicht denken. Wo ich etwas mit einander vermiſchen ſoll, muß ich etwas wirklich haben; aber die Negationen ſind ja ein bloßer Mangel. Wenn daher ein Ding neben dem Realen etwas Negatives hat, z. E. ein verfinſtertes Zimmer ꝛc; ſo iſt hier nicht eine Zumiſchung der Negation, ſondern vielmehr eine Einſchränkung der Realität. So konnte ich im angeführten Falle, nicht die Finſterniß als eine Negation zu dem Lichte, als dem Realen, herzumiſchen, ſondern das Negative, die Finſterniß, entſtand, als ich die Realität, das Licht, verminderte und einſchränkte. Ganz etwas anders iſt es mit der logiſchen Vermiſchung der Begriffe. Hier kann ich freilich ſagen, daß zu meinem Begriffe von Realität auch der Begriff von Negation beigemiſcht ſey; denn mein Begriff von dem Negativen iſt doch auch ein Begriff, ſo wie der Begriff von dem Realen ein Begriff iſt. Hier habe ich alſo etwas, was ich mit einander vermiſchen kann; das iſt aber nicht der Fall in dem Objekte ſelbſt, ſondern nur in meiner Idee von den Objekt.

Wichtiger iſt der Satz jener ſcholaſtiſchen Theologen, daß jede Eigenſchaft Gottes in der That Gott ſelbſt ſey. Vollſtändig und präcis wird der Satz ſo ausgedrückt: Eine einzige Realität ohne Schranken als Grund betrachtet, iſt zugleich mein ganzer Begriff von Gott. Wenn wir dieſen Satz examiniren; ſo finden wir ihn wirklich gegründet. Ein jedes Reale, wenn ich es ohne Schranken denke, iſt Gott ſelbſt, z. B. der Allwiſſende, der Allmächtige, der Ewige. Hier habe ich nur einzelne Realitäten ohne Schranken, und ich ſtelle mir Gott doch ganz darunter vor. Das kommt daher, weil ich mir eine ſolche uneingeſchränkte Realität zugleich als einen Grund denke, worunter ich alles andere uneingeſchränkte Reale verſtehe. Z. B. indem ich mir die Allwiſſenheit vorſtelle; ſo ſehe ich ſie zugleich als einen Grund an, wodurch ich die Allwiſſenheit, Allmacht ꝛc. ſetze, und ſchließe mit Recht: Wem dieſe einzige Realität ohne Schranken zukommt; dem kommen auch alle andere

Realitäten zu, und ſo entſtehet der Begriff von Gott. Gott iſt eine nothwendige Idee unſeres Verſtandes, weil er das Subſtratum der Möglichkeit aller Dinge iſt. Dies iſt ſchon ausführlich dargethan. Nun iſt die Frage: ob dieſe unſere Idee auch objektive Realität habe, d. h. ob wirklich ein Weſen da ſey, dem unſere Idee von Gott korreſpondirt. Man hat dies dadurch beweiſen wollen, weil in unſerm Begriff nichts ſey, was dem widerſpricht. Das iſt nun wohl freilich wahr; denn unſer ganzer Begriff von Gott beſtehet aus Realitäten. Eine Realität aber kann der andern unmöglich widerſprechen; denn zu einem Widerſpruch wird erfodert, daß etwas ſey, und auch nicht ſey. Dieſes Nichtſeyn wäre aber eine Negation und dergleichen läßt ſich nicht in Gott denken. Aber dadurch, daß in meinem Begriffe nichts widerſprechendes iſt, wird nur die *logiſche Möglichkeit* des Begriffs, das iſt die Möglichkeit, daß ich mir in meinem Verſtande den Begriff machen kann, erwieſen. Denn ein ſich widerſprechender Begriff iſt gar kein Begriff. Dieſem meinem Begriffe aber objektive Realität zu geben, ſo daß ich beweiſen kann, es ſey wirklich ein Gegenſtand da, der mit meinem Begriffe übereinkommet; dazu wird doch ſicherlich mehr erfodert, als daß in meinem Begriff nichts ſey, was einander widerſpricht. Denn wie kann ein logiſch möglicher Begriff bloß dadurch, daß er logiſch möglich iſt, auch zugleich die reale Möglichkeit eines Objekts konſtituiren? Dazu wird außer einem analytiſchen Urtheile zugleich ein ſynthetiſches Urtheil erfodert, d. h. daß ich wiſſen kann, daß die Wirkungen der Realität ſich nicht einander aufheben. Z. B. Entſchloſſenheit und Vorſichtigkeit ſind beides Realitäten, aber ihre Wirkungen ſind oft von der Art, daß eine die andere aufhebt. Um nun zu beurtheilen, ob die in dem Begriffe von Gott verbundenen Realitäten ſich in Abſicht auf ihre Wirkungen nicht aufheben; dazu habe ich keine Fähigkeit a priori und kann eben daher auch nicht die gerade Möglichkeit meines Begriffs darthun, aber auf der andern Seite auch ſicher ſeyn, daß kein Menſch die Unmöglichkeit deſſelben beweiſen könne.

Fragen wir, wie wir zum Begriffe des Maximum aller Realitäten kommen; ſo müſſen wir aus dem Begriffe der Realität in ſofern ſie endlich iſt, alle Schranken weglaſſen, wenn wir ſie auf den Begriff des realissimi anwenden wollen. Denn im Grunde können wir uns Gott nicht anders denken, als wenn wir alles Reale, was wir bei uns ſelbſt antreffen, ohne alle Schranken ihm beilegen. Es iſt aber oft ſehr ſchwer, alle Limitationen abzuſondern, weil wir ſelbſt als eingeſchränkte Geſchöpfe uns oft das Reale nicht anders als unter Schranken vorſtellen können. In ſolchem Falle, wo wir nicht im Stande ſeyn ſollten, alle Einſchränkung aus unſerm Begriffe zu entfernen, dürfen wir nicht deshalb die Realität ſelbſt aufgeben, ſondern können vielmehr ſagen, daß wir Gott dieſelbe zwar beilegen, aber ohne alle Limitationen, weil in der That etwas Reales zum Grunde lieget. So wird es uns z. B. ſehr ſchwer, die Ewigkeit ohne alle Limitation zu denken; aber wir müſſen ſie deſſenungeachtet in unſerm Begriffe von Gott haben, weil ſie eine Realität iſt. Wir legen ſie daher Gott bei, und geſtehen die Schwäche unſerer Vernunft, ſie uns ganz rein zu denken. — Was den *Verſtand Gottes* betrifft; ſo müſſen wir uns ihn als intuitiv denken, da hingegen der unſrige diskurſiv iſt, d. h. ſich nicht anders, als aus allgemeinen Merkmalen Begriffe von Dingen machen kann. Dies iſt aber eine Einſchränkung, die ich aus der Realität des Verſtandes weglaſſen muß, wenn ich ſie auf Gott anwenden will. Der Verſtand Gottes wird alſo nicht ſeyn ein Vermögen zu denken, ſondern anzuſchauen. — Der Begriff des Unendlichen iſt aus der Mathematik genommen, und gehört auch nur dahin; denn er beſtimmt nie eine abſolute Größe, ſondern nur immer eine relative. Es iſt der Begriff einer Größe, die im Verhältniß gegen ihr Maaß als Einheit größer iſt, als alle Zahl. Die Unendlichkeit beſtimmt alſo nie, *wie* groß etwas ſey; denn ſie beſtimmt nicht den Maaßſtab, oder die Einheit, und darauf kommt in der That ſehr viel an. Z. E. wenn ich mir den Weltraum als unendlich vorſtelle; ſo kann ich zum Maaßſtabe oder zur Einheit, in Hinſicht welcher derſelbe unendlich iſt, entweder Meilen, oder Erddiameter annehmen. Nehme ich zum Maaßſtabe Meilen an; ſo werde ich ſagen können: der Weltraum ſey größer als alle Zahl von Meilen, ich mag mir gleich Centillionen davon denken. Nehme ich aber zum Maaßſtabe Erddiameter an, oder gar Sonnendiſtanzen; ſo werde ich auch hier ſagen können: der Weltraum iſt größer als alle Zahl, d. h. in dieſem Falle, als alle Erddiameter und Sonnendiſtanzen, mag ich mir auch Centillionen davon denken. Wer ſiehet aber nicht, daß im letztern Falle die Unendlichkeit ſelbſt größer iſt, als im erſtern Falle, weil hier die Einheit in Hinſicht welcher der Weltraum größer iſt, als alle Zahl, weit größer iſt, als im erſtern Falle? Aber eben hieraus ſehen wir auch, daß der Begriff der Unendlichkeit nur das Verhältniß unſers Unvermögens, den Begriff von der Größe zu beſtimmen, ausdrückt, weil nemlich die Größe ſelbſt größer iſt, als alle Zahl, die ich mir denken kann, und demnach mir keinen beſtimmten Begriff von der Größe ſelbſt giebt. Im Grunde habe ich alſo, wenn ich einen Gegenſtand unendlich nenne, keinen Vortheil davon, als dieſen, daß ich dadurch mein Unvermögen einſehen lerne, die Größe deſſelben je durch Zahlen ausdrücken zu können. Dadurch kann ich zwar ſehr erſchüttert werden, und in Erſtaunen über das Objekt ſelbſt gerathen, auf der andern Seite aber kann ich die abſolute Größe deſſelben daraus nicht erkennen lernen. Der Begriff von Unendlichkeit kann alſo immer viele äſthetiſche Schönheit haben, weil er mich in große Bewegung ſetzet, aber deswegen hilft er mir gar nicht zu der Präciſion, um ſagen zu können, wie groß der Gegenſtand ſelbſt ſey. Überdies, wenn ich ein Objekt als unendlich annehmen ſoll, muß ich es auch immer als homogen mit irgend etwas annehmen; denn nur relative auf dieſes Etwas, als auf ſeinen Maaßſtab, heißt es unendlich. Z. B. wenn ich den göttlichen Verſtand unendlich nenne; ſo muß ich meinen Verſtand als einen Maaßſtab zur Einheit annehmen, und nun geſtehen, daß die Größe des göttlichen Verſtandes größer iſt, als alles, was ich mir nur vom Verſtande denken kann. Dadurch iſt mir aber nicht das mindeſte geholfen, um beſtimmt ſagen zu können, wie groß der göttliche Verſtand ſey. Man ſiehet alſo hieraus, daß ich dadurch in meiner Erkenntniß von Gott um keinen Schritt weiter komme, wenn ich den Begriff einer mathematiſchen Unendlichkeit auf ihn anwende. Denn ſo lerne ich nur, daß ich den Begriff ſeiner Größe nie mit Zahlen ausdrücken kann; ſeine abſolute Größe aber lerne ich dadurch nicht einſehen. Ich kann ſogar kein Maaß für ihn finden; denn wo iſt eine Einheit, die mit Gott homogen wäre? — Vielleicht gelingt aber ſolches durch den Begriff der metaphyſiſchen Unendlichkeit? Was heißt metaphyſiſche Unendlichkeit? Man verſtehet darunter alle Vollkommenheiten im höchſten Grade, oder beſſer ohne alle Grade. Die omnitudo realitatis wäre alſo eben das, was man metaphyſiſche Unendlichkeit nennet. Nun iſt es wahr: dadurch bekomme ich einen präciſen Begriff von der Größe Gottes. Denn dieſes All der Realität beſtimmt nur ſeine abſolute Größe. Hier bedarf ich kein homogenes Maaß, keine Einheit, mit der ich Gott erſt vergleichen darf, dadurch ich ſeine relative Größe herausbringen könnte, ſondern hier habe ich einen beſtimmten Begriff von derſelben. Denn ich ſehe ein, daß alles, was wahre reine Realität iſt, in ihm angetroffen werde. Der Begriff der Totalität iſt aber immer ganz präcis, ſo, daß ich mir weder mehr, noch weniger denken kann. Auf der andern Seite aber kann ich nicht einſehen, warum ich einen ontologiſchen Begriff (von der Allheit) mit einer mathematiſchen Unendlichkeit ausdrücken ſoll. Sollte ich nicht lieber ein ſolches Wort brauchen können, das mit dem Begriff in dieſer Wiſſenſchaft kongruirt, als dadurch eine Zweideutigkeit veranlaſſen, daß ich einen Ausdruck aus einer fremden Wiſſenſchaft hier uſurpire, wodurch ich vielleicht den fremden Begriff gar mit einſchleichen laſſe? Wir werden daher das Wort: metaphyſiſche Unendlichkeit gar leicht entbehren können, indem wir den ontologiſchen Begriff, der dadurch ausgedrückt werden ſoll, und für welchen es ſich doch wegen ſeiner Abſtammung aus der Mathematik nicht ſchickt, lieber durch das All der Realität bezeichnen. Wollen wir aber für dieſen Begriff auch ein beſonders Wort haben, ſo können wir dazu beſſer den Ausdruck Allgenugſamkeit (omnisufficientia) wählen. Doch ſtellet uns dieſes ſchon alles Reale in Gott, als einem Grunde vor (ens entium), weil sufficientia immer das Verhältniß eines Grundes mit ſeiner Folge ausdrückt. Wir können es alſo lieber bei dem reinen Begriff unſerer Vernunft, omnitudo realitatis, bewenden laſſen. Denn eben dieſes iſt das wahre Grundmaaß, wodurch ich die abſolute Größe Gottes beſtimmen kann. —

Den allgemeinen Begriff von Gott haben wir ſchon oben feſtgeſetzet, daß er nemlich ens realissimum ſey. Dieſes iſt das Ideal, deſſen unſere Vernunft bedarf, um einen höhern Maaßſtab für das minder vollſtändige zu haben. Wir haben ferner geſehen, daß eben dieſer Begriff eines allervollkommenſten Weſens zugleich der Begriff eines höchſten Weſens ſeyn müſſe. Nun fragt es ſich: welche Prädikate werden wir dieſem Weſen beilegen, und auf welche Art werden wir verfahren müſſen, um dieſe Prädikate von Gott ſo einzurichten, daß ſie ſeinem Begriffe als eines allererſten Weſens nicht widerſprechen? Hier haben wir es noch immer mit bloßen Begriffen zu thun, ohne uns darum zu bekümmern, ob dieſen Begriffen wirklich ein Objekt korreſpondiret! Wir haben uns einmal ein Weſen, als ein Subſtratum der Möglichkeit aller andern Weſen gedacht, und nun fragen wir: wie wird dies Ideal beſchaffen ſeyn müſſen? Wir wollen daher ſehen, welche Prädikate ſich mit dem Begriff dieſes höchſten vollkommenſten Weſens reimen laſſen. Dieſe Unterſuchung iſt höchſt nothwendig, weil uns ſonſt der ganze Begriff nichts hilft, und derſelbe überhaupt ohne Beſtimmung der mit ihm kongruirenden Prädikate nicht einmal recht von uns gedacht werden kann. Sie wird aber auch von großem Nutzen für uns ſeyn; denn ſie lehret uns Gott erkennen, ſoviel menſchliche Vernunft ſolches kann; ſie wird uns Regeln an die Hand geben, was und wie wir etwas von Gott ausſagen ſollen; ſie wird uns Vorſicht und Behutſamkeit empfehlen, damit nichts in unſern Begriff von Gott einſchleiche, was ſeiner höchſten Realität zuwider iſt.

Welches ſind nun die Prädikate, die ſich von einem ente realissimo denken laſſen? Welches ſind ſeine Eigenſchaften? So viel ſehen wir ſchon aus dem Begriff eines entis realissimi, daß ſich nichts, als Realitäten von ihm prädiciren laſſen. Wo finden wir nun aber dieſe Realitäten? Welches ſind ſie, und wie können und wie müſſen wir ſie Gott beilegen? Alle Realitäten ſind entweder ſolche Realitäten, die mir durch reine Vernunft gegeben ſind, unabhängig von aller Erfahrung; oder die ich in der Sinnenwelt antreffe. Was die erſtern Realitäten anbetrifft; ſo darf ich kein Bedenken tragen, ſie Gott beizulegen; denn ſie gehen auf Dinge überhaupt, und beſtimmen dieſelben durch den reinen Verſtand. Hier fließet gar keine Erfahrung mit unter; ſie ſind alſo auch mit keiner Sinnlichkeit afficiret. Wenn ich ſie alſo von Gott prädicire; ſo darf ich nicht befürchten, daß ich ihn mit einem Gegenſtande der Sinne verwechſele. Denn ich lege ihm ja in dieſem Falle nichts bei, als was von ihm als Ding überhaupt gilt. In meinem Begriff von ihm, als einem ente realissimo, liegt ja aber ſchon, daß er ein Ding ſeyn ſoll, und ich werde ihm alſo alle Realitäten beilegen ſollen und müſſen, die von ihm als einem Dinge können prädiciret werden. Da ſich nun dieſe aprioriſchen Realitäten auf die allgemeine Eigenſchaft eines Dinges überhaupt beziehen; ſo werden ſie eben deswegen ontologiſche Prädikate genannt. Es ſind lauter tranſcendentale Begriffe. Dahin gehören ſeine Möglichkeit, ſeine Exiſtenz, ſeine Nothwendigkeit, oder ein ſolches Daſeyn, was aus ſeinem Begriffe fließt; der Begriff der Subſtanz, der Begriff der Einheit der Subſtanz, die Einfachheit, Unendlichkeit, die Dauer, Gegenwart, und andere. Alle dieſe Begriffe beſtimmen aber bloß den Begriff eines Dinges überhaupt; es ſind nur Prädikate in abſtracto, welche der Deiſt Gott beileget. Davon können wir uns aber unmöglich ſchon begnügen laſſen; denn ſo würde uns ein ſolcher Gott nichts helfen, er wäre zwar ein Ding, das aber ganz iſolirt für ſich iſt, und in keinem Verhältniß mit uns ſtehet. Zwar muß dieſer Begriff von Gott den Anfang aller unſerer Erkenntniß von Gott ausmachen, aber allein für ſich genommen, iſt er unbrauchbar, und, ohne daß wir mehr von Gott erkennen könnten, ganz für uns entbehrlich. Soll uns dieſer Begriff Nutzen ſchaffen; ſo müſſen wir ſehen, ob nicht jene ontologiſchen Prädikate auf Beiſpiele in concreto angewandt werden können. Und das thut der Theiſt, indem er ſich Gott als die **oberſte Intelligenz** denkt. Wenn wir nun Gott auch Prädikate in concreto beilegen wollen; ſo müſſen wir die Materialien zum Begriff von Gott, aus empiriſchen Principien und Kenntniſſen nehmen. Wir finden aber in unſerer ganzen Erfahrung nichts, was mehr Realität hätte, **als unſere Seele**. Aus der Erkenntniß unſerer ſelbſt werden alſo auch **dieſe** Realitäten hergenommen ſeyn müſſen; es werden pſychologiſche Prädikate ſeyn, die wir Gott noch außer ſeinen ontologiſchen beilegen können. Da aber alle dieſe Prädikate aus der Erfahrung entlehnet ſind, und in der ganzen Erfahrung nichts als phaenomena angetroffen werden; ſo werden wir hier große Behutſamkeit nöthig haben, um uns nicht durch den Schein blenden zu laſſen, und Gott wohl gar ſolche Prädikate beizulegen, die bloß von Gegenſtänden der Sinne gelten können. Wir müſſen daher folgende Regeln der Vorſicht merken:

1) **In Hinſicht auf die Wahl der Prädikate ſelbſt.** Was für Prädikate werden wir nemlich aus der Erfahrung hernehmen, und mit dem Begriff von Gott vereinigen können? — Nichts als reine Realitäten! Nun giebt es aber in der ganzen Welt kein Ding, was **reine** Realität hätte, ſondern alle Dinge, die uns durch die Erfahrung können gegeben werden, ſind partim realia, partim negativa. Hier entſtehen alſo große Schwierigkeiten, weil meinen Begriffen viele Beſtimmungen anhängen, die Mängel

an ſich haben. Gott aber können ſolche Negationen nicht beigelegt werden; daher muß ich zuerſt via negationis verfahren, d. h. ich muß alles Sinnliche, was meinen Vorſtellungen von dieſer oder jener Realität inhäriret, ſorgfältig abſondern, alles Unvollkommene, alles Negative weglaſſen, und das reine Reale, was übrig bleibt, Gott beilegen. Dieſes iſt aber äußerſt ſchwer; denn oft bleibt wenig, oder gar nichts Reales übrig, wenn ich alle Schranken wegwerfe, wenigſtens kann ich nie ohne das Sinnliche, was ſich in meine Vorſtellungen verwebt hat, mir das reine Poſitive denken. In ſolchem Falle muß ich denn ſagen, daß wenn ich gleich dieſe oder jene realitas phaenomenon Gott beilege, ich ſolches doch nur in ſo fern thue, als alle Schranken davon abgeſondert werden müſſen. Wenn ſich aber das Negative gar nicht abſondern läßt, ohne daß zugleich der Begriff ſelbſt aufgehoben wird; ſo werde ich im letztern Falle den Begriff gar nicht von Gott prädiciren können. So werde ich z. B. die Ausdehnung Gott gar nicht als ein Prädikat beilegen können, weil dies ein bloß ſinnlicher Begriff iſt, und wenn ich das Negative davon abſondern will, mir gar nichts Reales übrig bleibt. Von dem Begriffe der Materie aber werde ich, nach Abſonderung alles Negativen und Sinnlichen, was dieſem Begriff inhäriret, nichts als den Begriff einer äußern und innern thätigen Kraft, und von dem Begriff einer räumlichen Gegenwart, wenn ich die ſinnliche Bedingung; d. i. den Raum weglaſſe, nichts als die reine Realität einer Gegenwart übrig behalten. Ich werde alſo Gott nur das Reale ſelbſt, Kraft und Gegenwart, beilegen können. — Auf ſolche Art werde ich zwar via negationis die Qualität der göttlichen Prädikate beſtimmen können, d. h. welche Prädikate ich aus der Erfahrung, nach Abſonderung aller Negation auf meinen Begriff von Gott anwenden kann, aber dadurch würde ich noch gar nicht die Quantität dieſer Realität in Gott erkennen lernen. Vielmehr würde das Reale, was wirklich nach Weglaſſung aller Schranken in meinem Begriffe übrig geblieben wäre, ſehr unbedeutend, und dem Grade nach ganz klein ſeyn. Daher muß ich nun, wenn ich in einer von den Eigenſchaften der Dinge, die mir durch die Erfahrung gegeben ſind, irgend eine Realität angetroffen habe, dieſes Reale Gott im höchſten Grade, in unendlicher Bedeutung, beilegen. Das nennet man per viam eminentiae verfahren. Ich kann aber nicht eher auf dieſe Art verfahren, als bis ich via negationis, das reine Reale, herausgebracht habe. Habe ich dieſes vernachläſſiget, und nicht ſorgfältig alles Negative von meinen Begriffen abgeſondert; ſo wird, wenn ich den Begriff einer ſolchen Realität, wie ſie in der Erſcheinung angetroffen wird, mit ihren Schranken, von Gott prädiciren will, dadurch mein Begriff von Gott ganz korrupt. Daher entſtehet der Anthropomorphiſmus. — Die Schranken müſſen alſo zuerſt weg gelaſſen, und nur das reine Reale, was übrig bleibet, Gott beigeleget werden, aber via eminentiae. Z. B.

nicht bloß eine Kraft, ſondern eine *unendliche* Kraft, nicht bloß ein Verſtand, ſondern ein *unendlicher* Verſtand. Wir können aber dennoch nimmermehr mit den Eigenſchaften Gottes völlig zu recht kommen, ſo, daß wir erkennen könnten, *wie ſie an ſich ſelbſt* beſchaffen ſeyn mögen; z. B. wenn wir den menſchlichen Verſtand nehmen; ſo iſt es nicht genug, dieſen unendlich zu vergrößern via eminentiae; denn ſo bliebe er doch noch immer ein eingeſchränkter Verſtand, und wüchſe bloß an Schnelligkeit der Erkenntniß; ſondern wir müſſen ſchon vorher alle Schranken, die demſelben inhäriren, daß er nemlich alles nur discursive erkennen kann, weggelaſſen haben. Da nun das reine Reale, was ſodann übrig bleibt, d. i. Verſtand, von uns überhaupt gar nicht begriffen werden kann; ſo bleibt uns noch ein Weg übrig:

2) *In Hinſicht auf die Art des Verfahrens, das aus ſinnlichen Begriffen abſtrahirte Reale Gott beilegen zu können.*

Und dieſes iſt der herrliche Weg der Analogie. — Worin beſtehet nun dieſes Verfahren per analogiam? Analogie beſtehet nicht, wie man es gemeinhin nimmt, in einer unvollkommenen Ähnlichkeit der Dinge untereinander; denn das wäre hier etwas ſehr unſicheres. Wir hätten nämlich nicht nur ſchlechte Prädikate, weil wir das Reale derſelben ohne alle Limitationen zu denken nicht im Stande wären, ſondern ſelbſt dieſe nicht einmal ganz gereinigten Realitäten könnten wir auf ſolche Weiſe nur inſofern Gott beilegen, als er etwas vollkommen ähnliches davon an ſich hätte. Was würde mir nun das helfen? Könnte mir das nun einen hinreichenden vollſtändigen Begriff von Gott geben? Wenn wir aber unter Analogie die vollkommene Ähnlichkeit der Verhältniſſe, kurz eben das, was die Mathematiker unter Proportion verſtehen, nicht der Dinge, ſondern nur der Verhältniſſe annehmen; ſo ſind wir auf einmal befriediget; ſo können wir uns einen ſolchen Begriff von Gott, und ſeine Prädikate für uns ſo hinreichend machen, daß wir weiter nichts bedürfen. Aber hier werden wir freilich keine Verhältniſſe der Größe (denn das gehört in die Mathematik) ſondern ein Verhältniß der Urſache und Wirkung, oder noch beſſer des Grundes zu ſeiner Folge, annehmen, alſo in der That ganz philoſophiſch ſchließen können. Wir ſehen nämlich, ſo wie in der Welt ein Ding als die Folge von einem andern Dinge, das der Grund deſſelben iſt, angeſehen wird, die ganze Welt als eine Folge von ihrem Grunde von Gott an, und ſchließen nur nach der Analogie. Z. B. So wie die Glückſeligkeit eines Menſchen (die Aufhebung des Elendes) ſich verhält zu der Güte eines andern Menſchen; ſo verhält ſich die Glückſeligkeit aller Menſchen zu der Güte Gottes. Der erſte Beweisgrund iſt der ontologiſche für das Daſeyn Gottes aus reinen Begriffen. Nachher aber muß die reale Möglichkeit eines vollkommenſten Weſen erwieſen werden, ehe ich ſein Daſeyn beweiſen kann. Denn der dogmatiſche Atheiſt läugnet ſchlechterdings die Möglichkeit eines Gottes, und behauptet, daß kein Gott ſey. Das Daſeyn eines entis realissimi, und die Möglichkeit deſſelben läugnen, iſt im Grunde hier, wo wir es mit der reinen Vernunft zu thun haben, einerlei. Wenn alſo der dogmatiſche Atheiſt läugnet, daß ein Gott ſey; ſo nimmt er eben dadurch die Verpflichtung auf ſich, zu beweiſen: daß ein Gott unmöglich ſey. Denn das iſt die Art aller unſerer Erkenntniſſe a priori, daß, wenn ich mir anmaße aus der reinen Vernunft zu beweiſen, daß etwas nicht ſey, ich ſolches anders nicht thun kann, als wenn ich beweiſe, daß es unmöglich ſey, daß ſo etwas ſey. Der Grund iſt hievon dieſer, daß, weil ich hier gar keinen Beweis, weder für noch wider das Daſeyn eines Weſens aus der Erfahrung entlehnen kann, ich folglich keinen andern Weg vor mir habe, als aus dem bloßen Begriff eines Dinges, das heißt daraus, daß ein ſolches Ding ſich ſelbſt widerſpreche, zu beweiſen, daß es nicht exiſtire. Der dogmatiſche Atheiſt wird alſo vorher beweiſen müſſen, daß ein Objekt, welches unſrer Idee von einem ente realissimo entſpricht, ſich ſelbſt in der Vereinigung ſeiner Prädikate widerſpreche, folglich unmöglich ſey, bevor er ſich das Recht wird anmaßen können, behaupten zu wollen, daß ein ſolches Ding nicht ſey. Auf der andern Seite werden wir, wenn es uns einfällt, a priori demonſtriren zu wollen, daß Gott ſey, uns vorher auch der Pflicht unterziehen müſſen, apodiktiſch gewiß durch reine Vernunft zu beweiſen, daß Gott möglich ſey. Dieſes werden wir nun auf keine andere Art thun können, als wenn wir beweiſen, daß ein ens realissimum in der Syntheſis aller ſeiner Prädikate ſich gar nicht widerſpreche. Leibnitz verwechſelte in ſeinem Beweiſe für die Möglichkeit eines entis realissimi die Möglichkeit eines ſolchen Begriffs mit der Möglichkeit eines Dinges ſelbſt. Er ſchloß nämlich ſo: In meinem Begriffe von einem ente realissimo iſt kein Widerſpruch; denn eine Realität kann einer andern Realität unmöglich widerſprechen, weil zu einem Widerſpruche nothwendig eine Verneinung erfodert wird, indem ich ſage, daß etwas ſey und nicht ſey. Wo aber lauter Realitäten ſind, da iſt keine Verneinung, alſo auch kein Widerſpruch. Wenn nun in dem Begriffe vom ente realissimo kein Widerſpruch iſt; ſo iſt ein ſolches Ding möglich. Er hätte aber nur ſchließen ſollen: ſo iſt meine Idee von einem ſolchen Dinge möglich. Denn dadurch, daß in meinem Begriffe von einem Dinge nichts widerſprechendes ſey, wird zwar der Begriff des Möglichen erwieſen, aber noch nicht die Möglichkeit des Objekts meiner Idee. Der Satz des Widerſpruchs iſt ja nur das analytiſche Princip der Möglichkeit, d. h. es wird dadurch apodiktiſch gewiß ausgemacht, ob mein Begriff möglich oder unmöglich ſey. Aber es iſt nicht das ſynthetiſche Princip der Möglichkeit d. h. es wird dadurch gar nicht bewieſen, ob in dem Dinge ſelbſt ein Prädikat das andere aufhebe oder nicht! Denn durch den Satz des Widerſpruchs kann ich nicht die Syntheſis der Prädikate im Objekt erkennen; dazu gehört vielmehr eine Einſicht in die Beſchaffenheit, und in den Umfang aller Prädikate, in Anſehung aller ihrer Wirkungen. Wenn ich mich alſo unterfange, die Möglichkeit eines entis realissimi, d. h. die Möglichkeit der Syntheſis aller Prädikate in einem Objekt zu beweiſen; ſo maße ich mir an, durch meine Vernunft a priori apodiktiſch gewiß beweiſen zu können, daß die Vollkommenheiten in einem Stamme vereiniget, und von einem Princip abgleitet ſeyn können. Das überſteiget aber die mögliche Einſicht aller menſchlichen Vernunft. Wo will ich dieſe Erkenntniß hernehmen? Aus der Welt? Gut, aber da finde ich die Realitäten nur in den Objekten vertheilet; z. B. in einem Menſchen viele Fähigkeiten des Verſtandes, aber eine gewiſſe Unentſchloſſenheit; in einem andern hingegen nur eine große Lebhaftigkeit aller Affekten, aber nur mittelmäßige Einſichten. Bei den Thieren bemerke ich eine erſtaunende Fruchtbarkeit in der Propagation, aber keine Vernunft; bei den Menſchen Vernunft, aber eine weit geringere Fruchtbarkeit. Kurz ich ſehe hier, daß, wenn in einem Objekte eine Realität ſtatt findet, eine andere Realität nicht darin iſt. Hier kann ich nun freilich wohl nicht ſchließen, daß die eine Realität durch die andere aufgehoben werde, und daß z. B. ein Menſch unmöglich ſey, der alles Reale, was ein Menſch nur haben kann, in ſich vereiniget hätte; aber auf der andern Seite kann ich doch auch nicht einſehen, wie ein ſolcher vollkommener Menſch möglich ſey: denn ich kann nicht erkennen, ob, durch die Syntheſis (Zuſammenſetzung) aller menſchlichen Realitäten, die eine Vollkommenheit in ihrer Wirkung der andern Vollkommenheit in ihrer Wirkung widerſprechen würde oder nicht! Um dies einzuſehen, müßte ich alle mögliche Wirkungen aller Realitäten des Menſchen, und ihr Verhältniß gegen einander kennen. Das kann ich aber nicht, weil ich in allen Menſchen nur einzelne Realitäten wahrnehme, und folglich auch nur die Wirkungen dieſer einzelnen Realitäten, aber nicht alle mögliche Wirkungen einer Syntheſis aller menſchlichen Realitäten. Dieſes auf Gott angewandt, ſo muß ich hier noch mehr mein Unvermögen geſtehen, einzuſehen, wie eine Syntheſis aller möglichen Realitäten, in Hinſicht auf alle ihre Wirkungen möglich ſey. Denn, wie will meine Vernunft es ſich anmaßen, zu erkennen, wie alle höchſte Realitäten wirken, welche Wirkungen daraus entſtehen, und welch ein Verhältniß alle dieſe Realitäten haben müſſen? — Dies müßte ich aber erkennen können, wenn ich einſehen wollte, ob es möglich ſey, daß alle Realitäten in Einem Objekt zuſammen vereiniget werden können, wie Gott alſo möglich ſey.

Auf der andern Seite iſt es aber auch aller menſchlichen Vernunft unmöglich, je zu beweiſen, daß eine ſolche Zuſammenſetzung aller Vollkommenheiten in Einem Dinge unmöglich ſey; denn dazu gehörte wieder eine Einſicht in den Umfang aller Wirkungen des Alls der Realität, indem dieſelben Gründe, durch welche das Unvermögen der menſchlichen Vernunft in Anſehung der Behauptung des Daſeyns eines dergleichen Weſens vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweiſen. — Kurz, es iſt unmöglich zu beweiſen, daß Gott unmöglich ſey. Vielmehr legt mir die Vernunft auch nicht das mindeſte Hinderniß in den Weg, die Möglichkeit eines Gottes, wenn ich auf andere Art mich dazu verbunden fühle, anzunehmen. Sie ſelbſt iſt nur nicht im Stande, eine ſolche, unabhängig von aller Erfahrung, apodiktiſch gewiß zu beweiſen (die Beweiſe a priori müſſen aber alle insgeſammt apodiktiſche Gewißheit haben; ſonſt ſind es gar keine Beweiſe); denn dazu gehört eine Einſicht, welche bei weitem alle Grenzen des menſchlichen Vernunftvermögens überſteiget. Aber aus eben dieſem Unvermögen meiner Vernunft folget die Unmöglichkeit, je zu beweiſen, daß ein allervollkommenſtes Weſen nicht möglich ſey. Und ſo fällt das Gebäude des dogmatiſchen Atheiſten über den Haufen. Denn dieſer müßte, wenn er das Daſeyn Gottes läugnen, und ſchlechterdings behaupten will: es ſey kein Gott, zuerſt die Unmöglichkeit davon darthun. Hier verläßt ihn aber ſeine Vernunft, und alles, was er dagegen vorbringet, iſt Ungereimtheit und Unſinn. Aus dieſem allem ſehen wir alſo, daß die menſchliche Vernunft weder die Möglichkeit, noch Unmöglichkeit eines Gottes a priori beweiſen kann, weil ihr dazu die nöthige Einſicht in den Umfang aller Realitäten und der Wirkungen derſelben fehlet; daß aber auch nicht das geringſte im Wege lieget, die Möglichkeit eines Gottes anzunehmen, wenn wir auf irgend eine andere Art überzeugende Gründe dafür finden ſollten.

So, wie wir alſo den dogmatiſchen Atheiſten widerleget, und ſeine anmaßlichen Behauptungen von dem Nichtdaſeyn Gottes zurückgewieſen haben, bevor wir noch das Daſeyn Gottes beweiſen; ſo können wir auch alle Angriffe des ſkeptiſchen Atheiſten, eben ſo gut ohne vorhergegangenen Beweis der Exiſtenz eines vollkommenſten Weſens, fruchtlos machen. Denn dieſer zweifelt, daß, weil die ſpekulative Vernunft nicht das Daſeyn Gottes zu unſerer Befriedigung beweiſen könne, auch wohl überall keine Beweiſe für daſſelbe ſtatt finden, und zweifelt eben daher zugleich an der Exiſtenz eines Gottes ſelbſt. Dieſen können wir nun dadurch widerlegen, daß, wenn wir ihm gleich die Unzulänglichkeit aller ſpekulativen Beweiſe für das Daſeyn Gottes als eines entis realissimi zugeben, wir dennoch uns durch praktiſche Gründe aufs innigſte davon überzeugt fühlen, daß ein Gott ſeyn müſſe. Wir müſſen einen Gott annehmen, und an ihn glauben, ohne daß die Vernunft es wagen darf, ſeine Möglichkeit, und ſein Daſeyn a priori auszunehmen.

Der ontologiſche Beweis für die Exiſtenz eines Gottes iſt übrigens aus dem Begriff eines entis realissimi genommen. Man ſchließt nämlich: Ein ens realissimum iſt ein ſolches, das alle Realitäten in ſich enthält; nun iſt aber die Exiſtenz auch eine Realität; alſo muß das ens realissimum nothwendig exiſtiren. Wenn man daher behauptet: Gott iſt nicht; ſo verneinet man dadurch etwas in dem Prädikate, was doch ſchon in dem Subjekt lieget; folglich wäre hier ein Widerſpruch. Dieſer Beweis erreget ſchon wegen ſeiner großen Simplicität keinen ungegründeten Verdacht. Wir wollen der Kritik den Lauf laſſen, um zu ſehen, ob er Stich hält. Alles kommt bei dieſem Beweiſe unſtreitig darauf an, ob die Exiſtenz eines Dinges in der That eine Realität deſſelben ſey. — Aber dadurch, daß ein Ding iſt, wird dieſes Ding an und für ſich nicht vollkommener; es enthält dadurch kein neues Prädikat, ſondern wird vielmehr auf ſolche Art mit allen ſeinen Prädikaten geſetzet. Das Ding war in meinem Begriffe, als ich es mir als bloß möglich dachte, ſchon eben ſo vollſtändig, als es nachher war, da es wirklich wurde; denn ſonſt wäre es ja nicht daſſelbe, was ich mir gedacht hatte, ſondern es würde mehr exiſtiren, als in dem Begriff vom

Gegenſtande lag, wenn die Exiſtenz eine beſondere Realität in den Dingen wäre. Seyn iſt alſo offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte, um es noch vollkommener zu machen. Es iſt bloß die Poſition eines Dinges, oder gewiſſer Beſtimmungen an ſich ſelbſt. Im logiſchen Gebrauche iſt es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: Gott iſt allmächtig, enthält lauter Begriffe, die ihre Objekte haben. Gott und Allmacht. Das Wörtchen iſt iſt nicht noch ein Prädikat oben drein, ſondern nur das, welches das Prädikat (allmächtig) beziehungsweiſe auf das Subjekt (Gott) ſetzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen ſeinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zuſammen, und ſage: Gott iſt, oder es iſt ein Gott; ſo ſetze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, ſondern nur das Subjekt an ſich, mit allen ſeinen Prädikaten, und zwar den Gegenſtand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide, der Gegenſtand und der Begriff, müſſen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich deſſen Gegenſtand als ſchlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er iſt) denke, nichts weiter hinzu kommen. Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloß Mögliche: Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeſte mehr, als hundert mögliche Thaler. Denn, da dieſe möglichen Thaler den Begriff, jene wirklichen aber den Gegenſtand, und deſſen Poſition an ſich ſelbſt bedeuten; ſo würde, im Falle dieſer, nämlich der Gegenſtand, mehr enthielte, als jener, nämlich der

Begriff, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken, und alſo auch nicht der angemeſſene Begriff von ihm ſeyn. Denn der Gegenſtand iſt bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriff analytiſch enthalten, ſondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daß dadurch dieſes Seyn außerhalb meines Begriffs, dieſe gedachten hundert Thaler ſich im mindeſten vermehren werden. Unſer Begriff von einem Gegenſtande mag enthalten, was, und wieviel er wolle; ſo müſſen wir doch aus ihm herausgehen, um dem Gegenſtande die Exiſtenz zu ertheilen. Denke ich mir in einem Dinge alle Realitäten außer einer; ſo kommt dadurch, daß ich ſage: ein ſolches mangelhaftes Ding exiſtire, die fehlende Realität nicht hinzu, ſondern es exiſtirt gerade mit demſelben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe; ſonſt würde etwas anders, als ich dachte, exiſtiren. Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel); ſo bleibt noch immer die Frage, ob es exiſtire oder nicht? denn es iſt, als Ideal eben ſo durchgängig beſtimmet, als wenn es ein wirklicher Gegenſtand wäre. Hieraus ſiehet man, wie übereilt der Schluß ſey, daß unter aller Realität auch das Daſeyn mit begriffen werde, und alſo das Daſeyn ſchon in dem Begriff eines möglichen Dinges liege. Und ſo fällt alſo auch die ganze Argumentation über den Haufen, daß aus dem Begriff eines entis realissimi deſſen Exiſtenz nothwendig folge. —

Der kosmologiſche Beweis behält die Verknüpfung der abſoluten Nothwendigkeit mit der höchſten Realität bei, aber anſtatt von der höchſten Realität auf die Nothwendigkeit im Daſeyn zu ſchließen, ſchließet er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Weſens, auf deſſen unbegränzte Realität. Dieſen Beweis nannte Leibnitz und nach ihm Wolff den Beweis: a contingentia mundi. Er lautet alſo: wenn etwas exiſtiret, ſo muß auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren. Nun, zum wenigſten, exiſtire ich ſelbſt; alſo exiſtiret ein abſolut nothwendiges Weſen. Der Unterſatz enthält eine Erfahrung, und der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung. Dieſe Schlußfolge beruhet auf dem Naturgeſetze der Kauſalität, daß alles Zufällige ſeine Urſache habe, die, wenn ſie wiederum zufällig iſt, eben ſowohl eine Urſache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Sachen ſich bei einer ſchlechthin nothwendigen Urſache endigen muß, ohne welche ſie keine Vollſtändigkeit haben würde. Denn ein regressus in infinitum, eine Reihe von Wirkungen ohne eine oberſte Urſache, iſt ungereimt. Alles, was exiſtiret, kann aber nur auf eine von dieſen beiden Arten exiſtiren: entweder zufällig, oder nothwendig. Das Zufällige muß irgendwo eine Urſache haben, warum es ſo, und nicht anders exiſtiret. Nun exiſtire ich oder eine Welt überhaupt zufällig; daher muß auch ein abſolut nothwendiges Weſen exiſtiren, als die Urſache, warum ich ſo, und nicht anders bin. Der Beweis fängt alſo eigentlich von einer Erfahrung an, mithin iſt er nicht gänzlich a priori geführet, oder ontologiſch; und weil der Gegenſtand aller möglichen Erfahrung Welt heißt, ſo wird er darum der kosmologiſche Beweis genannt. Da er aber auch von aller beſondern Eigenſchaft der Gegenſtände der Erfahrung, wodurch ſich dieſe Welt von einer möglichen unterſcheidet, abſtrahirt, und nur die Erfahrung von einer Welt überhaupt ohne Rückſicht auf ihre Beſchaffenheit zum Grunde leget; ſo wird er ſchon in ſeiner Benennung von dem phyſikotheologiſchen unterſchieden, welcher Beobachtungen der beſondern Beſchaffenheit dieſer unſerer Sinnenwelt zu Beweisgründen gebrauchet. Nun ſchließt der kosmologiſche Beweis weiter vom Daſeyn eines abſolut nothwendigen Weſens darauf, daß dieſes Weſen zugleich ein ens realissimum ſeyn müſſe. Der Schluß lautet alſo: Dies nothwendige Weſen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Anſehung aller möglichen praedicatorum contradictorie oppositorum, immer nur durch eins von dieſen entgegen geſetzten Prädikaten beſtimmet werden, folglich muß es durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn. Nun iſt nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der daſſelbe a priori durchgängig beſtimmt, nämlich der des entis realissimi, indem dieſem unter allen möglichen praedicatis contradictorie oppositis, immer nur das Reale zukommt. Alſo iſt der Begriff des allerrealſten Weſens der einzige, durch welchen ein nothwendiges Weſen gedacht werden kann; d. i. es exiſtiret ein ens realissimum nothwendiger Weiſe.

Dieſer kosmologiſche Beweis ſtützt ſich auf Erfahrung und giebt ſich dadurch das Anſehen, Schritt zu thun, nämlich zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens überhaupt zu kommen. Was dieſes Weſen aber für Eigenſchaften habe, das kann der empiriſche Begriff gar nicht lehren, ſondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abſchied, und forſchet in lauter Begriffen. Wenn ich nämlich frage, was ein abſolut nothwendiges Weſen überhaupt für Eigenſchaften haben müſſe; ſo iſt die Antwort: ſolche, woraus die abſolute Nothwendigkeit fließt. Nun glaubt die Vernunft im Begriffe eines allerrealſten Weſens einzig und allein die erforderlichen Requiſita zu einer abſoluten Nothwendigkeit anzutreffen, und ſchließt daher: das abſolut nothwendige Weſen iſt das allerrealſte Weſen. Wie könnte ſie aber **ſo** ſchließen, wenn ſie nicht voraus ſetzte, der Begriff eines Weſens von der höchſten Realität thue dem Begriff von der abſoluten Nothwendigkeit im Daſeyn völlig genug! Was heißt dieſes aber anders, als es laſſe ſich aus der höchſten Realität auf die abſolute Realnothwendigkeit ſchließen, ein Satz, den das ontologiſche Argument behauptete, welches man alſo im kosmologiſchen Begriffe annimmt, und zum Grunde leget, da man es doch hätte vermeiden wollen. — Da es uns nun nicht gelang, aus dem Begriff der höchſten Realität das abſolut nothwendige Daſeyn des, dieſer Idee korreſpondirenden, Objekts zu beweiſen; ſo wird es uns auch nicht gelingen, jetzt umgekehrt, aus der abſoluten Nothwendigkeit eines Dinges ſeine höchſte Realität zu demonſtriren; denn die abſolute Nothwendigkeit iſt ein Daſeyn aus bloßen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff eines entis realissimi iſt ein ſolcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daſeyn paſſend, und ihm adäquat iſt; ſo muß ich auch einräumen, daß aus ihm, nämlich aus dem Begriffe des allerrealſten Weſens geſchloſſen werden könne. Es iſt alſo eigentlich nur der ontologiſche Beweis aus lauter Begriffen, der in dem ſogenannten kosmologiſchen Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung iſt ganz müßig, vielleicht, um uns nur auf den Begriff der abſoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um dieſe an irgend einem beſtimmten Dinge darzuthun. Denn ſobald wir dieſes zur Abſicht haben, müſſen wir ſo fort alle Erfahrung verlaſſen, und unter reinen Begriffen ſuchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines abſolut nothwendigen Weſens enthalte. Wenn demnach der Satz richtig wäre: ein jedes abſolut nothwendiges Weſen iſt das allerrealſte Weſen; ſo müßte er ſich auch wie alle bejahende Urtheile umkehren laſſen, nämlich: ein jedes allerrealſte Weſen iſt ein nothwendiges Weſen. Weil nun dieſer Satz bloß aus ſeinen Begriffen a priori beſtimmt iſt; ſo muß der bloße Begriff des entis realissimi auch die abſolute Nothwendigkeit deſſelben bei ſich führen, welches aber der ontologiſche Beweis behauptete, und der kosmologiſche nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber ſeinen Schlüſſen, obgleich verſteckter Weiſe unterlegte.

Was machen wir uns nun für einen Begriff von einem abſolut nothwendigen Weſen oder Dinge? — Man hat zu aller Zeit von dem abſolut nothwendigen Weſen geredet, und ſich nicht ſowohl Mühe gegeben, zu verſtehen, ob und wie man ſich ein Ding von dieſer Art auch nur denken könne, als vielmehr deſſen Daſeyn zu beweiſen. Nun iſt zwar eine Namenerklärung von dieſem Begriffe ganz leicht: daß es nämlich ſo etwas ſey, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt, aber man wird hiedurch um nichts klüger, in Anſehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, daß ein ſolches Ding nicht ſeyn ſolle. Denn wie die Nonexiſtenz eines Dinges möglich ſeyn ſoll, kann der menſchliche Verſtand, welcher nur durch den Widerſpruch einen Begriff von der Unmöglichkeit hat, gar nicht faſſen. Zu einem jeden Widerſpruch werden nothwendig zwei Stücke erfordert, denn ein einzelnes kann ſich nicht widerſprechen. Es kann alſo auch nie ein Widerſpruch ſeyn, daß ein Ding nicht ſey, folglich auch nicht ein Widerſpruch, daß ein ens realissimum nicht ſey. Wolff nahm, um die abſolute Nothwendigkeit des entis realissimi zu erklären, die Beiſpiele von der abſoluten Nothwendigkeit: daß ein Triangel drei Winkel habe, iſt ſchlechthin nothwendig. Aber dieſe abſolute Nothwendigkeit des Urtheils iſt nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urtheil. Der beigebrachte Satz ſagte nicht: daß drei Winkel ſchlechterdings nothwendig ſeyn, ſondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt (gegeben iſt), ſind auch drei Winkel mit ihm nothwendiger Weiſe da. Wenn ich das Prädikat in einem idealiſchen Urtheile aufhebe, und behalte das Subjekt; ſo entſpringt ein Widerſpruch. Z. B. einen Triangel ſetzen, und doch die drei Winkel deſſelben aufheben, iſt widerſprechend. Daher ſage ich: dieſes Prädikat kommt dem Subjekt nothwendiger Weiſe zu. Hebe ich aber das Subjekt zuſammt dem Prädikate auf; ſo entſpringet kein Widerſpruch; denn es iſt nichts mehr, dem widerſprochen werden könnte. So iſt es z. B. kein Widerſpruch, den Triangel ſammt den drei Winkeln aufzuheben.

Geradeeben ſo iſt es mit dem Begriffe eines abſolut nothwendigen Weſens bewandt. Wenn ich das Daſeyn deſſelben aufhebe; ſo hebe ich das Ding ſelbſt mit allen ſeinen Prädikaten auf. Wo ſoll alſo der Widerſpruch herkommen? Äußerlich iſt nichts, dem widerſprochen würde, denn das Ding ſoll nicht äußerlich nothwendig ſeyn; innerlich auch nicht, denn ich habe durch Aufhebung des Dinges ſelbſt alles Innere zugleich aufgehoben.

Beiſpiel. Gott iſt allmächtig. Das iſt ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ich eine Gottheit ſetze, mit deren Begriff jenes Prädikat identiſch iſt. Hier habe ich alſo eine logiſche unbedingte Nothwendigkeit. Aber was würde nun eine abſolute Realnothwendigkeit ſeyn? Sie würde darin beſtehen, daß es ſchlechthin nothwendig ſey, ein Gott müſſe ſeyn. Wenn ich aber ſage: Gott iſt nicht; ſo iſt weder die Allmacht, noch irgend ein anders ſeiner Prädikate gegeben; denn ſie ſind alle ſammt dem Objekte aufgehoben, und es zeigt ſich in dieſen Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch. So wenig alſo jemals ein innerer Widerſpruch entſtehen kann, wenn ich das Prädikat eines Urtheils zuſammt dem Objekte aufhebe, das Prädikat mag auch ſeyn, welches es wolle; eben ſo wenig kann ich mir den geringſten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen ſeinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerſpruch zurück ließe, und ohne den Widerſpruch habe ich durch bloße reine Begriffe a priori keine Merkmale der Unmöglichkeit. Es iſt alſo in dieſem Falle möglich, daß ein Gott nicht ſey. Der ſpekulativen Vernunft koſtet es gar nichts, ſein Daſeyn in Gedanken aufzuheben. Die ganze Aufgabe des tranſcendentalen Ideals kommt darauf an, entweder zu der abſoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die abſolute Nothwendigkeit deſſelben zu finden. Kann man das eine; ſo muß man auch das andere können; denn als ſchlechthin nothwendig erkennet die Vernunft nur dasjenige, was aus ſeinem Begriffe nothwendig iſt. Beides aber überſteiget gänzlich alle Beſtrebungen, unſern Verſtand über dieſen Punkt zu befriedigen, und zugleich alle Verſuche ihn wegen dieſes ſeines Unvermögens zu beruhigen. Die abſolute Nothwendigkeit, die wir als den letzten Grund aller Dinge ſo unentbehrlich bedürfen, iſt der wahre Abgrund für die menſchliche Vernunft. Selbſt die Ewigkeit, ſo ſchauderhaft erhaben ſie auch ein Haller ſchildern mag, macht lange den ſchwindelnden Eindruck nicht auf das Gemüth; denn ſie mißt nur die Dauer der Dinge, trägt ſie aber nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Weſen, welches wir uns als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt; aber woher bin ich denn? — Hier ſinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit ſchwebet ſo, wie die kleinſte, ohne alle Haltung, vor der ſpekulativen Vernunft, der es nichts koſtet, die eine, ſo wie die andere ohne das mindeſte Hinderniß verſchwinden zu laſſen. Kurz die abſolute Nothwendigkeit eines Dinges bleibet in Ewigkeit für den menſchlichen Verſtand ein unauflösliches Problem. —

Wir ſind bis jetzt dem Eberhard in ſeiner Vorbereitung zur natürlichen Theologie gefolget. Da er aber nun ſogleich zu dem phyſikotheologiſchen Beweiſe ſchreitet; ſo ſcheinet es uns ſyſtematiſcher, wenn wir uns jetzt noch nicht daran machen, ſondern, nachdem der Begriff und die Beweiſe für das Daſeyn eines höchſten Weſens aus reiner Vernunft vorgetragen worden ſind, nunmehr zu den ontologiſchen Prädikaten deſſelben fortgehen, damit wir die tranſcendentale Theologie in ihrem Zuſammenhange haben. Zuerſt kommt hier die Möglichkeit eines Gottes in Betrachtung, welche niemand läugnen, aber auch niemand beweiſen kann; denn die Erkenntniß davon, gehet über alle menſchliche Vernunft. Die objektive Realität der Syntheſis, dadurch der Begriff erzeugt wird, beruhet nämlich, wie ſchon gezeigt worden iſt, auf Principien möglicher Erfahrung; denn unter Erfahrung verſtehen wir eben den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne. Wie will ich alſo die Möglichkeit dieſes Dinges a priori einſehen, ohne daß ich die Syntheſis ſeiner Prädikate wahrnehmen kann? Mein Begriff iſt allemal möglich, wenn er ſich nicht widerſpricht. Dieſer Grundſatz der Analyſis (der Satz des Widerſpruchs) iſt aber nur das logiſche Merkmal der Möglichkeit, dadurch ſein Gegenſtand vom nihil negativo unterſchieden wird! Wie kann ich nun von der Möglichkeit der Begriffe (logiſche) ſo fort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) ſchließen? — Wir gehen nun zu dem Beweiſe, daß das ens realissimum auch zugleich das ens entium ſey, oder wie wir oben es ausgedrückt haben: daß das allervollkommenſte Weſen den Grund der Möglichkeit aller andern Dinge in ſich enthalte. Dieſes haben wir ſchon dadurch dargethan, weil alle Dinge als partim realia, partim negativa ein Weſen voraus ſetzen, das alle Realitäten in ſich enthält, und das durch die Limitation dieſer Realitäten dieſe Dinge konſtituiret haben muß. Denn ſonſt könnte man es ſich gar nicht denken, woher denn ſowohl das Reale als das Negative in den Dingen komme. Denn auch ſelbſt die Negation ſetzet immer eine Realität voraus, durch deren Einſchränkung ſie entſtanden iſt. Eben hierauf beruhet der einzige mögliche Beweisgrund meiner Demonſtration vom Daſeyn Gottes, der in einer vor mehrern Jahren von mir herausgegebenen Schrift ausführlicher auseinander geſetzet worden iſt. Hier wird gezeiget, daß, unter allen möglichen Beweiſen, dieſer einzige uns noch die meiſte Befriedigung gewähret, indem, wenn wir ein ſolches Urweſen aufheben, zugleich das Subſtratum der Möglichkeit aller Dinge aufgehoben wird. — Doch iſt auch dieſer Beweis nicht apodiktiſch gewiß; denn er kann nicht die objektive Nothwendigkeit eines ſolchen Urweſens darthun, ſondern nur die ſubjektive Nothwendigkeit, es anzunehmen. Allein widerleget kann er auf keine Weiſe werden, weil er in der Natur der menſchlichen Vernunft ſeinen Grund hat; denn dieſe nöthiget mich durchaus ein Weſen anzunehmen, das der Grund von allem Möglichen iſt, weil ich ſonſt überall nicht erkennen könnte, worin etwas möglich ſey. Hieraus, daß das höchſte Weſen zugleich das Urweſen iſt, aus welchem das Weſen aller

Dinge abgeleitet werden ſoll, folget, daß die Ordnung, Schönheit, Harmonie und Einheit, die wir in den Dingen antreffen, eben nicht immer etwas Zufälliges ſeyn, ſondern vielmehr ihrem Weſen nothwendig inhäriren können. Wenn wir z. B. finden daß unſere Erde unter den Polen eingedrückt, zwiſchen den Tropicis unter dem Äquator hingegen erhoben iſt; ſo folgt dieſes aus der Nothwendigkeit ihrer Natur, nämlich aus dem Gleichgewicht, der ehemals flüſſigen Erdmaſſe. Daher konnte Newton ſchon vor aller Erfahrung, ehe noch die Aſtronomen dieſe Erhebung der Erde unter dem Äquator gemeſſen hatten, bloß daraus, weil ſie ehemals flüſſig geweſen ſeyn muß, a priori ihre Figur zuverläſſig beweiſen. Nun hat aber die Abplattung der kugelförmigen Erdgeſtalt ihren großen Vortheil, indem dadurch allein verhindert wird, daß nicht die Hervorragung des feſten Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achſe der Erde kontinuirlich und in nicht eben langer Zeit merklich verrücke. Denn die Aufſchwebung der Erde unter der Linie, iſt ein ſo gewaltiger Berg, daß der Schwung jedes andern Berges ihn niemals merklich aus ſeiner Lage in Anſehung der Achſen bringen wird und kann. So weiſe nun dieſe Anſtalt iſt; ſo darf ich ſie doch nicht ſogleich als etwas Zufälliges aus dem göttlichen Willen herleiten, ſondern, wie hier wirklich dargethan iſt, ſie als eine Nothwendigkeit der Natur der Erde anſehen. Dadurch verliehret Gott an ſeiner Majeſtät als Weltſchöpfer nichts; denn, da er das urſprüngliche Weſen iſt, aus deſſen Weſen die Natur aller Dinge abgleitet wird; ſo iſt auch dieſe Einrichtung in der Natur, nach welcher eine Anſtalt nothwendig iſt, aus ſeinem Weſen abzuleiten, aber nicht aus ſeinem Willen. Denn ſonſt wäre er bloß Architekt der Welt, und nicht Weltſchöpfer. Nur das Zufällige in den Dingen kann aus dem göttlichen Willen, und aus willkührlichen Anordnungen deſſelben hergeleitet werden. Nun lieget aber alles Zufällige in der Form der Dinge; folglich kann man nur die Form der Dinge aus dem göttlichen Willen ableiten. Dadurch machen wir aber nicht die Dinge ſelbſt von Gott unabhängig, und entziehen ſie auf keine Weiſe ſeiner höchſten Obergewalt. Denn die Materie, in welcher das Reale ſelbſt lieget, leiten wir aus dem göttlichen Weſen her, indem wir Gott, als das ens originarium, welches den Grund aller möglichen Dinge in ſich enthält, anſehen. Dadurch machen wir alſo die Weſen der Dinge ſelbſt von Gott derivativ, nämlich aus ſeinem Weſen. Denn man kann es gar nicht denken, wie dazu ein beſonderer göttlicher Wille nöthig ſey, daß ein Ding gewiſſe Wirkungen, die aus ſeiner Natur nothwendig folgen, hervorbringe; z. B. wie dazu ein beſonderer göttlicher Wille nöthig ſey, daß ein flüſſiger Körper, wenn er ſich um ſeine Axe drehet, die Figur eines Sphäroids erhalte: denn dieſes iſt ja eine nothwendige Wirkung der eigenen Natur des Körpers! Wollten wir alſo alles aus dem göttlichen Willen herleiten; ſo würden wir eben dadurch dasjenige, was der Natur der Dinge nothwendig inhäriret, von Gott ſelbſt unabhängig machen. Nur von dem Zufälligen, d. h. von der Form der Dinge würden wir einen Urheber erkennen, aber nicht von der Materie des Nothwendigen in dem Weſen der

Dinge ſelbſt. Sollen daher auch dieſe nothwendigen Geſetze und Einrichtungen in der Natur, die aus dem Weſen der Dinge ſelbſt fließen, von Gott abhängen (und ſie müſſen es, weil wir ſonſt nirgends einen Grund ihrer Möglichkeit anzugeben in Stande ſind); ſo können ſie nicht anders, als aus ſeinem urſprünglichen Weſen hergeleitet werden. —

Aus allem, was bisher aus der reinen Vernunft für das Daſeyn Gottes hervorgebracht iſt, ſehen wir, daß wir berechtiget ſind, ein ens originarium, das zugleich ens realissimum iſt, als eine nothwendige tranſcendentale Hypotheſe anzunehmen, und voraus zu ſetzen; denn ein Weſen, welches die Data zu allem Möglichen enthält, und deſſen Aufhebung zugleich alle Möglichkeit aufhebet, ein ſolches allerrealſtes Urweſen iſt, eben wegen ſeines Verhältniſſes zu den Möglichkeiten aller Dinge, eine nothwendige Vorausſetzung. Denn außer jenem logiſchen Begriffe von der Nothwendigkeit eines Dinges, da dasjenige abſolut nothwendig genannt wird, deſſen Nichtſeyn ein Widerſpruch, folglich unmöglich wäre, haben wir noch einen andern Begriff in unſerer Vernunft von einer realen Nothwendigkeit, da ein Ding eo ipso nothwendig iſt, weil ſein Nichtſeyn alle Möglichkeit aufhebet. Zwar gehet im logiſchen Verſtande die Möglichkeit immer vor der Wirklichkeit vorher, und da kann ich mir die Möglichkeit eines Dinges ohne die Wirklichkeit denken. Allein realiter haben wir keinen Begriff von der Möglichkeit, als durch die Exiſtenz, und bei aller Möglichkeit, die wir uns realiter denken, ſetzen wir immer ein Daſeyn voraus, obgleich nicht immer die Wirklichkeit des Dinges ſelbſt, ſo doch eine Wirklichkeit überhaupt, welche die Data zu allem Möglichen enthält. Da alſo alle Möglichkeiten immer etwas wirklich gegebenes voraus ſetzen, indem, wenn alles bloß möglich wäre, das Mögliche ſelbſt keinen Grund hätte; ſo kann folglich dieſer Grund der Möglichkeit ſelbſt nicht nur möglich, ſondern er muß auch wirklich gegeben ſeyn. Es iſt aber wohl zu bemerken, daß dadurch bloß die ſubjektive Nothwendigkeit eines ſolchen Weſens dargethan wird: d. h. daß unſere ſpekulative Vernunft ſich genöthiget ſiehet, daſſelbe nothwendig voraus zu ſetzen, wenn ſie überhaupt einſehen will, warum etwas möglich ſey, keinesweges aber dadurch die objektive Nothwendigkeit dieſes Dinges demonſtriret werden kann. Denn hier muß die Vernunft ihre Schwäche erkennen, über die Grenzen aller möglichen Erfahrung ſich empor ſchwingen zu wollen. Und wofern ſie ſich anmaßt, auch da noch ihren Flug fortzuſetzen; ſo geräth ſie in lauter Wirbel und Meerſtrudel, die ſie in einen bodenloſen Abgrund ſtürzen, wo ſie ganz verſchlungen wird. — Alles, was uns daher die ſpekulative Vernunft von der Exiſtenz eines Gottes lehren kann, beſtehet darin: daß ſie uns zeiget, wie ſolches von uns nothwendig hypotheſiret werden muß, nicht aber, daß ſie uns daſſelbe apodiktiſch gewiß demonſtriren könne. Aber auch jenes iſt ſchon viel Glück für uns, indem dadurch alle Hinderniſſe aus dem Wege geräumet werden, das Daſeyn eines Weſens aller Weſen anzunehmen, ja, wenn wir uns noch auf anderweitige Art davon ſollten überzeugen können, es feſt und unerſchütterlich zu glauben. Denn das höchſte

Weſen bleibt, auch vor dem bloß ſpekulativen Gebrauche der Vernunft, ein fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menſchliche Erkenntniß ſchließet und krönet.

Alle Eigenſchaften Gottes ſind (nach Baumgarten) quiescentes oder operativae. Perfectiones quiescentes ſind ſolche, wobei man ſich eine Handlung denkt, die ohne nota actionis vorgeſtellet werden kann; operativae hingegen, die ſich ohne Merkmale einer Thätigkeit nicht denken laſſen. Zuerſt wollen wir ſeine perfectiones quiescentes in Betrachtung ziehen; denn die ontologiſchen Prädikate gehören eben dazu. Außer der Möglichkeit und Wirklichkeit, von denen wir ſchon, ſo viel die ſpekulative Vernunft uns lehren kann, gehandelt haben, rechnen wir nun ferner dahin, daß Gott eine Subſtanz ſey. Dieſes Prädikat kommet Gott, als einem Dinge zu; denn alle Dinge ſind Subſtanzen. Unter Subſtanzen wird das Reale verſtanden, welches bloß für ſich exiſtiret, ohne eine Beſtimmung von einem andern Dinge zu ſeyn. Der Subſtanz iſt entgegen geſetzet das Accidenz, welches nicht anders exiſtiren kann, als daß es einem andern Dinge inhäriret. Die Accidentia ſind alſo nicht beſondere Dinge, ſondern verſchiedene Arten, oder Modi der Exiſtenz der Subſtanz. Gott iſt aber ein Ding für ſich ſelbſt, und eo ipso eine Subſtanz. Wollte man ihm alſo die Subſtantialität abſprechen; ſo müßte man auch ſeine Dingheit läugnen, d. h. den ganzen Begriff von Gott aufheben. Nimmt man aber Gott als ens realissimum an; ſo folgt ſchon eben aus dem Begriff von einem Dinge, daß Gott eine Subſtanz ſey.

Ein anderes ontologiſches Prädikat von Gott iſt die Einheit. Dieſe folgt aus dem Begriffe eines entis realissimi; denn als das allerrealſte Weſen iſt er durchgängig beſtimmt, indem ihm von allen Praedicatis contradictorie oppositis immer nur das Reale zukommt. Ein ſolcher Begriff von einem Weſen, das alle Realität hat, kann nie anders, als singularis ſeyn, und läßt ſich nie von einer Species denken; denn die Individua müßten doch von einander unterſchieden ſeyn, wenn es beſondere Dinge ſeyn ſollten. So würde aber der Unterſchied nicht anders ſtatt finden können, als in einer Vertheilung der Realität, oder das eine müßte etwas an ſich haben, was das andere nicht hätte. Das widerſpricht aber unſerm Begriffe von dem realissimo.

Aus der Einheit Gottes folgt die Einfachheit. Denn alles compositum reale iſt anzuſehen, wie eine Realität von Subſtanzen, die zwar außer einander ſind, aber doch in commercio ſtehen. Wäre alſo Gott ein compositum; ſo müßte er aus vielen Theilen beſtehen, von denen ein jeder, entweder ein ens realissimum wäre (und dann gäbe es viele realissima, welches ein Widerſpruch iſt), oder die Theile wären partim realia, partim negativa. So wäre aber das Ganze, welches aus dieſen Theilen beſtände, ſelbſt nur partim reale, partim negativum, folglich nicht realissimum, folglich nicht Gott. Denn aus vielen uneingeſchränkten Realitäten kann niemals eine eingeſchränkte Realität entſtehen, ſondern dazu, daß ein Ding uneingeſchränkte Realitäten haben ſoll, gehört ſchon die Vereinigung aller Realität in einem Subjekt. Eben dieſe Vereinigung macht daher die Form eines entis realissimi aus. Sobald aber die Realitäten vertheilet ſind (und dieſe Vertheilung müßte doch, wenn das ens realissimum ein ens compositum wäre, unter den Theilen dieſes compositi ſtatt finden); ſo entſtehen Schranken. Denn wo die Realität unter einige vertheilet iſt; ſo iſt nicht in jedem Theile alle Realität, und folglich in einem jeden Theile ein Mangel der fehlenden Realität. Die Einheit eines compositi iſt immer nur eine zufällige Einheit der Verbindung; d. h. bei einem jeden Compoſito kann ich mir die Theile als abgeſondert vorſtellen; und wenn ſie verbunden ſind, ſo könnte das ſo, und auch anders geſchehen; aber die Einheit der einfachen Subſtanz iſt nothwendig. Eben dieſe Einfachheit des entis realissimi wird auch aus ſeiner abſoluten Nothwendigkeit erwieſen. Denn wäre das ens realissimum ein ens compositum; ſo müßten alle Theile deſſelben absolute necessaria ſeyn, wofern das Ganze ſchlechthin nothwendig ſeyn ſollte, weil das Ganze nicht anders beſchaffen ſeyn kann, als die Theile, woraus es beſtehet. Es wären alſo viele entia absolute necessaria, welches aber dem Begriff der abſoluten Nothwendigkeit widerſpricht. Der dritte Beweis für die Einfachheit Gottes wird daher geführet, weil ein jedes Compoſitum zugleich divisibile iſt, indem es aus Theilen beſtehet. Die Theilbarkeit involviret aber immer, eine innere Veränderlichkeit im Dinge, weil die Relation der Theile in einem ente composito verändert werden kann. Eine jede zuſammen geſetzte Subſtanz iſt alſo innerlich veränderlich; das widerſpricht aber dem Begriffe von einem ente realissimo. — Eben daher, weil das allerrealeſte Weſen einfach ſeyn muß, muß es auch immateriell ſeyn; denn die Materie machet eben das Zuſammengeſetzte aus.

Gott kommt ferner die Immutabilität zu. Dieſe gehöret ebenfalls zu ſeinen perfectionibus quiescentibus. Man muß aber das immutabile als Begriff nicht verwechſeln mit dem immutabile als Ding. Dieſen Unterſchied hat Baumgarten nicht gehörig beobachtet; daher ſchließt er auf die Unveränderlichkeit Gottes daraus, weil alle Beſtimmungen eines allerrealſten Weſen ſchlechthin und innerlich unveränderlich ſind. Hieraus folgt aber die tranſcendentale Unveränderlichkeit des Begriffs von Gott, die darin beſtehet, daß Gott durch ſeinen Begriff ſchon durchgängig beſtimmt iſt. — Was iſt Mutation? Eine Succeſſion von Zuſtänden. Veränderungen können aber nur in der Zeit als möglich gedacht werden; denn hier iſt Succeſſion. Will man daher die Unveränderlichkeit Gottes, als eines Dinges beweiſen, ſo muß man vorher beweiſen, daß Gott nicht in der Zeit iſt. Dieſes erhellet aber aus dem Begriffe eines entis realissimi; denn wäre Gott in der Zeit, ſo müßte er eingeſchränkt ſeyn. Nun iſt er aber realissimus, folglich nicht in der Zeit. Seine reale Unveränderlichkeit, folget auch aus ſeiner abſoluten Nothwendigkeit; denn wäre er ſo beſchaffen, daß etwas in ihm entſtünde, was vormahls in ihm noch nicht wirklich war; ſo ließe ſich nicht ſagen, daß er in ſeiner wirklichen Beſchaffenheit nothwendig ſey, ſondern er könnte ſich auch anders verhalten, er würde bald in dieſem, bald in jenem Zuſtande ſeyn. Aus dieſer höchſten Immutabilität Gottes in Anſehung aller ſeiner Realitäten folgt, daß es anthropomorphiſtiſch ſey, wenn man ſich vorſtellet, Gott könne wieder gnädig werden, wenn er vorher erzürnet war. Denn dieſes würde eine Veränderung in Gott ſupponiren. Gott iſt und bleibet aber immer derſelbe, gleich gnädig und gleich gerecht. Es kommt nur auf uns an, ob wir Gegenſtände ſeiner Gnade, oder ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit werden wollen. In uns gehet alſo eine Veränderung vor; unſere Relation, in der wir zu Gott ſtehen, wird geändert, wenn wir uns beſſern, dergeſtalt, daß, wenn vorher unſer Verhältniß zu Gott die Relation ſtrafwürdiger Sünder zu einem gerechten Gott war, nunmehr, nach unſerer Beſſerung; dies Verhältniß aufgehoben, und dagegen die Relation rechtſchaffener Tugendfreunde an jene Stelle tritt. So können wir es auch nicht mit dem Begriffe von einem unveränderlichen Gott zuſammen reimen, daß er in uns, wenn Beſſerung unſer Zweck iſt, wirkſamer ſeyn ſoll, als ehedem, ſondern wir ſelbſt werden dadurch, daß wir an unſerer Beſſerung arbeiten, des Einfluſſes ſeiner Kraft fähiger, und in höherm Grade theilhaftig. Sein Einfluß ſelbſt wird nicht ſtärker, noch vermehret; denn das wäre eine Veränderung in ihm, ſondern wir empfinden ihn nur ſtärker, weil wir ihm nicht mehr widerſtehen; der Einfluß ſelbſt bleibet derſelbe.

Der Verfaſſer redet darauf vom Polytheismus. Dieſer entſtand ohne Zweifel daher, weil die Menſchen den ſcheinbaren Widerſtreit der Zwecke in der Welt, die Miſchung des Guten und Böſen, nicht begreifen konnten; ſie nahmen daher mehrere Weſen an, welche die Urſachen davon wären, und gaben einem jeden derſelben ein beſonderes

Departement. Aber dennoch haben ſich alle heidniſche Völker, noch außer dieſen Untergöttern, immer irgend einen beſondern Urquell, aus welchem jene ſelbſt hergefloſſen waren, gedacht. Dieſes oberſte Princip machten ſie aber an und für ſich ſelbſt ſo ſelig, daß es ſich mit der Welt gar nicht abgab. Beiſpiele davon ſind die Thibetaner und andere noch beſtehende heidniſche Völker im Innern von Aſien. Es iſt dieſes auch in der That der Gang der menſchlichen Vernunft, welche durchaus Einheit in ihrer Vorſtellung bedarf, und nicht eher ſtehen bleiben kann, als bis ſie auf Einen kommt, der höher iſt, als Alles. Der Polytheismus ſelbſt, ohne Verbindung mit einem oberſten Urquell, würde alſo wider den gemeinen Menſchenverſtand geſtritten haben; denn ſchon dieſer lehret den Monotheismus, in ſoweit er ein Weſen, das alles in allem iſt, zum oberſten Princip hat. Man darf alſo nicht denken, als wenn die Lehre von Einem Gotte auf eine weit fortgerückte Einſicht des Menſchen zu bauen ſey, ſie iſt vielmehr Bedürfniß der gemeinſten Vernunft. Daher war ſie auch ſchon im Anfange allgemein. Weil man aber in der Folge mancherlei zerſtörende Kräfte in der Welt wahrnahm; ſo glaubte man dieſe nicht von einem Gotte, zugleich mit der Übereinſtimmung und Harmonie in der Natur, ableiten zu können, und nahm daher verſchiedene Untergötter an, denen man jene beſondern Wirkungen zuſchrieb. Da nun alles, was ſich in der Welt zuträgt, entweder unter die Rubrik des Guten, oder des Böſen ſich bringen läßt; ſo nahm man eine Dualität Gottes an, ein principium bonum et malum. Und das war der Manichäismus. So ganz etwas Widerſinniges und Ungereimtes war dieſer doch wohl nicht, wenn man bedenket, daß die Manichäer noch darüber ein oberſtes Princip ſetzten, von welchem jenes entſprungen wäre. Denn hätten ſie die beiden Principia ſelbſt zu realissimis gemacht; ſo wäre es ein Widerſpruch geweſen, daß ein ens realissimum, ein principium malum ſeyn ſollte. Nun aber dachten ſie ſich keins von beiden Principien als realissimum, ſondern gaben nur dem einen dieſe, dem andern andere Realitäten; folglich konnten ſie ſich in denſelben auch Negation denken. Über dieſen Principiis partim realibus partim negativis dachten ſie ſich nun noch einen oberſten Urquell von allem, ein ens realissimum. Hieraus kann man einſehen, daß der Polytheiſm nicht den Monotheiſm aufhob, ſondern beide mit einander verbunden ſeyn konnten, ohne ſich zu widerſprechen, indem man mit dem Worte Gott verſchiedene Begriffe verband.

Wir gehen zu einem andern ontologiſchen Prädikat des entis realissimi über, das zugleich eine perfectio quiescens deſſelben iſt, nämlich daß es extramundanum ſey. Hiezu gehöret:

1) daß Gott ens a mundo diversum ſey, oder daß Gott auf eine intellektuelle Art außer der Welt ſey. Dieſes iſt dem Spinoziſmus entgegen geſetzet; denn Spinoza glaubte, Gott und die Welt wären nur Eine Subſtanz, und außer der Welt ſey nirgends eine Subſtanz. Dieſer Irrthum floß aus ſeiner fehlerhaften Definition von Subſtanz. Als Mathematiker hatte er ſich gewöhnt, willkührliche Definitionen zu finden, und daraus die Sätze herzuleiten. Das ging

nun zwar in der Mathematik gut an; aber ſobald man dieſe Methode auf die Philoſophie anwenden will, ſo geräth man in Irrthümer. Denn hier muß ich erſt die Merkmale ſelbſt aufſuchen und kennen, bevor ich daraus eine Definition machen will. Dieſes that nun aber Spinoza nicht; ſondern er machte ſich eine willkührliche Definition von Subſtanz. Substantia, ſagt er, est, cujus existentia non indiget existentia alterius. Dieſe Definition angenommen, ſchloß er ganz richtig: *Es iſt alſo nur Eine Subſtanz, Gott.* Alle Dinge in der Welt aber, ſind dieſer Gottheit inhärirende Accidentia, weil ſie alle in ihrem Daſeyn ſeines Daſeyns bedürfen; folglich alles, was da iſt, iſt in Gott, und nichts kann außer Gott ſeyn, und gedacht werden. Das heißt aber eben ſoviel, als: Gott und die Welt iſt eins. Denn die ganze Welt iſt in Gott, und außer ihm iſt nichts. So richtig dieſe Schlußfolge der Form nach iſt; ſo irrig iſt ſie doch dem Inhalt nach; denn ſie iſt aus einem ganz falſchen Princip hergeleitet, nämlich aus einer fehlerhaften Definition von einer Subſtanz. Wir haben oben ſchon eine andere Erklärung von einer Subſtanz gegeben, und die Richtigkeit derſelben erhellet daher, weil ſie nicht willkührlich, wie jene des Spinoza, angenommen, ſondern aus dem Begriffe eines Dinges ſelbſt abgeleitet iſt. Dieſer Begriff von einem Dinge überhaupt lehret uns aber, daß ein jedes Reale, was für ſich exiſtiret, ohne eine Beſtimmung von einem andern Dinge zu ſeyn, eine Subſtanz iſt, folglich alle Dinge Subſtanzen ſind. Denn das Bewußtſeyn meiner ſelbſt zeugt, daß ich alle Handlungen auf Gott, als auf das letzte Subjekt, welches kein Prädikat von einem andern Dinge mehr iſt, beziehe, und ſo entſtehet der Begriff einer Subſtanz, indem ich an mir ſelbſt wahrnehme, daß ich kein Prädikat mehr von einem andern Dinge ſey. Z. B. wenn ich denke; ſo bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt, und nicht etwa ein anderes Ding. Ich ſchließe alſo, daß dieſes Denken in mir nicht einem andern Dinge außer mir inhäriret, ſondern mir ſelbſt, folglich auch, daß ich eine Subſtanz bin, d. h. daß ich für mich ſelbſt exiſtire, ohne ein Prädikat eines andern Dinges zu ſeyn. Ich bin ſelbſt ein Ding, und daher auch ſelbſt eine Subſtanz. Wenn ich nun ſelbſt eine Subſtanz bin; ſo muß ich entweder Gott ſelbſt ſeyn, oder Gott iſt eine von mir, folglich auch von der Welt unterſchiedene, Subſtanz. Das Erſte iſt ungereimt, weil es dem Begriffe eines entis realissimi widerſpricht; folglich muß außer mir noch ein anderes für ſich ſelbſt exiſtirendes Ding, das kein Prädikat von irgend einem andern exiſtirenden Dinge iſt, d. h. eine für ſich beſtehende Subſtanz, ſeyn. Ja, es werden, außer mir, noch verſchiedene andere Subſtanzen ſeyn können, weil unendlich viele Dinge außer mir möglich ſind. Ein jedes Ding iſt aber eo ipso, weil es ein Ding iſt, nicht ein Prädikat von einem andern Dinge, ſondern es exiſtiret für ſich ſelbſt, und iſt alſo eine

Subſtanz. Alle dieſe Dinge aber werden von einander unterſchieden ſeyn, weil ſie ſonſt nicht beſondere Dinge wären. So muß denn auch ein ens realissimum, welches ſchon als Ding betrachtet die höchſte Realität hat, für ſich ſelbſt exiſtiren, ohne ein Prädikat von einem andern Dinge zu ſeyn, d. h. es muß eine Subſtanz ſeyn, die von allem andern unterſchieden iſt. Die Welt begreift Dinge in ſich, die alle insgeſammt Subſtanzen ſind, weil ſie ſonſt aufhören müßten Dinge zu ſeyn, wenn ſie bloß Beſtimmungen eines andern Dinges wären; folglich wird auch die ganze Welt nicht eine Beſtimmung von Gott ſeyn, ſondern das ens realissimum muß von ihr unterſchieden ſeyn!

2) daß Gott ein ens extramundanum ſey, d. h. gar nicht mit zur Welt gehöre, ſondern ganz außer ihr ſey. Dieſes iſt dem ſtoiſchen Satz entgegen, daß Gott die *Weltſeele* wäre. Wäre dies; ſo müßten beide, Gott und die Welt, miteinander in commercio ſtehen, d. h. eins müßte in das andere einen Einfluß haben; Gott müßte alſo nicht *nur thätig*, ſondern *auch leidend* ſeyn. Dieſe wechſelnde Wirkung widerſpricht aber Gott und dem Begriffe von ihm als einem ente realissimo und necessario. Denn ein ens absolute necessarium iſt independens, folglich auch impassibile (nicht leidend). Wenn nämlich die Welt auf Gott einen Einfluß haben ſollte; ſo daß er von ihr afficiret würde; ſo müßte er eo ipso von der Welt dependiren. Der Menſch kann freilich nur einen Gegenſtand in ſofern anſchauen, in wiefern er Receptivität hat, von

ihm afficiret zu werden; allein von Gott kann man eine ſolche Anſchauung nicht prädiciren, weil ſie eine Limitation in ſich begreift. —

Gott iſt alſo iſolirt; d. h. nicht etwa, er ſtehet in gar keiner Verbindung mit der Welt, ſondern ſo viel: er ſtehet nur nicht in der Verbindung einer Wechſelwirkung (eines commercii). Gott hat alſo einen Einfluß auf die Welt, oder er iſt thätig; aber die Welt hat keinen Einfluß auf ihn, d. h. er iſt nicht leidend. Von der Unendlichkeit Gottes im metaphyſiſchen Verſtande haben wir ſchon oben gehandelt und gezeiget, daß man ſtatt deſſen beſſer ſagen könne: Allgenugſamkeit; denn dies iſt ein ganz reiner Verſtandesbegriff, jener iſt aber aus der Mathematik entlehnet, und gehört auch nur dahin. —

Von der Ewigkeit Gottes. Die Größe des Daſeyns iſt Dauer; wir verbinden alſo mit dem Daſeyn den Begriff der Größe, und zwar nur vermittelſt der Zeit. Dieſe iſt daher das Maas der Dauer. — — Dauer ohne Anfang und Ende, iſt — Ewigkeit. — Was iſt aber Anfang? — Was iſt Ende? — Anfang iſt ein Daſeyn. Gut! Was heißt das aber anders, als vor dem Anfang des Dinges war eine Zeit, in welcher das Ding nicht war, oder nach dem Ende des Dinges werde eine Zeit ſeyn, wo das Ding nicht ſeyn wird? Hier habe ich alſo immer den Begriff von einer Zeit, und wir können keinen Begriff von der Ewigkeit erfinden, welcher nicht mit dem Begriffe der Zeit afficiret wäre; denn Anfang und Ende ſind nur in der Zeit möglich. Das göttliche Daſeyn kann aber nie beſtimmbar durch die Zeit gedacht werden; denn ſonſt müßten wir uns Gott als ein phaenomenon vorſtellen. Aber das wären anthropomorphiſtiſche Prädikate, die von einem ente realissimo nicht gedacht werden können, weil ſie Einſchränkungen in ſich enthalten. Denn das Daſeyn eines Dinges in der Zeit iſt immer eine Succeſſion eines Theils von der Zeit nach dem andern. Die Dauer der Zeit, ſo zu ſagen, iſt ein kontinuirliches Verſchwinden, und ein kontinuirliches Anfangen. Wir können nie ein gewiſſes Jahr erleben, ohne ein anders verlebt zu haben. Das läßt ſich nun auf keine Weiſe von Gott ſagen, der unveränderlich iſt. Die Zeit muß alſo als eine kontinuirliche Einſchränkung, dem enti realissimo, der Qualität nach, entgegen ſeyn. Wenn ich mir nun die Ewigkeit als eine Dauer ohne Anfang und Ende vorſtelle, welches doch noch die wenigſte Erklärung iſt, die ich von der Ewigkeit geben kann; ſo iſt gleichwohl der Begriff der Zeit damit vermiſcht. Denn Dauer, Anfang, Ende, ſind lauter Prädikate, die nur von einem Dinge in der Zeit gedacht werden können. Es iſt freilich wahr, daß ich Anfang und Ende von Gott verneine; aber dadurch gewinne ich nicht viel; denn mein Begriff von der Ewigkeit wird darum nicht um das geringſte aufgekläret oder gereiniget. Im Grunde ſtelle ich mir Gott doch in der Zeit vor, wenn ich gleich Anfang und Ende von ihm entferne. Es iſt aber höchſt nöthig, daß wir aus dem Begriffe von Gott, alle Bedingungen der Zeit weglaſſen, weil uns dieſes ſonſt zu vielen anthropomorphiſtiſchen Folgerungen verleiten könnte. Z. B. wenn man ſich Gott in der Zeit, obgleich ohne Anfang und Ende denkt; ſo kann ich es gar nicht denken, wie Gott dadurch, daß er eine Welt ſchuf, keine Veränderung hätte leiden ſollen, und was er denn vorher, ehe die Welt war, gemacht habe? Werfe ich aber alle Bedingung der Zeit hinweg; ſo iſt dieſes Vor und Nach ein Etwas, was gar nicht in Gott gedacht werden kann, und obgleich ich mich deſſenungeachtet beſcheiden muß, eben ſo wenig Gottes Ewigkeit begreifen zu wollen, ſo iſt doch mein Begriff rein und fehlerfrei, obgleich mangelhaft. — Man hat dieſen Schwierigkeiten, die dadurch entſtehen, wenn man ſich Gottes Daſeyn in der Zeit vorſtellet, auf die Art vorbeugen wollen, daß man verlangt hat, man ſolle ſich alle Aufeinanderfolge der Zeit in Gott zugleich denken; allein dies iſt eine Prätenſion, die uns auffordert, einen Widerſpruch zu denken: Aufeinanderfolgende Zuſtände in einem Dinge, und dennoch zugleich! Was iſt das anders, als eine contradictio in adjecto? Denn was heißt zugleich anders, als zu Einer Zeit; und ſich dabei aufeinander folgende Theile der Zeit zu Einer Zeit denken, das iſt widerſprechend. Aus allem dieſem ſehen wir, daß, wenn wir uns die Ewigkeit, als eine beſondere Eigenſchaft in Gott vorſtellen wollen, es unmöglich iſt, ſie ohne Zeit zu denken, weil eben die Zeit die ſinnliche Bedingung aller unſerer Vorſtellungen, die Form der Sinnlichkeit iſt. Wollen wir nun die Zeit dennoch aus dem Begriffe von Gott ausſchließen; ſo bleibet uns von der Ewigkeit nichts übrig, als eine Vorſtellung von der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns. Hiermit müſſen wir uns denn ſchon behelfen, da es bei der Schwäche unſerer Vernunft Vorwitz wäre, den Vorhang aufziehen zu wollen, der ihn, als welcher immer und beſtändig iſt, in heiliges Dunkel hüllet. — *Ewig ſeyn* heißt alſo (wenn wir alle ſinnliche Vorſtellungen von einer Zeit aus dieſem Begriffe wegſchaffen wollen, und das müſſen wir, weil ſolches ſonſt unſern Begriff von Gott ſelbſt, der frei von aller Einſchränkung ſeyn muß, leicht corrumpiren könnte), *ewig ſeyn* heißt alſo eben ſo viel, *als abſolut nothwendig* ſeyn. Zwar haben wir geſehen, daß wir uns auch dieſe abſolute Nothwendigkeit nicht begreiflich denken können; aber ſie iſt doch ein Begriff zu deſſen Annehmung uns die Vernunft nöthigt, ehe ſie irgend wo ruhen kann. Die Ewigkeit hat eine große Ähnlichkeit mit der *Allgegenwart*; denn ſo wie die Ewigkeit nach unſern ſinnlichen Vorſtellungen alle Zeit erfüllet, ſo iſt auch ſeine Gegenwart, unſerer ſinnlichen Vorſtellung nach, eine Erfüllung *des Raums*. Die räumliche Gegenwart, oder die Gegenwart Gottes im Raume, iſt eben den Schwierigkeiten unterworfen, als die mit der Zeit verknüpfte Ewigkeit; denn daß ein Ding in mehr als einem Orte im Raume zugleich ſeyn ſollte, iſt ein Widerſpruch.

Unter der *Allmacht* Gottes verſtehet man gewöhnlich das Vermögen Gottes, *alle mögliche Dinge wirklich zu machen*. Es iſt aber höchſt vermeſſen, wenn man Dinge, die in ſich ſelbſt widerſprechend ſind, z. B. einen viereckigten Cirkel mit der Kraft Gottes vergleichet, und dann ſchließt: das kann Gott freilich nicht; aber es iſt thörichter Leichtſinn, ein Weſen mit der höchſten Würde und Majeſtät im Verhältniſſe gegen non entia denken zu wollen. Überhaupt iſt es für die menſchliche Vernunft etwas ſehr Unanſtändiges, wenn ſie es ſich heraus nimmt, von Gott, dem erhabenſten Dinge, das ſie ſelbſt nur ſchwach denken kann, beſtändig raiſonniren, und Alles, ſelbſt das Unmögliche in Rückſicht auf ihn ſich vorſtellen zu wollen, da ſie doch vielmehr jedesmal, wenn ſie ſich in dieſe Größen der Gedanken wagt, voll Bewußtſeyns ihres Unvermögens beſcheiden zurücktreten, und erſt mit ſich ſelbſt zu Rathe gehen ſollte, wie ſie Ihn — Gott würdig denken möge. Daher ſind alle dieſe Ausdrücke vermeſſen, wären ſie auch nur hypothetiſch geſetzet; wenn man z. B. Gott, der die Höllenſtrafen ewig machen, oder nach der Prädeſtinationslehre, einige Menſchen zur Seeligkeit, andere zur Verdammniß ſchlechthin beſtimmen könnte, als einen Tyrannen zu ſchildern ſich unterſtehet! —

Den Anthropomorphismus theilt man gewöhnlich in den gröbern, wenn man ſich Gott unter einer menſchlichen Geſtalt denkt, und in den feinern, wenn man Gott menſchliche Vollkommenheiten, ohne die Einſchränkungen davon abzuſondern, beileget. Inſonderheit iſt aber dieſer letztere ein gefährlicher Feind unſerer reinen Erkenntniß von Gott; denn der erſtere iſt zu offenbarer Irrthum, als daß ſich der Menſch dadurch ſollte häufig hintergehen laſſen. Aber wider den Anthropomorphismum subtilem müſſen wir um ſo viel mehr alle unſere Kräfte aufbieten, je leichter er ſich in unſern Begriff von Gott einſchleicht und ihn corrumpirt. Denn es iſt beſſer, uns etwas gar nicht vorſtellen zu können, als es mit Irrthümern vermengt zu denken. — Eben dadurch ſoll die vorgetragene tranſcendentale Theologie ihren großen Nutzen äußern, daß wir dadurch in den Stand geſetzet werden, alles Sinnliche, was unſern Begriffen inhäriret, aus der Erkenntniß Gottes zu entfernen, oder doch wenigſtens es uns bewußt zu ſeyn, daß, wenn wir etwas von Gott prädiciren, welches ohne die Bedingungen der Seligkeit gar nicht gedacht werden kann, wir ſolche Prädikate von Gott anſtändig erklären müſſen, obgleich wir nicht allemal, ſie ganz fehlerfrei uns vorzuſtellen, im Stande ſind. Am leichteſten werden alle Folgen des Anthropomorphismus glücklich gehoben, wenn unſere Vernunft gutwillig auf die Erkenntniß der Natur Gottes, und ſeiner Eigenſchaften, wie dieſe in ihrem Innern ſelbſt beſchaffen ſeyn mögen, Verzicht thut, und ſich, eingedenk ihrer Schwäche, beſcheidet, ſich nie über ihre Gränzen herausgetrauen zu wollen, ſondern vielmehr damit zufrieden iſt, nur ſo viel von ihm, der ein Gegenſtand eines ewigen Nachforſchens auch für die ſcharfſinnigſte Vernunft bleibet, zu erkennen, als wir in Hinſicht auf uns nöthig haben. Dieſes Intereſſe der Menſchheit wird am beſten per viam analogiae, wie wir unten ſehen werden, befördert und erreichet. — Hiemit ſchließen wir die Ontologie, worin wir Gott als das Urweſen betrachtet haben. Wir haben hier theils aus dem Begriff eines entis realissimi auf ſeine Originalität, theils umgekehrt aus dem Begriff eines entis originarii auf ſeine höchſte Realität geſchloſſen ꝛc. Unſere Mühe und Vorſicht in Erkenntniß dieſes ſpeculativen Theils der Theologie iſt dadurch belohnet, daß wir nunmehr einen Gott, als ein ens realissimum mit den aus dieſem Begriffe fließenden Prädikaten wenigſtens wie eine ungezweifelte Hypotheſis für unſere ſpekulative Vernunft annehmen, und daß wir ſicher ſeyn können, daß nie ein vernünftiger Menſch uns das Gegentheil wird beweiſen, oder dieſe unſere Stütze aller menſchlichen Vernunft wird einreißen können. Iſt das nicht beſſer, als wenn wir uns rühmen wollten, Gott und ſeine Eigenſchaften aus reiner Vernunft apodiktiſch gewiß zu erkennen, und doch auf der andern Seite jeden Angriff des Gegners fürchten zu müſſen? Denn das, was uns die reine Vernunft in Hinſicht auf ihn hat lehren können, iſt doch fehlerfrei und irrthumslos. Wir werden alſo dieſe, wenn gleich geringe, doch richtige Erkenntniß ohne Scheu unſern weitern Unterſuchungen zum Grunde legen, und mit Zutrauen weiter darauf bauen können. Es iſt wahr, alles, was wir in dieſer tranſcendentalen Theologie von Gott erkannt haben, iſt der bloße Begriff von einem höchſten Urgrunde; aber ſo unbrauchbar dieſer Begriff für ſich ſelbſt, ohne mehrere Erkenntniß ſeyn würde; ſo herrlich iſt er doch, um ihn zum Subſtrat aller Theologie anzuwenden.

Zweiter Abſchnitt.

Die Kosmotheologie.

Wir haben zwar ſchon bei Gelegenheit des ontologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes zugleich den kosmologiſchen abgehandelt; aber das geſchah nur deshalb, um beide Beweiſe der tranſcendentalen Theologie zu vergleichen, und ihre große Verwandtſchaft unter einander zu zeigen. Nun wollen wir aber den ganzen Begriff von Gott, in ſo weit er von einer zum Grunde gelegten Erfahrung (ohne über die Welt, wozu ſie gehöret, etwas näher zu beſtimmen) abgeleitet werden kann, weitläuftiger aus einander ſetzen. Die Kosmotheologie lehret uns nämlich den theiſtiſchen Begriff von Gott, d. h. wir erkennen Gott in demſelben, als die oberſte Intelligenz, als höchſtes Weſen, das durch Verſtand und Freiheit der Urheber aller Dinge iſt. Der Deiſt verſtehet unter dem Begriffe von Gott bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ein Urweſen, oder eine oberſte Welturſache; er getraut ſich aber nicht, zu behaupten, daß Gott durch Freiheit der Grund aller Dinge ſey. Weil uns nun aber lediglich der Begriff eines Welturhebers intereſſiret, d. i. der Begriff von einem lebendigen Gott; ſo wollen wir ſehen, ob die Vernunft dieſen theiſtiſchen Begriff von Gott als einer summa intelligentia uns verſchaffen kann. Ganz rein, und unabhängig von aller Erfahrung wird dieſe Erkenntniß nicht ſeyn; aber die Erfahrung, die wir dabei zum Grunde legen müſſen, iſt die einfachſte Erfahrung, die nur ſeyn kann, nämlich die Erkenntniß unſerer ſelbſt.

Wir gehen alſo jetzt zu den pſychologiſchen Prädikaten über, die wir aus der Natur unſerer Seele entlehnen, und nach Abſonderung der Schranken Gott beilegen. Allein, wenn wir ſchon bei den ontologiſchen Prädikaten, die doch ganz a priori hergenommen ſind, ſo viele Vorſicht nöthig hatten, um nicht äußere ſinnliche Vorſtellungen davon hinein zu miſchen; um wie viel nöthiger wird nicht jetzt dieſe Behutſamkeit ſeyn, wo wir nur empiriſche Principien zum Grunde legen, oder doch wenigſtens aus Gegenſtänden der Sinne, die wir ſelbſt ſind, die Beſtimmungen abſtrahiren müſſen, wornach der Begriff von einer höchſten Intelligenz gebildet werden ſoll. Hier werden wir alle Aufmerkſamkeit anzuwenden haben, damit nicht die Einſchränkung der Realität uns entwiſche, und wir ſtatt unſern Begriff von Gott vollkommener zu machen, ihn wohl gar durch die hineingebrachten Negationen verunreinigen. Wenn wir daher irgend eine Realität in uns antreffen, die wir dem Weſen, das alle Realität hat, beilegen können; ſo werden wir auch ſehr auf der Hut ſeyn müſſen, damit nicht das Negative, was dieſer Realität in uns inhärirt, zugleich mit der Realität von Gott prädiciret werde. Dieſe Abſonderung alles Eingeſchränkten von dem Realen wird uns oft ſehr ſchwer fallen, ja wohl von der ganzen Realität nichts übrig laſſen. In dieſem Falle, wenn bei ſorgfältiger Prüfung der Realität, nach Abſonderung aller Schranken, nichts Poſitives übrig bleibet, verſtehet es ſich von ſelbſt, daß wir ſolches von Gott nicht denken können. Sollte aber das Reale, welches via negationis von einer uns zugehörigen Vollkommenheit heraus gebracht iſt, auch noch ſo klein ſeyn; ſo dürfen wir es, wenn wahre Realität darin enthalten iſt, nicht weglaſſen, ſondern müſſen es per viam eminentiae von Gott prädiciren. Hier wird uns inſonderheit der Weg der Analogie gar ſehr zu ſtatten kommen; denn dieſer lehret uns eine vollkommene Ähnlichkeit des Verhältniſſes zwiſchen den Dingen in der Welt, wovon das eine als Grund, und das andere als Folge anzuſehen iſt, und zwiſchen Gott und der Welt, die von ihm ihr Weſen hat. Zuerſt finden wir in unſerer Seele ein Erkenntnißvermögen. Daß dieſes eine Realität ſey, kann Niemand bezweifeln. Ein jeder Menſch hält es für die große Vollkommenheit, die ihm zu Theil geworden iſt. Wir müſſen ſie daher auch in den Begriff eines entis realissimi hineinbringen, wenn wir zuvor alle Schranken, die derſelben in uns inhäriren, ſorgfältig abgeſondert haben. Zwar folget daraus, daß durch die Hinzufügung dieſer Realität zu unſerm Begriffe von einem allervollkommenſten Weſen durchaus kein Widerſpruch entſtehet, indem eine Realität die andere im Begriffe nicht aufhebet. Hieraus alſo, daß wir in unſerm Begriffe von Gott, auch das Erkenntnißvermögen mit den andern Vollkommenheiten vereinigen können, folget noch gar nicht, daß auch dieſe Realität in der Syntheſis aller andern Prädikate dem Dinge ſelbſt zukommen; denn ſonſt müßten wir, wie ſchon oben gezeiget worden, alle Prädikate des Dinges mit allen ihren Wirkungen, wie ſie ſich in der wirklichen Zuſammenſetzung gegen einander verhalten, erkennen können, welches bei einem allervollkommenſten Weſen für den menſchlichen Verſtand unmöglich iſt. So wenig wir daher apodiktiſch gewiß beweiſen können, daß die Realität des

Erkenntnißvermögens in der Zuſammenſetzung mit allen andern Realitäten in dem Dinge ſelbſt keine derſelben aufheben; eben ſo wenig kann je ein Menſch das Gegentheil beweiſen, daß nämlich in der That durch die Zuſammenſetzung des Erkenntnißvermögens mit allen andern Realitäten in dem Dinge ſelbſt irgend eine aufgehoben, oder ihren Wirkungen nach beſchränkt werde. Denn beides überſteiget das Vermögen der menſchlichen Vernunft. In ſolchen Fällen, wo es auf beiden Seiten gleich unmöglich iſt, einen apodiktiſchen Beweis zu führen, ſtehet es uns frei, dasjenige auszuwählen, was die meiſte Wahrſcheinlichkeit für uns hat; und da kann Niemand läugnen, daß wir ſchon nach dem Begriff eines entis realissimi ein weit größeres Recht haben, demſelben auch die Realität eines Erkenntnißvermögens beizulegen, als ſie aus dem All der Realität auszuſchließen. Denn wir haben hier ſchon einen ungezweifelten Grund auf unſerer Seite, daß ſich doch in unſerm Begriffe nichts Widerſprechendes zeiget, und obgleich daraus noch nicht die Möglichkeit der Realität in dem Objekt ſelbſt folget; ſo ſehen wir doch auch gar nicht ab, wenn wir es gleich nicht aus unſerm Begriffe von einem ente realissimo mit apodiktiſcher Gewißheit beweiſen können, warum denn dieſe Realität dem allervollkommenſten Weſen in der Syntheſis nicht zukommen ſollte. Der Deiſt hat alſo gar nichts für ſich, wenn er ſolches läugnet; denn auch zum Läugnen würde eine alle menſchliche Vernunft überſteigende Einſicht in die Natur des entis realissimi gehören.

Wir haben aber einen noch weit ſtrengern Beweisgrund dafür, daß Gott ein Erkenntnißvermögen zukomme, nämlich einen Grund, der von der Beſchaffenheit eines entis realissimi hergenommen iſt, und die Beweisgründe, welche daraus entlehnet ſind, haben allemal weit mehr Stärke, als Beweiſe aus dem bloßen Begriffe eines entis realissimi. Wir ſchließen nämlich: das ens originarium, welches den Grund der Möglichkeit aller Dinge in ſich enthält, muß ſelbſt ein Erkenntnißvermögen haben, da es ja der Urquell ſolcher Weſen iſt, denen dieſes Vermögen zukommt, z. B. der Menſchen. Wie kann aus einen Weſen etwas hergeleitet werden, was das Urweſen ſelbſt nicht hätte! Es muß alſo das Urweſen aller Weſen ein Erkenntnißvermögen haben. Zwar wendet der Deiſt hiewider ein: es kann ja in der Urquelle aller Dinge irgend eine andere Realität ſeyn, woraus das, dem Menſchen inhärirende Erkenntnißvermögen herrühre. Dieſes Erkenntnißvermögen dürfte daher nicht ſelbſt die urſprüngliche Realität, ſondern nur eine Folge aus einer uns unbekannten Realität in dem Urweſen ſelbſt ſeyn. So ſtelle ſich z. B. der Thibetaner Gott als einen höchſten Urquell vor, aus welchem alle Weſen herfließen, und wohin ſie alle wieder zurückkehren, ohne daß dieſes Urweſen dieſelbe Vollkommenheiten hätte, die den daraus abgeleiteten Dingen zukommen. Allein wo nimmt denn der Deiſt den Grund dazu her, ſolches zu behaupten? Es iſt wahr, wir werden ihn nie apodiktiſch gewiß widerlegen können; aber er wird auch nimmer im Stande ſeyn, ſeine Meinung zu beweiſen. Vielmehr haben wir ein weit größeres Recht, in dem Urweſen eine Realität des Erkenntnißvermögens ſelbſt anzunehmen, aber freilich nicht ſo, wie ſie in den Menſchen angetroffen wird, ſondern von einer ganz andern Art. Wir können uns auch gar nicht denken, wie eine Realität in der Wirkung ſeyn ſollte, die nicht ſchon in der Urſache wäre; wie verſtändige Weſen aus einem todten Urquell, dem alles Erkenntnißvermögen mangelte, ſollten hergefloſſen ſeyn. Denn davon haben wir nicht die mindeſten Begriffe, wie eine Realität andere Realitäten erzeugen könne, die auch nicht die mindeſte Ähnlichkeit mit ihr haben. Woher ſollte nun alſo das Erkenntnißvermögen in dem Menſchen gekommen ſeyn, wenn es nicht von demjenigen des Urweſens abgeleitet wäre! — So ſehen wir alſo, daß die ſpekulative Vernunft uns nicht allein keine Hinderniſſe in den Weg leget, in einem höchſten Weſen ein Erkenntnißvermögen anzunehmen, ſondern uns ſelbſt dazu bringet, weil wir ſonſt irgend eine andere Realität in ihm ſuchen müßten, woraus die Erkenntnißkraft bei uns ſelbſt eine Folge wäre. Allein das würde eine Realität ſeyn, wovon wir uns gar keinen Begriff machen könnten, ja die nicht nur uns völlig unbekannt bleiben müßte, ſondern auch ohne allen Grund erdacht wäre.

Denn wozu ſollten wir eben zu unbekannten unbegreiflichen Realitäten in Gott unſere Zuflucht nehmen, da wir ja das Vermögen, in uns etwas zu erkennen, weit bequemer aus der oberſten Intelligenz des höchſten Urweſens erklären und herleiten können? Wer kann es aber läugnen, daß ein Erkenntnißvermögen überhaupt eine Realität ſey, und daher auch dem allerrealſten Weſen beigeleget werden müſſe? Gott hat alſo ein Erkenntnißvermögen; aber alle Schranken, die bei dem unſrigen ſtatt finden, müſſen ſorgfältig abgeſondert werden, wenn wir ſolches in dem höchſten Weſen denken. — Das Erkenntnißvermögen in Gott wird daher

Erſtens: nicht ſinnlich ſeyn, ſondern reiner Verſtand. Wir müſſen alſo Sinnlichkeit aus einem ente originario darum ausſchließen, weil ſolches als ein ens independens von keinem Objekte afficiret werden kann. Die ſinnliche Erkenntniß iſt aber diejenige, welche wir von Gegenſtänden erhalten, die auf uns einen Einfluß haben. Bei Gott findet kein Einfluß der Objekte ſtatt, und eben daher auch keine ſinnliche Erkenntniß; in einem Urweſen muß nothwendig alle Erkenntniß aus einem reinen, von keinen ſinnlichen Vorſtellungen afficirten Verſtande herfließen. Nicht alſo deshalb, weil, wie man gemeinhin ſaget, alle ſinnliche Vorſtellungen dunkel ſind, können ſelbige Gott nicht beigeleget werden; denn wir finden, daß oft eine Vorſtellung, die wir durch die Sinne erhalten, weit deutlicher iſt, als gewiſſe Erkenntniſſe durch den Verſtand; ſondern es muß alle Sinnlichkeit deshalb von Gott entfernet ſeyn, weil auf ein unabhängiges Weſen, wie ſchon oben gezeiget worden iſt, unmöglich Gegenſtände einfließen können.

Zweitens: Der Verſtand Gottes iſt intuitiv. Denn daß unſer Verſtand nicht anders, als vom Allgemeinen aufs Beſondere ſchließen kann, iſt eine Limitation, die wir einem allerrealſten Weſen auf keine Weiſe beilegen können. Dieſes muß vielmehr alle Dinge unmittelbar durch den Verſtand anſchauen, und alles auf einmal erkennen. Zwar können wir uns von einem ſolchen intuitiven Verſtande keinen Begriff machen, weil wir nicht anders, als durch die Sinne anſchauen können. Daß aber dieſer Verſtand in Gott ſeyn müſſe, folgt aus ſeiner höchſten Realität und Urſprünglichkeit.

Drittens: Gott erkennet alles a priori. Wir können nur wenige Dinge, ohne vorhergegangene ſinnliche Anſchauungen, erkennen; ja es iſt ſolches bei allen ſolchen Dingen für uns ganz unmöglich, wovon wir nicht ſelbſt die Urheber ſind. Z. B. wir können zwar einen Garten, wovon wir ſelbſt den Plan entworfen haben, uns ſchon in Gedanken a priori vorſtellen, ehe er noch wirklich da iſt; aber das gehet nicht bei ſolchen Dingen, die außer unſerm Wirkungskreiſe liegen. — Das Urweſen iſt der Grund alles Möglichen. Alles, was da iſt, iſt von ihm abhängig und abgeleitet. Es muß daher alles, noch ehe es da iſt, alles Mögliche a priori erkennen. — Gott erkennet alle Dinge, indem er ſich ſelbſt, den Grund aller Möglichkeit, erkennet; das nannte man theologia archetypa oder exemplaris, wovon wir ſchon oben geredet haben. Gott erkennet alſo nicht empiriſch, weil dies dem unabhängigen Urweſen widerſpricht. — Wir Menſchen erkennen äußerſt wenig a priori, und haben beinahe alle unſere Erkenntniß den Sinnen zu verdanken. Durch die Erfahrung erkennen wir nur die Erſcheinungen, den modum phaenomenon oder sensibilem, nicht den modum noumenon oder intelligibilem, nicht die Dinge, wie ſie *an ſich ſelbſt* ſind. Dieſes wird in der Weſenlehre (Ontologie) weitläuftig gezeiget. Gott erkennet alle Dinge, wie ſie *an ſich ſelbſt* ſind, d. h. a priori, unmittelbar durch die Anſchauung des Verſtandes; denn er iſt das Weſen aller Weſen, in welchem

Alle Möglichkeit ihren Grund hat. Wollten wir uns ſchmeicheln, den modum noumenon zu erkennen; ſo müßten wir mit Gott in ſolcher Gemeinſchaft ſtehen, daß wir dadurch unmittelbar der göttlichen Ideen theilhaftig würden, welche die Urheber aller Dinge an ſich ſelbſt ſind. Dieſes ſchon in dieſem Leben erwarten, iſt das Geſchäft des Myſtikers oder Theoſophen. Daher in China, in Thibet und Indien die myſtiſche Selbſtvernichtung, wodurch man zuletzt ſich in der Gottheit aufgelößt wähnet. Im Grunde könnte man auch den Spinozismus eben ſowohl eine große Schwärmerei, als einen Atheismus nennen. Denn Spinoza ſtatuirte in Gott, als der einzigen Subſtanz, zwei Prädikate: Ausdehnung, und Denken. Alle Seelen, ſagte er, ſind nur Modifikationen des göttlichen Denkens, alle Körper Modifikationen ſeiner Ausdehnung. So nahm er alſo alles, was da iſt, als in Gott befindlich an. Dadurch beging er aber grobe Widerſprüche. Denn iſt nur eine einzige Subſtanz; ſo muß ich entweder ſelbſt dieſe Subſtanz ſeyn, folglich Gott: das widerſpricht aber meiner Dependenz; oder ich bin ein Accidens: das widerſpricht aber dem Begriff von meinem Ich, wodurch ich mich als ein letztes Subjekt denke, das kein Prädikat mehr von einem andern Dinge iſt. Die Attention, die Abſtraktion, die Reflexion, die Comparation ſind alles nur Hülfsmittel eines diskurſiven Verſtandes; ſie können alſo von Gott nicht gedacht werden; denn Gott hat keine conceptus, ſondern lauter intuitus, wodurch ſein Verſtand alle Gegenſtände, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, unmittelbar erkennet; dahingegen alle Begriffe nur mittelbar ſind, indem ſie aus allgemeinen Merkmalen entſtehen. Ein Verſtand, aber der alles unmittelbar erkennet, ein intuitiver Verſtand, hat keine Vernunft nöthig; denn die Vernunft iſt nur ein Merkmal der Schranken des Verſtandes, und verſchaffet demſelben Begriffe. Wo aber dieſer durch ſich ſelbſt ſchon Begriffe bekommet, bedarf er keiner Vernunft. Der Ausdruck Vernunft iſt daher unter der Würde der göttlichen Natur. Man muß dieſen Begriff aus einem allerrealſten Weſen ganz weglaſſen, und ſchreibt ihm beſſer bloß intuitiven Verſtand, als eine höchſte Vollkommenheit des Erkenntniſſes zu. Von dieſer unmittelbaren Anſchauung des Verſtandes haben wir jetzt gar keinen Begriff; aber ob nicht vielleicht die abgeſchiedene Seele, als eine Intelligenz, ſtatt der Sinnlichkeit eine ähnliche Anſchauung, wodurch ſie in den Ideen der Gottheit die Dinge an ſich ſelbſt erkennen möchte, erhalten könnte, läßt ſich nicht läugnen, aber auch nicht beweiſen. —

Der Autor theilt die göttliche Erkenntniß ein: in scientiam simplicis intelligentiae; in scientiam liberam, und in scientiam mediam. Was den Ausdruck Wiſſenſchaft (scientia) anbetrifft; ſo iſt ſolcher auf Gott angewandt, unſchicklich. Denn in Gott darf ich keinen Unterſchied zwiſchen Wiſſen, Glauben und Meinen machen, weil alle ſeine Erkenntniß intuitiv iſt, folglich ſeine Erkenntniß alles Meinen ausſchließt. Es iſt daher unnöthig ſeiner Erkenntniß den anthropomorphiſtiſchen Namen: Wiſſenſchaft beizulegen; wir nennen ſie beſſer ſchlechthin: Erkenntniß. Die Eintheilung ſelbſt würde auch kaum Stich halten, wenn wir ſie uns in Gott denken. Unter scientia simplicis intelligentiae verſtehet nämlich der Autor die Erkenntniß alles Möglichen, unter scientia libera die Erkenntniß alles Wirklichen. Allein in Anſehung Gottes iſt zwiſchen dem Möglichen und Wirklichen kein Unterſchied; denn eine vollſtändige Erkenntniß des Möglichen iſt zugleich eine Erkenntniß des Wirklichen. Das Wirkliche iſt ja ſchon mit unter dem Möglichen begriffen; denn das, was wirklich iſt, muß doch auch möglich ſeyn, ſonſt wäre es ja nicht wirklich. — Indem ſich Gott daher alles Mögliche denkt, denkt er ſich auch eben dadurch ſchon alles Wirkliche. Der Unterſchied zwiſchen scientia simplicis intelligentiae und scientia libera findet alſo nur in *unſerer* menſchlichen Vorſtellung von der Erkenntniß Gottes, aber nicht in ihr ſelbſt ſtatt. Wir ſtellen uns nämlich vor, daß indem Gott ſein eignes Weſen erkennt (simplex intelligentia), er dadurch zugleich auch alles Mögliche erkennt, weil er der Grund alles Möglichen iſt. Die Erkenntniß des Möglichen leiten wir alſo aus ſeiner Natur her, und nennen ſie cognitionem simplicis intelligentiae. — Unter scientia libera denken wir uns aber die Erkenntniß Gottes von dem Wirklichen, in ſo fern er ſich dabei zugleich ſeiner freien Wahl der Dinge bewußt iſt: denn entweder ſind alle Dinge wirklich *nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur*; das wäre das Princip der *Emanation*; oder ſie ſind da durch *ſeinen Willen*; das iſt das Syſtem der *Creation*. In ſo fern ſich nun Gott bei der Erkenntniß alles Möglichen zugleich ſeines freien Willens, welche er von allen möglichen Dingen wirklich gemacht hat, bewußt iſt; in ſo fern denken wir uns in ihm eine scientiam liberam. Dieſe Vorſtellung gründet ſich alſo auf das Syſtem der Creation, nach welchem Gott durch ſeinen Willen der Urheber aller Dinge iſt. Aber auch nach dem Princip der Emanation. Da alles, was da iſt, durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur wirklich iſt; ſo würde ſich Gott aller Dinge bewußt ſeyn, aber nicht, indem er ſich ſeiner eigenen freien Wahl der Dinge, ſondern indem er ſich ſeiner eigenen Natur, als einer Urſache aller Dinge, bewußt iſt. Hierauf, daß Gott das ens entium, das independente Urweſen iſt, gründet ſich alle ſeine Erkenntniß. Denn wäre Gott nicht die Urſache der Dinge; ſo könnte er ſie entweder gar nicht erkennen, weil nichts in ſeiner Natur wäre, das ihm von den Dingen, die außer ihm ſind, Kenntniß verſchaffen könnte; oder die Dinge müßten auf ihn einen Einfluß haben, wodurch ſie ihm ein Merkmal ihres Daſeyns geben würden. Dann müßte aber Gott eine ſinnliche Erkenntniß von ihnen haben, folglich passibilis ſeyn, welches aber ſeiner Independenz als eines entis originarii widerſpricht. Soll daher Gott die Dinge ohne Sinnlichkeit erkennen; ſo kann er ſie nicht anders erkennen, als indem er ſich ſeiner ſelbſt, als der Urſache von allen bewußt iſt. Und folglich iſt die göttliche Erkenntniß aller Dinge keine andere, als diejenige Erkenntniß, die Gott von ſich ſelbſt hat, als eine wirkſame Kraft. — Die scientiam liberam theilet der Autor noch weiter ein in recordationem, scientiam visionis, und praescientiam. Allein dieſe Eintheilung iſt wieder nach menſchlichen Vorſtellungen abgefaßt, und läßt ſich in der göttlichen Erkenntniß ſelbſt nicht denken. Für ihn, den Unveränderlichen, iſt nichts vergangen, oder zukünftig; denn er iſt gar nicht in der Zeit. Er erkennet alles auf einmal anſchauend, es mag nach unſerer Vorſtellung gegenwärtig, oder nicht gegenwärtig ſeyn. Wenn Gott alles erkennet; ſo erkennet er auch unſere freien Handlungen, ja auch die, welche wir erſt in der Zukunft vollbringen werden. Die Freiheit unſerer Handlungen wird aber dadurch, daß Gott ſie vorher ſiehet, nicht aufgehoben noch eingeſchränkt; denn er ſiehet zugleich den ganzen Nexus, in welchem jene Handlungen mit begriffen ſind, vorher; die Bewegungsgründe, welche uns dazu vermögen, die Abſichten, welche wir dadurch zu erreichen uns beſtreben werden. Indem nun Gott alles dieſes vorher ſiehet; ſo beſtimmt er dadurch ganz und gar nicht, daß es geſchehen muß. Er macht alſo durch ſein Vorherſehen gar nicht unſere künftigen Handlungen nothwendig, wie einige fälſchlich geglaubet haben, ſondern er ſiehet nur, daß dieſe oder jene Handlungen geſchehen werden. Überdem iſt der Begriff vom Vorherſehen anthropomorphiſtiſch, und kann daher in Gott ſelbſt nicht gedacht werden. Vielmehr macht es nicht die mindeſte Schwierigkeit mehr, ſich vorzuſtellen, wie Gott die künftigen freien Handlungen der Menſchen erkennet. Eines iſt für unſere Vernunft eben ſo nothwendig einzuſehen, als das andere.

Die ſogenannte scientia media, oder die Erkenntniß von dem, was in andern möglichen Welten außer der jetzigen wirklichen geſchehen könnte, iſt eine ganz unnütze Diſtinction. Denn wenn Gott alles Mögliche erkennet; ſo erkennet er ſolches ſowohl an ſich, als in nexu, und folglich erkennet er eben dadurch alle mögliche Weltganze. — Eine Erkenntniß iſt frei, wenn das Objekt ſelbſt von der Erkenntniß abhänget. Unſere Erkenntniß daher iſt nicht frei, weil uns die Objekte ſelbſt *gegeben* ſind, und unſere Erkenntniß von den Gegenſtänden abhänget. Sie muß ſich alſo nach der Beſchaffenheit der Objekte richten. Bei Gott hingegen iſt die Erkenntniß frei, weil das Daſeyn der Welt davon abhänget. Daß die Erkenntniß Gottes alſo frei iſt, ſetzet voraus, daß Gott die Urſache der Welt *aus Freiheit*, oder der Welturheber ſey.

Alle Irrthümer ſetzen Schein und Verleitung voraus. Sie ſind nicht ein bloßer Mangel der Erkenntniß; denn das wäre Unwiſſenheit; ſondern ſie ſind eine Folge von poſitiven Hinderniſſen der Wahrheit. Gott erkennet nichts a posteriori; kein Objekt kann auf ihn einen Einfluß haben; denn er iſt unabhängig, weil er das urſprüngliche Weſen iſt, und folglich auch impassibilis. Aber eben daher, weil kein Gegenſtand auf ihn einfließt, kann auch kein Objekt ihn hintergehen. Gott iſt alſo infallibilis. Solche Beweiſe, die ſpecifiſch von gewiſſen Prädikaten, die Gott zukommen, geführet werden, ſind immer beſſer, als die, welche bloß aus dem Begriffe eines entis realissimi hergeleitet werden. Denn hier iſt es oft ſchwer auszumitteln, ob auch etwas eine reine Realität ſey.

Der Autor nennt die scientiam visionis oder liberam ein analogon modi, als wenn die Erkenntniß eines Dinges, das wirklich iſt, mehr enthielte, als die Erkenntniß des Möglichen. Allein dieſe Verſchiedenheit des Dinges, in ſo fern es erſt möglich iſt, und dann wirklich wird, iſt nur ein Unterſchied in Anſehung der Zeitverhältniſſe, und trifft Gott gar nicht. — Nun gehet der Autor weiter zu einer andern Eigenſchaft Gottes, nämlich zu der göttlichen Weisheit. Allein er greift ſich dadurch vor, weil die Weisheit ſchon ein Begehrungsvermögen voraus ſetzet, das doch von Gott nicht erwieſen iſt. Denn als summa intelligentia hat Gott drei Prädikate, die wir ihm aus der Pſychologie beilegen: nämlich Erkenntniß, Luſt und Unluſt und ein Begehrungsvermögen. Wir ſollten alſo billig dieſe Abhandlung von der göttlichen Weisheit weiter hin verſparen; indeß wollen wir doch, um die Ordnung des Autors nicht zu verlaſſen, jetzt ſchon vorläufig davon etwas anführen. — Ein Weſen, das Erkenntniß hat, muß folgende zwei Eigenſchaften ſeiner Erkenntniß haben:

1) theoretiſche Vollkommenheit ſeiner Erkenntniß. Dahin würde gehören in ſo fern die Erkenntniß gemeine Erkenntniß, oder Wiſſenſchaft iſt. Beides paſſet nicht auf Gott, ſondern gehet bloß bei dem Menſchen an. Denn gemeine Erkenntniß iſt ein Aggregat, Wiſſenſchaft hingegen ein Syſtem der Erkenntniſſe. Beide faſſen eine Menge von Erkenntniſſen in ſich, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie dort ohne Princip zuſammen gehäufet, hier aber gemeinſchaftlich unter einer Einheit verbunden ſind. — Die theoretiſche Vollkommenheit der Erkenntniß Gottes heißt die Allwiſſenheit.

2) praktiſche Vollkommenheit der Erkenntniß. Dazu gehört:

   a) Geſchicklichkeit; d. i. die Vollkommenheit in der Erkenntniß, die Mittel nach beliebigen Zwecken, die noch problematiſch ſind, zu wählen.

b) **Klugheit.** Dies iſt die Erkenntniß der Mittel zu gegebenen Zwecken, in ſo fern die Mittel dazu nicht völlig in meiner Gewalt ſtehen. Dieſe Mittel ſind vernünftige Weſen. Die Klugheit iſt daher nichts anders, als eine Geſchicklichkeit, ſich freihandelnder Weſen zu gegebenen Zwecken zu bedienen.

c) **Weisheit**; d. i. Vollkommenheit der Erkenntniß in der Ableitung eines jeden Zweckes aus dem Syſteme aller Zwecke. Auf der Einheit der Zwecke beruht die Zufriedenheit. Man ſiehet leicht, daß die beiden erſten Vollkommenheiten der Erkenntniß, nämlich Geſchicklichkeit und Klugheit, ſich von Gott nicht prädiciren laſſen, weil ſie zu viel Menſchenähnliches haben, und überdies das Reale davon ſchon in der Allwiſſenheit lieget. Wie will man z. B. Gott Klugheit beilegen, da er alle Vollkommenheiten der Macht hat, folglich ihm nie Zwecke gegeben werden können, wozu die Mittel nicht völlig in ſeiner Gewalt wären! Es iſt unter der Würde der göttlichen Natur, ſich Gott geſchickt und klug zu denken; dahingegen kommt Weisheit im eigentlichen Verſtande keinem andern als einem Weſen von den höchſten Vollkommenheiten zu. Denn wer kennet außer ihm das Syſtem aller Zwecke; und wer iſt im Stande, einen jeden Zweck daraus abzuleiten? Will man aber auch von Menſchen Weisheit prädiciren; ſo kann man darunter nichts weiter, als die Zuſammenſetzung aller unſrer Zwecke mit der Moralität verſtehen. Denn eben die Moral hat die Betrachtung zum Gegenſtande, wie ein jeder Zweck mit der Idee des Ganzen aller Zwecke zuſammen ſtehen kann, und beurtheilet alle Handlungen als gemeine Regeln. — In ſo fern alſo unſere Erkenntniß von den menſchlichen Handlungen aus dem Princip eines möglichen Syſtems aller Zwecke abgeleitet wird; in ſo fern kann ſie menſchliche Weisheit heißen. So können wir alſo von einem höchſten Verſtande, der vom Ganzen aufs Beſondere ſchließet, doch auch ein Beiſpiel in concreto geben; nämlich unſer Verfahren in der Moral, weil wir hier ebenfalls aus einer Idee vom Ganzen aller Zwecke den Werth eines jeden Zweckes beſtimmen. Dahingegen haben wir bei dem Begriff von Glückſeligkeit keinen Begriff vom Ganzen, ſondern ſetzen ſie nur aus Theilen zuſammen. Und eben daher können wir auch unſere Handlungen nicht nach einer Idee von Glückſeligkeit einrichten, weil ein ſolches Ganzes nicht von uns gedacht werden kann. — Aber vom Ganzen aller Zwecke hat der Menſch eine Idee, ob er ſolche gleich nie völlig erreichet, und daher ſelbſt nicht weiſe iſt. Demnach unterſcheidet ſich die göttliche Weisheit nicht bloß der Quantität, ſondern ſelbſt der Qualität nach von der menſchlichen Weisheit, eben ſo, wie ſich ſeine abſolute Nothwendigkeit von dem Daſeyn aller andern Dinge unterſcheidet. —

Die göttliche Weisheit beſtehet auch in der Einſtimmung der göttlichen Wahl mit ſich ſelbſt. Ein Plan der Auswahl, welcher in der Ausführung

Colliſionen hervorbrächte, und daher Ausnahmen erfodert, kann nicht der vollkommenſte ſeyn. Eben daher muß der Plan Gottes von der Einrichtung der Natur zuſammen hängen mit dem ganzen göttlichen Willen. Und eben dieſe völlige Einheit in der Wahl der Mittel zu ſeinen Zwecken, iſt eine Eigenſchaft der göttlichen Weisheit. Doch wir verſparen das Weitere davon, bis nach der Abhandlung vom göttlichen Willen, wo es eigentlich hingehöret.

Der Autor redet auch von der göttlichen Allwiſſenheit, und giebt ſolche, als eine von der göttlichen Erkenntniß unterſchiedene Eigenſchaft an. Allein bei Gott können wir das Wiſſen gar nicht beſonders notiren, um es vom Glauben, Meinen und Muthmaßen zu unterſcheiden. Denn das letztere fällt bei Gott ganz weg, der alles erkennt; ſeine Erkenntniß iſt eben dadurch ein Wiſſen; denn dieſes Wiſſen fließet aus der Allgenugſamkeit der Erkenntniß. Eben daher, weil wir die Dinge nicht vollſtändig erkennen, iſt unſere Erkenntniß oft nicht ein Wiſſen, ſondern ein Glauben; hingegen die vollſtändige Erkenntniß Gottes von allem iſt eben die Allwiſſenheit.

Wir fügen zum Schluß dieſer Abhandlung von der göttlichen Erkenntniß nur noch eine Anmerkung bei, die ſich auf die platoniſche Idee beziehet. Das Wort Idee bedeutet eigentlich simolacrum, und in der menſchlichen Philoſophie eben darum einen Vernunftbegriff, in ſo fern keine mögliche Erfahrung derſelben adäquat ſeyn kann. Plato dachte ſich die Ideen der Gottheit als die Urbilder der Dinge, nach welchen dieſe Dinge zwar eingerichtet, aber niemals adäquat mit der göttlichen Idee ſelbſt geſetzet wären. Z. B. die Idee Gottes vom Menſchen, als Urbild, wäre die vollkommenſte Idee vom vollkommenſten Menſchen. Nach dieſer Idee wären die einzelnen Individuen von wirklichen Menſchen gebildet, aber niemals ſo, daß ſie derſelben völlig korreſpondirten. — In der Folge gab man ihm Schuld, als wenn er dieſe Idee in Gott für lauter Subſtanzen ausgegeben hätte. Im zweiten Jahrhunderte entſtand endlich eine ſogenannte eklektiſche Sekte, welche von einer Möglichkeit, dieſer göttlichen Ideen theilhaftig werden zu können, träumte. Und darauf ſtützte ſich die ganze myſtiſche Theoſophie, die alſo im Grunde weiter nichts, als eine korrumpirte platoniſche Philoſophie war —

Nachdem nunmehr das erſte Prädikat aus der Pſychologie in Beziehung auf Gott, nämlich das Erkenntnißvermögen, oder der Verſtand, genannt iſt; ſo gehet der Autor ſogleich zum Willen Gottes, welcher eine praktiſche, ſo wie jener eine theoretiſche Vollkommenheit iſt. Hier zeigen ſich aber ſogleich im Anfange viele Schwierigkeiten, wenn nämlich die Frage iſt: hat Gott ein Begehrungsvermögen? und wie iſt es beſchaffen? Alle Begierden ſind entweder immanent, oder tranſient; d. h. ſie beziehen ſich entweder auf das Ding ſelbſt, welches ſie hat, und bleiben in demſelben; oder ſie beziehen ſich auf etwas, das außer dem Dinge iſt. Beides läßt ſich aber in einem Weſen aller Weſen nicht denken. Zuerſt kann ein allgenugſames Weſen keine immanenten Begierden haben, eben deswegen, weil es allgenugſam iſt. Denn alle Begierde gehet immer nur auf etwas Mögliches und Zukünftiges. Gott aber hat alle Vollkommenheiten wirklich, und es bleibet ihm daher nichts übrig, wonach er, als nach etwas zukünftig Möglichem begehren ſollte. Eben ſo wenig läßt ſich ein Begehren nach etwas, was außer ihm iſt, in Gott vorſtellen; denn ſonſt würde er anderer Dinge Daſeyn zur Erfüllung des Bewußtſeyns ſeines eignen Daſeyns brauchen. Das iſt aber wider den Begriff eines entis realissimi. Die große Frage iſt alſo dieſe: wie ſollen wir uns ein vollkommenſtes Weſen denken, das eine Begierde hat? Auf die Beantwortung derſelben werden uns folgende Unterſuchungen führen. Alle unſere Gemüthskräfte ſind: 1) **Erkenntniß**, 2) Gefühl der Luſt und Unluſt, oder beſſer, weil das Wort Gefühl etwas Sinnliches anzudeuten ſcheinet, **Vermögen des Wohlgefallens und Mißfallens**, 3) **Begehrungsvermögen**.

Unter allen Weſen giebt es nur einige, welche Vorſtellungskräfte haben. In ſo fern dieſe Vorſtellungen die Urſache von den Gegenſtänden der Vorſtellung oder von der Wirklichkeit derſelben werden können, heißen ſie **lebendige** Weſen. Das Begehrungsvermögen iſt alſo die Cauſalität der Vorſtellungskräfte in Anſehung der Wirklichkeit ihrer Gegenſtände. Der Wille iſt das Vermögen der Zwecke. — Das Wohlgefallen kann nicht, wie der Autor es definiret, in dem Bewuſtſeyn der Vollkommenheit beſtehen, weil die Vollkommenheit die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem iſt. Denn ich will ja nicht wiſſen, **woran** ich eine Luſt habe; ſondern **was** die Luſt ſelbſt ſey. Dieſe Luſt ſelbſt beſtehet nicht in der Relation meiner Vorſtellungen zum Objekte, ſondern vielmehr in der Relation der Vorſtellungen zum Subjekte, in ſoweit dieſe Vorſtellungen das Subjekt zur Wirklichmachung des Gegenſtandes beſtimmen können. In wiefern die Vorſtellung alſo die Urſache von der Wirklichkeit des Gegenſtandes iſt, heißt ſie: *Begehrungsvermögen*; in wiefern ſie aber das Subjekt ſelbſt erſt zur Begierde beſtimmet, heißt ſie: *Luſt*. Man ſiehet alſo offenbar, daß Luſt vor der Begierde vorher gehet. Das Wohlgefallen an ſeiner eigenen Exiſtenz, die aber abhängig iſt, heiſt *Glückſeligkeit*. *Glückſeligkeit iſt alſo die Zufriedenheit mit meiner eigenen abhängigen Exiſtenz.* Aber ein vollſtändiges Wohlgefallen an ſeiner eigenen abhängigen Exiſtenz heißt acquiescentia in semetipso oder Selbſtgenügſamkeit (beatitudo). Dieſe Seligkeit eines Weſens beſtehet alſo in dem Wohlgefallen an ſeiner eigenen Exiſtenz *ohne Bedürfniß*, und kommet daher einzig und allein Gott zu; denn nur er iſt unabhängig. Wenn alſo der Wille Gottes durch dem Verſtand, als der Wille eines ſich ſebſt genugſamen Weſens vorgeſtellet werden muß; ſo ergiebt ſich daraus, daß, vor der Abhandlung vom göttlichen Willen, erſt das Vermögen des Gegenſtandes des Wohlgefallens und Mißfallens, und dann auch die Selbſtgenügſamkeit Gottes erörtert werden müſſe. Dieſer Verſuch iſt neu; aber er gründet ſich auf die natürliche Folge der Ideen, nach welcher dasjenige zum Voraus vorgetragen werden muß, ohne welches die Sache ſelbſt nicht deutlich erkannt werden kann. Um daher jene Hauptfrage zu beantworten, wie in dem allerrealſten Weſen ein Begehrungsvermögen ſtatt finden könne, und wie ſolches beſchaffen ſey, werden wir zuerſt von ſeinem Vermögen der Luſt und Unluſt, und von ſeiner Seligkeit handeln müſſen. — Soll eine Verknüpfung zwiſchen dem göttlichen Verſtande und Willen ſtatt finden; ſo muß gezeiget werden, wie ein ſich ſelbſt genugſames Weſen eine Urſache von etwas anderm außer ihm ſeyn könne? Denn eben daraus wird ſein Wille hergeleitet, wodurch er Schöpfer der Welt ſeyn ſoll. — Wir ſehen, daß Dinge in der Welt wohl die Urſache von etwas anderm werden können; aber dieſe Qualität beziehet ſich nicht auf die Dinge ſelbſt, ſondern nur auf die Beſtimmung derſelben; nicht auf die Subſtanzen, ſondern nur auf die Form. Hieraus folget, daß die Cauſalität in Gott, wodurch er der Urheber der Welt werden ſoll, von ganz anderer Art ſeyn müſſe. Man kann ſich nämlich die Cauſalität Gottes, oder ſein Vermögen, andere Dinge außer ihm wirklich zu machen, gar nicht anders denken, als in ſeinem Verſtande, oder mit andern Worten: ein Weſen, das ſich ſelbſt genug iſt, kann nur vermittelſt ſeines Verſtandes die Urſache von andern Dingen außer ihm werden; und eben dieſe Cauſalität des Verſtandes, die Gegenſtände ſeiner Vorſtellungen wirklich zu machen, heißt Wille. Die Cauſalität des höchſten Weſens in Anſehung der Welt oder ſein Wille, wodurch er die Welt machte, beruhet, und kann auf nichts anderm beruhen, als auf ſeinem höchſten Verſtande. Denn man denke ſich das Entgegengeſetzte vom Verſtande, das iſt eine blindwirkende ewige Wurzel aller Dinge eine naturam brutam. Wie kann ſie in dieſer Cauſalität liegen? Ohne Verſtand hat ſie gar kein Vermögen, ſich ſelbſt, ihr eigenes Subjekt, auf etwas anders zu beziehen, oder ſich Vorſtellungen von Etwas außer ihm zu machen, und doch iſt nur unter dieſer einzigen Bedingung allein möglich, daß etwas die Urſache von andern Dingen außer ſich ſeyn kann. Hieraus folget alſo, daß ein allgenugſames Weſen nur durch einen Willen, nicht durch Nothwendigkeit ſeiner Natur, die Dinge außer ſich hervorbringen könne. Die Selbſtgenugſamkeit Gottes, mit ſeinem Verſtande verknüpfet, iſt Allgenugſamkeit. Denn indem er ſich ſelbſt erkennet; ſo erkennet er dadurch alles Mögliche, das in ihm, als einem Grunde, enthalten iſt. Das Wohlgefallen eines Weſens an ſich ſelbſt, als einem möglichen Grunde, Dinge hervor zu bringen, beſtimmt die Cauſalität. — Mit andern Worten können wir es ſo ausdrücken: bei Gott beſtehet die Urſache ſeines Willens, daß außer ihm Dinge ſeyn ſollten, eben in ſeiner höchſten Selbſtzufriedenheit, in ſoweit er ſich ſeiner ſelbſt bewußt iſt als eines allgenugſamen Weſens. Gott erkennet ſich vermittelſt ſeines höchſten Verſtandes als den allgenugſamen Grund alles Möglichen. In dieſem uneingeſchränkten Vermögen in Anſehung aller möglichen Dingen hat er das höchſte Wohlgefallen, und dieſe Selbſtzufriedenheit iſt eben die Urſache, warum er jenes Mögliche wirklich machet. Dies iſt alſo die Begierde in Gott, außer ſich Dinge hervor zu bringen. Das Produckt eines ſolchen Willens wird das größte Ganze alles Möglichen d. i. summum bonum finitum, die vollkommenſte Welt ſeyn.

Wenn wir uns eine ſolche, dem höchſten Weſen angemeſſene, Vorſtellung von ſeinem Willen machen; ſo fallen alle die Einwürfe weg, welche ſonſt häufig wider die Möglichkeit eines Willens in einem ſelbſtgenugſamen Weſen gemachet werden. Denn alle dieſe Einwürfe gehen nur wider den anthropomorphiſtiſchen Begriff vom Willen Gottes. Man ſagt z. B.: ein Weſen, das außer ſich noch etwas begehret, kann nicht anders zufrieden ſeyn, als wenn das, was von ihm begehret wird, wirklich da iſt. Der Wille oder die Begierde nach Etwas ſetze alſo voraus, daß das Wohlgefallen, oder die Zufriedenheit eines Weſens, das ſolche Begierden hat, nicht anders vollſtändig ſeyn kann, als durch die Exiſtenz von andern Dingen. Dies findet nun zwar bei einem jeden erſchaffenen Weſen ſtatt; hier ſetzet Begierde nach Etwas immer ein Bedürfniß voraus, warum ich es begehre. Aber warum und woher kommt das? *Eben weil kein Geſchöpf allgenugſam iſt*, ſondern ein jedes noch immer ſelbſt viel bedarf. Eben daher kann es außer ſich nichts begehren, ohne daß es durch die Hervorbringung von dem, was es begehrte, ſelbſt einen höhern Grad von Selbſtzufriedenheit erhält. Aber in einem Weſen, das ſelbſt unabhängig, und alſo ſelbſtgenugſam iſt, lieget der Grund ſeines Willens und die Begierde, daß noch Dinge außer ihm da ſeyn ſollen, eben darin, weil es das Vermögen an ſich erkennet, Dinge außer ihm wirklich zu machen. — So ſehen wir denn, daß ſelbſt nach der reinen Vernunft, in einem ſelbſtgenugſamen Weſen doch allerdings ein Begehrungsvermögen und Wille ſtatt finden könne, ja daß es unmöglich ſey, ſich ein Weſen von der höchſten Selbſtzufriedenheit, verbunden mit einem oberſten Verſtande, als ein unabhängiges Urweſen zu denken, ohne daß in demſelben zugleich Cauſalität in Anſehung der Gegenſtände ſeiner Vorſtellungen gedacht würde. Freilich muß hier der anthropomorphiſtiſche Begriff vom Willen wegbleiben; denn ſonſt entſtehet, ſtatt Übereinſtimmung, eitel Widerſpruch. — Bevor wir nun aber zu der eigentlichen Abhandlung vom göttlichen Willen fortgehen, müſſen wir zuerſt eine Einleitung dazu aus der Phyſikotheologie entlehnen.

Dritter Abſchnitt.

Die Phyſikotheologie.

Es iſt nämlich die Frage: läßt ſich aus der zweckmäßigen Ordnung in der Natur auf einen verſtändigen Urheber derſelben ſchließen? Hume macht in ſeinen Dialogen dagegen einen nicht ſchwachen Einwurf. Er ſagt nämlich: man könne eben ſo wenig begreifen, wenn man eine oberſte Urſache, die durch Verſtand und Freiheit alle Ordnung in die Natur gebracht hätte, annehme, wie dieſe oberſte Intelligenz alle Vollkommenheiten, die zur Hervorbringung einer ſolchen Harmonie nöthig wären, haben ſollte, und woher denn alle dieſe Vortrefflichkeiten in dieſem Weſen hergekommen wären. Das, ſagt er, könne man eben ſo wenig begreifen, als wie die Vollkommenheiten in der Welt, ohne Vorausſetzung eines verſtändigen Urhebers, entſtanden wären. Die Stärke dieſes Einwurfes wird man eben erſt recht fühlen, wenn man einſehen gelernet hat, wie es für uns ſchlechterdings unmöglich ſey, die abſolute Nothwendigkeit eines oberſten Urweſens zu behaupten, oder zu erkennen, woher denn Gott ſelbſt iſt. Denn nun iſt die Frage eben ſo unbeantwortlich: Wo ſind denn alle Vollkommenheiten in Gott hergekommen? — Wir haben aber auf der andern Seite ſchon gezeiget, daß ſo wenig wir auch das Daſeyn eines Weſens, deſſen Nichtſeyn unmöglich iſt, mit einem Worte, ſo wenig wir auch ein abſolut nothwendiges Daſeyn mit unſerer Vernunft einſehen können, uns dennoch eben dieſe Vernunft dazu dringet, ſolches, als eine für uns ſubjektiv nothwendige Hypotheſe anzunehmen, weil wir ſonſt nirgend einen Grund angeben können, warum überhaupt irgend etwas möglich ſey. Iſt es alſo ſelbſt für unſere ſpekulative Vernunft ein wahres Bedürfniß, einen Gott voraus ſetzen zu müſſen; ſo folget daraus, daß ſie ſolches nicht apodiktiſch beweiſen kann, weiter nichts, als, daß es über ihr Vermögen gehet. Was nun den Humeſchen Einwurf anbetrifft; ſo iſt er, ungeachtet ſeines groſſen Scheines, doch irrig; denn wir wollen einmal beide Hypotheſen mit einander vergleichen. Die erſte iſt dieſe: Ein höchſtes vollkommenſtes Weſen iſt durch Verſtand der Urheber der Welt. Die zweite iſt: Eine blindwirkende ewige Natur iſt die Urſache aller Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Welt. Laſſet uns einmal ſehen, ob wir das Letztere annehmen können. Aber können wir es uns wohl ohne Widerſpruch denken, daß Zweckmäßigkeit, Schönheit und Harmonie in der Welt aus einer natura bruta entſtanden ſeyn ſollten, da jene Dinge doch offenbar Prädikate eines Verſtandes ſeyn müſſen? Wie könnte die Natur verſchiedener Dinge von ſelbſt durch ſo vielerley ſich vereinigende Mittel zu beſtimmten Endabſichten zuſammenſtimmen? In der Welt finden wir allerwärts eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und Mitteln, von Regelmäßigkeit im Entſtehen und Vergehen; wie könnte dieſes alles von ſelbſt in den Zuſtand treten, darin es ſich befindet; oder wie könnte eine bloß blindwirkende allvermögende Natur die Urſache davon ſeyn? — Zweckmäßigkeit in den Wirkungen ſetzet ja allemal Verſtand in der Urſache voraus. Oder welche Concurrenz von blinden Zufälligkeiten iſt im Stande, auch nur eine Motte von zweckmäßiger Struktur hervorzubringen? Hume ſaget: Allerdings iſt eine bloße Fruchtbarkeit im Stande, eine Harmonie in ihren Wirkungen hervor zu bringen. Das ſehen wir ja offenbar jetzt in der Welt aus dem, was noch entſtehet; wir ſelbſt als verſtändige Weſen werden von unſern Ältern ſinnlich erzeuget, nicht durch ihren Verſtand erſchaffen. Gut! und das Ganze aller Dinge, das Weltall, iſt alſo durch irgend eine fruchtbare Urſache erzeuget? Welche Sophiſterei! — Kann denn ein zuſammengeſetztes Weſen, das aus wahren Subſtanzen beſtehet, als die Welt iſt, wohl Verſtand haben? — Iſt es uns möglich einen Verſtand vertheilt zu denken? Es iſt alſo doch wohl gewiß begreiflicher anzunehmen, daß ein höchſter Verſtand und Wille alle die zweckmäßigen Anordnungen in der Welt entworfen und ausgeführet hat, als anzunehmen, daß eine fruchtbare Urſache ohne Verſtand ſolches alles, vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur, habe erzeugen müſſen. Das Letztere läßt ſich ohne Widerſpruch nicht denken: denn ohne Verſtand hat die Natur, geſetzt, daß wir uns ein ſolches blindwirkendes Urweſen denken wollten, ja nicht einmal das Vermögen, ſich auf ihr Subjekt, auf Dinge außer ſich, zu beziehen. Wie will ſie nun Cauſalität oder das Vermögen haben, Dinge außer ſich wirklich zu machen, und noch dazu lauter zu einem Plan einſtimmige Dinge? Wenn aber jetzt noch Dinge in der Welt durch Fruchtbarkeit erzeuget werden; ſo ſind ſolches ja nur die Formen der Dinge. Die Dinge ſelbſt ſind ſchon in den Sinnen enthalten, die, was ihren erſten Urſprung anbetrifft, nicht anders, als von einem Weſen durch Freiheit und Verſtand konnten hervorgebracht werden. Wenn wir im Gegentheil eine höchſte Intelligenz annehmen, welche durch ihren Willen die ganze Schöpfung gewirkt hat; ſo iſt es mir gar nicht unbegreiflich, wie zweckmäßige Ordnung in der Natur ſtatt finden kann, da ich ſie ja aus einem oberſten Verſtande herleite. Wie aber dieſes oberſte Weſen alle hinlängliche Vollkommenheiten habe; oder woher denn dieſes Weſen ſolche Vollkommenheiten erhalten habe; das folget aus ſeiner abſoluten Nothwendigkeit, welche ich zwar, wegen der Schranken meiner Vernunft, nicht einſehen, aber deshalb auch nicht läugnen kann. — Nach dieſer vorher geſchickten Einleitung gehen wir nun zu der eigentlichen Abhandlung des göttlichen Willens, und folgen darin dem Autor in Anſehung der Ordnung der §§.

Zuerſt redet der Autor davon, daß das Begehrungsvermögen in Gott nicht ſinnlich ſeyn könne. Dies folget daher, weil Gott als ens originarium independens nicht von Gegenſtänden afficiret werden kann. Allein dies ſowohl, als was der Autor von der acquiescentia Dei in semetipso redet, haben wir ſchon oben ausführlicher abgehandelt. Wenn wir nun aber fragen: Worin beſtehet der göttliche Wille? ſo dienet zur Antwort: darin, daß der göttliche Verſtand ſeine Thätigkeit zur Hervorbringung der Objekte beſtimmet, die er ſich vorſtellet. Bei Menſchen iſt die Luſt an einem Objekte das Wohlgefallen. So finde ich z. B. ein Wohlgefallen an einem Hauſe, wenn ich es auch nur bloß im Abriſſe ſehe. Aber das Wohlgefallen am Daſeyn der Objekte heißt Intereſſe. Beides kann ich von Gott nicht prädiciren. Er hat keine Luſt, auch kein Intereſſe; denn er iſt ſelbſtgenugſam, und hat ſchon eine vollſtändige Selbſtzufriedenheit an ſeiner eigenen unabhängigen Exiſtenz; er bedarf keiner Dinge außer ſich, die ſeine Seligkeit vermehren könnten. Wir können Gott alſo nur ein Analogon von Intereſſe beilegen, nämlich eine Ähnlichkeit des Verhältniſſes. So wie ſich verhält die Wohlthat, die ich von einem glückſeligen Weſen erhalte, das meiner nicht bedarf, zu dem Willen dieſes Weſens, warum es mir die Wohlthat ertheilte; ſo verhält ſich alles Gute in der Welt zum Willen Gottes, der mir übrigens ſeiner Natur nach unbekannt iſt. Ich weiß nur ſoviel, daß ſein Wille lauter Güte iſt, und das iſt genug für mich. — So dachten ſich die Stoiker das Ideal von einem Weiſen, als ob er bei keiner Noth Mitleiden empfände, aber in nichts ein größer Vergnügen empfände, als aller Noth abzuhelfen. Unter Menſchen iſt dieſes nicht möglich; denn hier muß zu dem Guten, was ich erkenne, erſt noch eine Triebfeder hinzukommen, bevor ich wirklich das Gute hervor bringe. Dieſes kommt daher, weil meine Thätigkeit eingeſchränkt iſt, und ich alſo, wenn ich meine Kräfte zur Hervorbringung eines Guten anwenden will, erſt beurtheilen muß, ob nicht dadurch mein Vermögen zur Hervorbringung eines andern Guten erſchöpfet werden möchte. Hier bedarf ich alſo gewiſſer Triebfedern, welche meine Kräfte gerade auf dieſes oder jenes Gute beſtimmen, da ich nicht Vermögen genug habe, alles Gute, was ich erkenne, wirklich hervorzubringen. — Dieſe Triebfedern beſtehen nun aus gewiſſen ſubjektiven Beziehungen, wodurch mein wählendes Wohlgefallen, nachdem das beurtheilende Wohlgefallen, oder die Erkenntniß des Guten, ſchon vorher gegangen iſt, jetzt erſt beſtimmet wird. Würde man dieſe ſubjektive Beziehung wegnehmen; ſo würde auch meine Wahl des Guten aufgehoben. Ganz etwas anders iſts bei Gott. Er hat die höchſte Macht, verbunden mit dem höchſten Verſtande. Indem nun ſein Verſtand das Vermögen in ſich erkennet, die Gegenſtände ſeiner Vorſtellungen wirklich zu machen; ſo wird er eo ipso zur Thätigkeit und Hervorbringung des Guten beſtimmet, und zwar der größtmöglichſten Summe alles Guten. Bei Gott gehöret alſo nur die bloße Vorſtellung des Guten dazu, um es ſogleich auch wirklich zu machen. Er darf dazu nicht zuerſt angetrieben werden; bei ihm fallen alle beſondere Triebfedern weg; ja es ſind bei ihm keine ſubjektiven Beziehungen möglich, weil er ſchon an und für ſich ſelbſt allgenugſam iſt, und die höchſte Seligkeit hat. Wenn man daher von Bewegungsgründen in Gott redet; ſo kann dadurch nichts weiter, als das Gute im Objekt verſtanden werden, aber ohne alle ſubjektive Beziehung auf ihn, als ob er dadurch auf Lob und Ruhm ausgegangen wäre. Denn das iſt der Würde eines höchſt ſeligen Weſens nicht gemäß; ſondern er erkannte durch ſeinen Verſtand das mögliche Gute, und zugleich ſein Vermögen, ſolches hervorzubringen. In dieſer Erkenntniß lag zugleich der Grund, warum er es wirklich hervorbrachte.

Der göttliche Wille iſt frei. Die Freiheit des Willens iſt das Vermögen, ſich unabhängig von causis subjectis oder ſinnlichen Antrieben zu Handlungen zu beſtimmen, oder auch das Vermögen: a priori zu wollen. Da bei uns aber die Neigungen eben die ſubjektiven Bedingungen der Selbſtzufriedenheit ſind; ſo iſt der Begriff von der menſchlichen Freiheit vielen pſychologiſchen Schwierigkeiten unterworfen. Denn der Menſch iſt ein Glied der Natur, und gehöret mit zur Sinnenwelt, iſt alſo auch den Geſetzen der Erſcheinungen unterworfen. Alle Erſcheinungen ſind unter einander zu gewiſſen Geſetzen beſtimmet, und eben die Beſtimmung aller Begebenheiten in der Natur unter allgemeinen Geſetzen macht den Mechanismus der Natur aus. Der Menſch iſt alſo als ein Glied der Natur dieſem Naturmechanismus oder doch einem pſychologiſchen Mechanismus unterworfen. Wie ſollen nun ſeine Handlungen unabhängig von den Naturbegebenheiten oder frei gedacht werden? Zwar iſt der Menſch ſich ſeiner als eines intellektuellen Objekts bewußt, aber auch dieſes Bewuſtſeyn hat wieder ſeine Schwierigkeiten, mit denen die Pſychologie zu thun hat. — Hier gehen ſie uns nichts an; denn bei Gott fallen ſie gänzlich weg. Gott iſt ganz von der Welt unterſchieden, hat mit Raum und Zeit gar keine Verknüpfung, iſt alſo auch den Geſetzen der Erſcheinungen nicht unterworfen, und überhaupt durch nichts determiniret. Folglich fällt es von ſelbſt weg, daß ſein Wille durch andere Dinge als Triebfedern ſollte beſtimmet werden. Eben ſo wenig ſind in ihm ſeine Neigungen zur Veränderung ſeines Zuſtandes möglich; denn er iſt der Selbſtgenugſame. Wenn wir daher den Begriff von der göttlichen Freiheit uns rein von aller Limitation denken wollen; ſo iſt ſie weiter nichts, als die völlige Unabhängigkeit ſeines Willens, ſowohl von äußern Dingen, als von innern Bedingungen. So wenig wir nun befürchten dürfen, daß dieſer Begriff von der göttlichen Freiheit irgend einer pſychologiſchen Schwierigkeit ausgeſetzet ſeyn dürfte, da dieſe bloß die menſchliche Freiheit angehen; eben ſo wenig iſt doch auf der andern Seite der Mangel zu vermeiden, daß dieſer Begriff nämlich gar nicht in concreto vorgeſtellet werden kann. Denn wo ſollen wir ein Beiſpiel hernehmen, um ſolchen deutlich vor Augen legen zu können? Es kommt ja dieſe Freiheit von ſolcher Art niemanden als Gott zu; aber das iſt überhaupt der Fall, daß wenn wir die göttlichen Prädikate von allen Negationen reinigen, wir kein Mittel haben, uns ſolche in concreto zu denken, da alle ſinnliche Bedingungen weggeſchaffet ſind. Nun könnte man wohl vielleicht eben deswegen, weil ſolches nicht durch ein Beiſpiel erläutert werden kann, auf den Verdacht gerathen, als wenn der Begriff ſelbſt dunkel, oder gar falſch wäre, allein, wo einmal ein Begriff a priori, alſo apodiktiſch gewiß, geführet werden kann; da iſt kein Irrthum zu befürchten, wenn gleich das Unvermögen unſerer, oder auch aller Vernunft es uns verbietet, einen Fall in concreto davon aufzuſtellen. Daß nun der göttliche Wille durchaus frei ſeyn muß, wird dadurch bewieſen, weil Gott ſonſt nicht ens originarium ſeyn könnte, d. h. mit andern Worten, nicht Gott ſeyn könnte. Denn als prima causa mundi muß ſein Wille unabhängig ſeyn von allen Dingen, weil ja nichts war, das ihn als Triebfeder zu irgend etwas beſtimmen konnte. Eben ſo wenig konnten, beim Beſitz der höchſten Selbſtzufriedenheit, Neigungen in ihm zu irgend etwas entſtehen. Es kommt Gott alſo ſowohl die tranſcendentale Freiheit, welche in einer abſoluten Spontaneität beſtehet, als auch die praktiſche Freiheit zu, oder die Unabhängigkeit ſeines Willens von ſinnlichen Antrieben. Jene, nämlich die abſolute Spontaneität der Handlungen, läßt ſich in Anſehung der Menſchen gar nicht beweiſen, ja ihre Möglichkeit nicht einmal erkennen, weil wir Menſchen mit zur Welt gehören, und von den Dingen afficiret werden, aber bei Gott kann ſie ohne die mindeſte Schwierigkeit gedacht werden. Eben das gilt von der praktiſchen Freiheit, die auch ſchon bei den Menſchen vorausgeſetzet werden muß, wenn nicht die ganze Moralität aufgehoben werden ſoll. Der Menſch handelt nach der Idee von einer Freiheit, als ob er frei wäre, und eo ipso iſt er frei. Dieſes Vermögen, ſtets nach Vernunft zu handeln, muß in Gott durchaus ſtatt finden, weil alle ſinnlichen Antriebe bei ihm unmöglich ſind. Zwar macht man einen Einwurf dagegen; nämlich: Gott kann nichts anders beſchließen, als was er beſchließet. Folglich handelt er nicht frei, ſondern nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Der Menſch aber könne auch etwas anders beſchließen, z. B. ſtatt in dieſem Falle wohlthätig zu ſeyn, kann er es auch nicht ſeyn. Allein eben dies iſt bei dem Menſchen ein Mangel ſeiner Freiheit, indem er *nicht immer* nach ſeiner Vernunft handelt, bei Gott aber iſt es nicht Nothwendigkeit ſeiner Natur, wenn er nichts anders beſchließen kann, als was er beſchließet, ſondern vielmehr wahre Freiheit, indem er nichts anders beſchließet, als was ſeinem höchſten Verſtande gemäß iſt. — Der Fatalismus prädiciret von Gott eine blinde Nothwendigkeit, welches dem Begriff von einer höchſten Intelligenz widerſpricht. In ſo fern verdienet dieſe verkehrte Meinung allerdings den Namen Fatalismus, ſo wie wir einen blinden Zufall das Ungefähr nennen. Der Fatalismus entſtehet daher, *wenn man die blinde Naturnothwendigkeit nicht von phyſiſcher und praktiſcher Nothwendigkeit unterſcheidet.* Zwar beruft ſich der Fataliſt auf Beiſpiele, wo Gott nicht anders, als nach einer Nothwendigkeit der Natur gehandelt habe; z. B. daß Gott gerade erſt vor ſo oder ſoviel Jahren eine Welt erſchaffen, und in der ganzen langen Ewigkeit vorher nichts gethan habe. Dieſes, ſagt der Fataliſt, kann nicht anders erkläret werden, als daß Gott gerade damals habe eine Welt ſchaffen müſſen. Allein wie anthropomorphiſtiſch iſt dieſe Vorſtellung! Bei Gott laſſen ſich keine Jahre, keine Zeit denken. Er iſt gar nicht in der Zeit; und ſeine Wirkſamkeit unter die Bedingung der Zeit einſchließen, heißt dem Begriff von Gott zuwider denken.

München

Der Autor führt die Eintheilung des göttlichen Willens, in voluntatem antecedentem et consequentem an. Voluntas antecedens bezieht ſich auf den Gegenſtand meines Willens nach allgemeinen Begriffen. Z. B. der König will ſeine Unterthanen glücklich machen, weil es ſeine Unterthanen ſind. Voluntas consequens gehet auf den Gegenſtand meines Willens in ſeiner durchgängigen Beſtimmung. Z. B. der König will ſeine Unterthanen nur in ſo fern belohnen, als ſie würdige Unterthanen ſind. Von beiden Arten des Willens muß der menſchliche Begriff der Zeit, daß ein Wille vorhergehe, und der andere demſelben nachfolge, removirt werden, und ſo auf Gott angewandt, iſt es der Majeſtät eines höchſten Weſens anſtändig. Dieſe Eintheilung des Willens iſt in einem jeden vernünftigen Weſen gegründet; nur muß bei Gott alle Succeſſion wegfallen. Bei Menſchen iſt voluntas antecedens die vorläufige Willensmeinung; voluntas consequens aber der Einſchluß. Bei Gott hingegen lieget die voluntas antecedens auf immer ſchon im decreto, und gehet nur auf dasjenige in dem Gegenſtande, was derſelbe auch mit andern Dingen, die Gott nicht will, gemein hat.

Daß alles, was in der Welt geſchiehet, dem göttlichen Rathſchluß gemäß ſey, erhellet daraus, weil es ſonſt nicht exiſtiren würde. Wenn wir aber die Bewegungsgründe des göttlichen Willens einſehen, wenn wir wiſſen wollen, was denn in der Welt war; warum Gott ſie ſo einrichtete; wenn wir die Zwecke ſeines Willens einſehen wollen; ſo finden wir allerdings, daß ſein Wille unerforſchlich ſey. Zwar können wir, vermöge der Analogie von einem vollkommenen Willen etwas von dieſen Abſichten zu unſerm beſondern Behufe nutzen; aber dieſe Urtheile müſſen nur problematiſch ſeyn, und nicht apodiktiſch gewiß von uns gefällt werden. Denn es wäre Vermeſſenheit, d. i. ein Eingriff in das heilige Recht Gottes, gerade determiniren zu wollen, dieſes oder jenes ſey, und müſſe ein Zweck bei Hervorbringung eines gewiſſen Dinges geweſen ſeyn. In einigen Fällen iſt der weiſe Wille Gottes und ſeine Abſicht offenbar; z. B. ſo zeiget die ganze Struktur des menſchlichen Auges weiſe Mittel zum Zwecke des Sehens. Ob aber in einem gewiſſen Dinge der Zweck ſelbſt, oder nur eine Folge von noch höhern Zwecken angetroffen werde, welche den Zuſammenhang aller Zwecke konſtituiren, iſt für unſere Vernunft zu entſcheiden unmöglich. Denn die Vorausſetzung, daß alles in der Welt ſeinen Nutzen und ſeine gute Abſicht habe, gehet, wenn ſie konſtitutiv ſeyn ſoll, viel weiter, als uns die bisherige Beobachtung berechtigen kann; allein als ein bloß regulatives Princip dienet ſie gar ſehr zur Erweiterung unſerer Einſicht, und kann daher jederzeit der Vernunft nutzen, und dabei doch niemals ſchaden. Denn, wenn wir in der Welt tauſend weiſe Abſichten des Urhebers zum Voraus annehmen; ſo können wir auf dieſem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Allenfalls kann daraus kein Irrthum weiter folgen, als daß, wo wir einen teleologiſchen Zuſammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein bloß mechaniſcher oder phyſiſcher (nexus effectivus) angetroffen werde; wodurch wir in einem ſolchen Falle nur eine Einheit mehr vermiſſen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empiriſchen Gebrauche verderben. Im nexu effectivo iſt der Zweck immer das letzte, das Mittel hingegen das erſte; aber im nexu finali gehet immer die Abſicht vor dem Gebrauch der Mittel her. So iſt z. B. nexus effectivus, daß ein Kranker durch die Arzeneimittel ſeinen Zweck, die Geſundheit, erhalte; nexus finalis hingegen, daß der Kranke ſich zuerſt die Abſicht vorſetze, geſund zu werden, bevor er die Mittel dazu anwendet. — Von dem Willen Gottes erkennen wir immer nur die bedingte Abſicht, z. B. daß, wenn Menſchen da ſeyn, ſie ſehen ſollten, und daher ihr Auge ſo, und nicht anders eingerichtet ſeyn müſſe; aber niemals die Endabſicht, z. B. warum überhaupt Menſchen exiſtiren. Zwar können wir verſichert ſeyn, daß die Menſchen ein Zweck ſelbſt, und nicht noch die Folge von noch höhern Zwecken ſind; denn das letzte hieße vernünftige Weſen herabwürdigen; aber dies iſt doch auch nur der einzige Fall, wo wir davon gewiß ſeyn können. Was aber die andern Dinge in der Welt anbetrifft; ſo iſt es unmöglich, zu erkennen, ob ihr Daſeyn die Endabſicht Gottes, oder nur als ein Mittel zu noch höhern Zwecken nothwendig war. —

Die Erkenntniß, daß man aus der erſten Beſchaffenheit der Natur auf ein oberſtes Princip als höchſte Intelligenz ſchließen könne, zeiget überhaupt die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Phyſikotheologie. Ja wir werden dieſen Satz, daß alles, was gut und zweckmäßig iſt, von Gott herkomme, ſelbſt ſchon eine allgemeine Phyſikotheologie nennen können. Wenn wir nun aber finden, daß eine große Menge von Ordnung und Vollkommenheit in der Natur aus dem Weſen aller Dinge ſelbſt nach allgemeinen Geſetzen müßte hergeleitet werden; ſo entziehen wir dadurch keinesweges dieſelben der göttlichen Oberherrſchaft, ſondern ſelbſt dieſe allgemeinen Geſetze ſetzen immer ein Princip des Zuſammenhangs aller Möglichkeit unter einander voraus. Daß der Wille Gottes auf Zwecke hinausgehet, iſt ein pſychologiſches Prädikat, und hier iſt uns ſein Wille ſeiner Natur nach unbegreiflich, und ſeinen Abſichten nach unerforſchlich. — Die übrigen Prädikate ſeines Willens waren ontologiſche; nun bleiben uns noch die moraliſchen übrig.

Zweiter Theil.

Die Moraltheologie.

Erſter Abſchnitt.

Ueber die moraliſchen Eigenſchaften Gottes.

Der Begriff von Gott iſt kein Naturbegriff, und nicht in pſychologiſcher Hinſicht nothwendig; denn in der Pſychologie und in der Naturerkenntniß muß ich durchaus nicht bei Wahrnehmung von Schönheit und Harmonie ſogleich auf Gott kommen. Das iſt die Art der faulen Vernunft, die gern aller fernern Nachforſchung, ob nicht zu natürlichen Wirkungen auch natürliche Urſachen entdecket werden können, überhoben ſeyn mag. Vielmehr muß ich hier eine ſolche Methode einſchlagen, welche die Kultur meiner Vernunft befördern kann; ich muß die nächſten Urſachen in der Natur ſelbſt aufſuchen, wovon jene Wirkungen herkommen. So lerne ich denn die allgemeinen Geſetze kennen, wonach alles in der Welt fortgehet. Zuvor ſehe ich mich genöthiget, ein Weſen als Hypotheſe anzunehmen, was ſelbſt den Grund dieſer allgemeinen Geſetze in ſich enthalte; aber ich kann doch auch ohne dieſe Hypotheſe immerhin große Fortſchritte in der Phyſik machen, indem ich alle Mittelurſachen ausfindig zu machen mich bemühe. Die Phyſikotheologie giebt mir auch keinen beſtimmten Begriff von Gott als einem allgenugſamen Weſen, ſondern lehrt mich, ihn nur als ein ſehr großes unermeßliches Weſen erkennen. Aber auf dieſe Art bin ich noch nicht in Hinſicht auf das, was ich von Gott zu erkennen bedarf, genugſam befriediget. Denn ich kann noch immer fragen: iſt nicht vielleicht noch ein anderes Weſen möglich, das noch mehr Macht, mehr Erkenntniß beſitzet, als dieſes erkannte oberſte Naturprincip? Ein unbeſtimmter Begriff von Gott hilft mir aber zu gar nichts. Dahingegen iſt der Begriff von Gott ein moraliſcher Begriff und praktiſch nothwendig; denn die Moral enthält die Bedingungen des Verhaltens vernünftiger Weſen, unter denen ſie allein der Glückſeligkeit würdig ſeyn können. Dieſe Bedingungen, dieſe Pflichten ſind apodiktiſch gewiß; denn ſie ſind in der Natur eines vernünftigen freien Weſens nothwendig gegründet. Unter ihnen allein kann ein ſolches Weſen der Glückſeligkeit würdig werden. Wenn nun kein Zuſtand zu hoffen iſt, wo ein Geſchöpf, das ſich dieſen ewigen unmittelbaren Geſetzen ſeiner Natur gemäß verhalten hat, und dadurch der Glückſeligkeit würdig geworden iſt, auch in der That dieſer Glückſeligkeit theilhaftig werden ſollte; wenn demnach auf Wohlverhalten kein Wohlbefinden folgen ſollte; ſo wäre ein Widerſpruch zwiſchen dem Laufe der Natur und der Moralität. Nun zeiget uns aber Erfahrung und Vernunft, daß in dem gegenwärtigen Laufe der Dinge genaue

Beobachtung aller moraliſch nothwendigen Pflichten nicht immer mit Wohlbefinden verknüpfet iſt, ſondern, daß oft die ehrwürdigſte Redlichkeit und Rechtſchaffenheit verkannt, verachtet, verfolgt, und vom Laſter unter die Füße getreten wird. Es muß demnach ein Weſen da ſeyn, welches ſelbſt nach Vernunft und moraliſchen Geſetzen die Welt regieret, und in dem Laufe der Dinge künftig einen Zuſtand feſtgeſetzet hat, worin das ſeiner Natur treu gebliebene, und durch Moralität einer fortdaurenden Glückſeligkeit würdige Geſchöpf, auch wirklich dieſer Glückſeligkeit theilhaftig werden ſoll; denn ſonſt verlieren alle ſubjektiv nothwendige Pflichten, die ich als vernünftiges Weſen zu leiſten ſchuldig bin, ihre objektive Realität. Wozu ſoll ich mich durch Moralität der Glückſeligkeit würdig machen, wenn kein Weſen da iſt, das mir dieſe Glückſeligkeit verſchaffen kann? So müßte ich denn ohne Gott, entweder ein Phantaſt, oder ein Böſewicht ſeyn. Ich müßte meine eigene Natur und ihre ewigen moraliſchen Grundſätze verläugnen; ich müßte aufhören, ein vernünftiger Menſch zu ſeyn. — Das Daſeyn Gottes iſt demnach nicht etwa ſo, wie in der Phyſikotheologie bloß eine Hypotheſe für zufällige Erſcheinungen, ſondern vielmehr hier in der Moral ein nothwendiges Poſtulat für unumſtößliche Geſetze meiner eigenen Natur. Denn die Moral zeiget uns nicht bloß, daß wir eines Gottes bedürfen, ſondern lehret uns auch, daß er ſchon in der Natur der Sache liege, und daß die Ordnung der Dinge uns ſelbſt darauf leite. Freilich muß der Satz dann zuerſt recht feſt ſtehen, daß die moraliſchen Pflichten in der Natur einer jeden Vernunft nothwendig gegründet ſind, und demnach apodiktiſch gewiſſe Verbindlichkeit für mich haben. Denn beruhten ſie etwa bloß auf einem Gefühle, oder auf der Ausſicht zu einer Glückſeligkeit; ſo, daß ich durch Erfüllung derſelben ſelbſt *ſchon glücklich*, nicht bloß *der Glückſeligkeit würdig*, ſondern ihrer eben dadurch in der That ſchon theilhaftig werde; ſo lieget ſchon in dem jetzigen Lauf der Dinge Wohlbefinden als Wirkung von Wohlverhalten, und ich darf dann nicht noch erſt auf einen künftigen glückſeligen Zuſtand Rechnung machen, noch ein Weſen annehmen, das mir dazu verhelfen könne. Aber von jenem Satze des *Hume*; der alle Moralität aus beſondern moraliſchen Gefühlen ableiten will, wird der Ungrund zur Genüge in der Moral gezeiget, und *der* Satz, daß ſchon hier die Tugend immer und hinreichend belohnet wird, hat die Erfahrung wider ſich. Die Pflichten der Moral ſind alſo apodiktiſch gewiß, weil ſie mir von meiner eigenen Vernunft aufgegeben werden; aber es würden ihnen alle Triefedern fehlen, die mich bewegen könnten, ihnen gemäß, als vernünftiger Menſch zu handeln, wofern kein Gott, und keine zukünftige Welt wäre.

Die Moral giebt mir auch allein einen *beſtimmten* Begriff von Gott. Sie lehret mich, ihn als ein Weſen, das alle Vollkommenheit hat, erkennen; denn der Gott, welcher mich nach Grundſätzen der Moralität beurtheilen ſoll, ob ich der Glückſeligkeit würdig bin, und der mich in dieſem Falle wirklich der Glückſeligkeit theilhaftig machen ſoll, muß alle, auch die geheimſten, Regungen meines

Herzens kennen, weil eben hierauf in der Schätzung meines Verhaltens das meiſte ankommt; er muß aber auch die ganze Natur in ſeiner Gewalt haben, um in ihrem Laufe das künftige Glück für mich planmäßig ordnen zu können; er muß endlich ſelbſt die Folge der verſchiedenen Zuſtände meines Daſeyns einrichten und lenken. Kurz, er muß allwiſſend, allmächtig, ewig und nicht in der Zeit ſeyn.

Ein Weſen, wodurch den moraliſchen Pflichten objektive Realität gegeben werden ſoll, muß folgende drei moraliſche Vollkommenheiten ohne alle Schranken beſitzen; nämlich Heiligkeit, Gütigkeit, und Gerechtigkeit. Dieſe Eigenſchaften machen den ganzen moraliſchen Begriff von Gott aus. Sie gehören in Gott zuſammen, müſſen aber nach unſern Vorſtellungen wohl von einander getrennet werden. Zufolge der Moral erkennen wir alſo Gott als einen heiligen Geſetzgeber, als einen gütigen Weltverſorger, als einen gerechten Richter. Die Heiligkeit des Geſetzes müſſen wir uns als das erſte denken, obgleich unſer Intereſſe uns gemeinhin verleitet, die Güte oben an zu ſtellen. Allein der Güte gehet immer eine reſtringirende Bedingung vorher, unter welcher die Menſchen der Güte, und der von ihr ausfließenden Glückſeligkeit würdig werden können. Dieſe Bedingung iſt, daß ſie ſich den heiligen Geſetzen gemäß verhalten, welches aber daher ſchon vorausgeſetzet werden muß, wenn Wohlbefinden darauf folgen ſoll. Das oberſte Princip der Geſetzgebung muß durchaus heilig ſeyn, und nichts, was

Laſter oder Sünde iſt, erlauben, oder für weniger ſtrafbar erklären. Denn es ſoll ewige Norm für uns ſeyn, die in keinem Stück von dem abgehen kann, was der Moralität gemäß iſt. — Die Güte iſt wieder eine beſondere Idee, deren Objekt Glückſeligkeit iſt, ſo wie der Gegenſtand der Heiligkeit nichts anders als genaues Wohlverhalten, die höchſte Tugend, ſeyn kann. Die Güte iſt an und für ſich ſelbſt ohne Schranken, muß aber in der Austheilung der Glückſeligkeit ſich nach Proportion der Würdigkeit des Subjekts äußern. Und eben dieſe Einſchränkung der Güte durch die Heiligkeit in der Austheilung iſt die Gerechtigkeit. Den Richter kann ich mir nicht als gütig denken, ſo, daß er von der Heiligkeit des Geſetzes etwas nachlaſſen und vergeben könnte. Denn ſo wäre er ja kein Richter, welcher die Glückſeligkeit genau nach dem Maaße, in wie fern ein Subjekt ſich durch Wohlverhalten derſelben würdig gemacht hat, abwägt und austheilet. Die Gerechtigkeit des Gerichts muß unerläßlich, unerbittlich ſeyn. — Ein Symbol davon trifft man in einer wohlgeordneten Landesregierung an; nur mit dem Unterſchiede, daß hier Geſetzgebung, Regierung und Gericht in verſchiedenen Perſonen gefunden werden, da ſie hingegen in Gott zuſammen verbunden ſind. — Der Geſetzgeber in einem Staate muß ſouverain ſeyn, dem ſich keiner entziehen kann. Der Verwalter dieſer Geſetze, welcher nach Proportion den, der ſich durch ihre Befolgung ſeiner Güte würdig gemacht hat, verſorgt und belohnet, muß jenem untergeordnet ſeyn, weil er eben nach den Geſetzen deſſelben verfahren ſoll. Der Richter endlich muß ſehr gerecht ſeyn, und genau nachſehen, ob die Austheilung des Lohns auch dem Verdienſte gemäß ſey. Alle menſchlichen Vorſtellungen hievon abgeſondert, ſo iſt der reine Begriff gerade eben der, welcher die moraliſchen Vollkommenheiten Gottes ausmacht. Dieſe Idee von einer dreifachen göttlichen Function iſt im Grunde ſchon ſehr alt, und ſcheinet beinahe ſchon in allen Religionen zum Grunde geleget zu ſeyn. So dachten ſich die Indianer den Brama, Wiſchnu und Schiwen, die Perſer den Ormuzd, Mithra und Ahriman, die Aegypter den Oſiris, die Iſis und den Horus; die alten Gothen und Deutſchen den Odin, die Freya und den Thor, als drei mächtige Weſen, welche eine Gottheit ausmachen, wovon dem erſten die Weltgeſetzgebung, dem andern die Weltregierung und dem dritten das Weltgericht zukäme.

Die Vernunft leitet uns auf Gott, als einen heiligen Geſetzgeber, unſere Neigung für Glückſeligkeit wünſcht ſich in ihm einen gütigen Weltregierer, und unſer Gewiſſen ſtellet uns ihn als den gerechten Richter vor Augen. Hier ſiehet man die Bedürfniſſe, und zugleich die Bewegungsgründe, Gott heilig, gütig und gerecht zu denken. Die Glückſeligkeit iſt ein Syſtem zufälliger Zwecke, weil dieſelben nur nach Verſchiedenheit der Subjekte nothwendig ſind. Denn ein jeder kann nur in dem Maaße der Glückſeligkeit theilhaftig werden, als er ſich derſelben würdig gemacht hat. Die Moralität aber iſt das abſolut nothwendige Syſtem aller Zwecke, und eben die Zuſammenpaſſung mit der Idee eines Syſtems aller Zwecke iſt der Grund der Moralität einer Handlung.

Daher iſt eine Handlung ſchlecht, wenn die Allgemeinheit des Princips, aus welchem ſie vollbracht wird, wider die Vernunft iſt. Die Moraltheologie überzeugt uns mit weit mehrerer Gewißheit von dem Daſeyn eines Gottes, als die Phyſikotheologie. Denn dieſe lehret uns nur, daß wir zur Erklärung zufälliger Erſcheinungen, das Daſeyn eines Gottes, als Hypotheſe, nöthig haben, wie ſolches in dem Theile der Kosmologie, welcher die zufälligen Zwecke erwäget, genugſam gezeigt iſt. Aber die Moral führet uns auf ein Princip nothwendiger Zwecke, ohne welches dieſe ſelbſt nur Chimäre ſeyn würden.

Die Heiligkeit iſt die abſolute, oder unbeſchränkte moraliſche Vollkommenheit des Willens. Ein heiliges Weſen muß nicht von der geringſten Neigung gegen die Moralität afficiret ſeyn. Es muß ihm unmöglich ſeyn, etwas zu wollen, was den moraliſchen Geſetzen zuwider wäre. In ſolchem Verſtande iſt kein Weſen außer Gott heilig; denn ein jedes Geſchöpf hat doch noch immer einige Bedürfniſſe, und wenn es ſie befriedigen will, auch Neigungen, die nicht allemal mit der Moralität zuſammen ſtimmen. So kann alſo der Menſch nie heilig, wohl aber tugendhaft ſeyn; denn die Tugend beſtehet eben in der Selbſtüberwindung. Aber man nennt auch ſchon den heilig, der, ſobald er etwas als moraliſch böſe erkennet, ſolches verabſcheuet. Doch iſt dieſer Begriff von der Heiligkeit nicht würdig genug für die Sache ſelbſt, die er bezeichnen ſoll. Es iſt daher immer beſſer, wenn wir kein Geſchöpf, es mag ſo vollkommen ſeyn, als es will, vollkommen heilig nennen, wenigſtens nicht in dem Verſtande, als es

Gott iſt. Denn er iſt gleichſam das moraliſche Geſetz ſelbſt, aber perſonificiret gedacht.

Die Güte iſt das unmittelbare Wohlgefallen an der Wohlfahrt Anderer. Außer Gott findet nirgends ganz reine und vollſtändige Güte ſtatt. Denn ein jedes Geſchöpf hat Bedürfniſſe, die es einſchränken, von ſeiner Neigung Andere glücklich zu machen, in der That einen ſolchen Gebrauch machen zu können, daß es dabei gar nicht auf ſeine eigene Wohlfahrt Rückſicht nehmen dürfte. Aber Gott iſt die ſelbſtſtändige Güte, die durch keinen ſubjektiven Grund eingeſchränkt wird, weil er ſelbſt keine Bedürfniſſe hat; wohl aber wird die Anwendung ſeiner Güte in concreto durch die Beſchaffenheit des Gegenſtandes beſchränkt, dem er ſie erweiſen will. Dieſe Güte iſt etwas Poſitives, aber die Gerechtigkeit iſt im Grunde nur eine negative Vollkommenheit, weil ſie jene Güte auf das Maaß einſchränket, in wie fern wir uns derſelben nicht unwürdig gemacht haben. Dieſe Gerechtigkeit beſtehet demnach in der Verbindung der Güte mit der Heiligkeit; — man könnte ſie auch mit andern Worten eine wahre Güte nennen. — Wider dieſe moraliſchen Vollkommenheiten Gottes macht die Vernunft Einwürfe, deren Stärke viele Menſchen irre gemacht, und in Verzweifelung geſtürzt hat. Eben daher ſind ſie ſchon lange ein Gegenſtand weitläuftiger philoſophiſcher Unterſuchungen geweſen. Unter andern hat ſie Leibnitz in der Theodicee zu entkräften, oder vielmehr abzufertigen verſuchet. Wir wollen jetzt dieſe Einwürfe ſelbſt mit Aufmerkſamkeit anſehen, und unſere Kräfte daran probiren.

Der erſte Einwurf iſt wider die Heiligkeit Gottes. Wenn Gott heilig iſt, und das Böſe haſſet; woher kommt denn das Böſe, dieſer Gegenſtand der Verabſcheuung aller vernünftigen Weſen und der Grund des intellektuellen Verabſcheuens?

Der zweite Einwurf iſt wider die Güte Gottes. Wenn Gott gütig iſt, und die Menſchen glücklich haben will; woher kommt denn das Übel in der Welt, welches doch ein Gegenſtand der Verabſcheuung für einen jeden iſt, der davon betroffen wird, und den Grund des phyſiſchen Verabſcheuens ausmachet?

Der dritte Einwurf iſt wider die Gerechtigkeit Gottes. Wenn Gott gerecht iſt; woher kommt denn die ungleiche Austheilung des Guten und Böſen in der Welt, die gar nicht mit der Moralität in Gemeinſchaft ſtehet? —

Was den erſten Einwurf anbetrifft, woher nämlich das Böſe in der Welt komme, da doch der einzige Urquell von Allem heilig iſt; ſo erlanget derſelbe vornehmlich dadurch ſeine Stärke, wenn man bedenkt, daß ſich nichts ereignen kann, wozu nicht die erſte Anlage ſelbſt von dem Schöpfer gemacht worden iſt. — Wie nun? Der heilige Gott ſoll ſelbſt in die Natur des Menſchen die Anlage des Böſen geleget haben? Da der Menſch dieſes nicht mit einander reimen kann; ſo iſt man vor Zeiten darauf gefallen, ein beſonders böſes Urweſen anzunehmen, welches dem heiligen Urquell aller Dinge gleichſam einen Theil derſelben abgezwungen hat, und darin ſein Weſen treibet. Allein dieſer Mechanismus ſtreitet mit der menſchlichen

Vernunft, die uns nur auf ein einziges Weſen aller Weſen leitet, und daſſelbe ſich nicht anders, als höchſt heilig denken kann. Wie? ſollen wir nun auch das Böſe von einem heiligen Gott herleiten? — Folgende Betrachtungen werden uns darüber Aufſchluß geben. Zuförderſt muß man merken, daß der Menſch unter der Menge von Geſchöpfen gerade dasjenige iſt, welches ſeine Vollkommenheiten, und demnach auch die Gutartigkeit ſeines Characters aus ſich ſelbſt hervorarbeiten ſollte. Daher gab ihm Gott Talente und Fähigkeiten, ſtellte es aber in ſeine Gewalt, wie er ſie anwenden wollte. Er ſchuf den Menſchen frei; aber er gab ihm auch thieriſche Inſtinkte; er gab ihm Sinne, die er überwältigen und mäßigen ſollte, indem er ſeine Vernunft ausbildete. So geſchaffen, war der Menſch zwar ſeiner Natur nach in Hinſicht der Anlage vollkommen; was aber die Ausbildung derſelben anbetraf, noch roh. Dieſe ſollte der Menſch ſich ſelbſt zu verdanken haben, ſowohl die Kultur ſeiner Talente, als die Güte ſeines Willens. Ein ſolches Geſchöpf, ausgerüſtet mit großen Fähigkeiten, deren Anwendung ihm ſelbſt überlaſſen blieb, iſt in der That von Bedeutung. Man kann vieles von ihm erwarten; aber auch auf der andern Seite nicht weniger fürchten; es kann ſich vielleicht über ein ganzes Heer von willenloſen Engeln erheben, aber vielleicht auch bis unter die unvernünftigen Thiere herab ſinken. Wenn es nun den Anfang ſeiner Kultur machen, aus ſeinem rohen Zuſtande hervortreten, ſich vom Inſtinkte losreißen will; was wird dann ſein Loos ſeyn? — Fehltritte und Thorheiten; und wem hat er dies anders zu verdanken, als ſich ſelbſt. Dieſe Vorſtellungsart ſtimmet auch völlig mit der moſaiſchen Geſchichte überein, die uns eben das auf eine ſinnliche Art ſchildert. Im Paradieſe erſcheinet hier der Menſch als ein Schooskind der Natur, groß in ſeinen Anlagen, aber roh in ſeiner Kultur. So lebt er ungeſtöret, von Inſtinkten geleitet, fort, bis er endlich ſich als Menſch fühlet, und zum Beweiſe ſeiner Freiheit fällt. Nun iſt er kein Thier mehr, aber ein Thier geworden. Er fährt fort, ſich auszubilden, macht aber bei jedem neuen Schritte auch neue Fehltritte, und rückt indeſſen der Idee von Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens immer näher, die er vielleicht erſt nach Millionen Jahren erreichen wird. — In der irdiſchen Welt iſt alles nur Fortſchritt. So iſt auch das Gute und die Glückſeligkeit hier nicht Beſitz, ſondern nur Weg zur Vollkommenheit und Zufriedenheit. Das Böſe in der Welt kann man daher anſehen, als die unvollſtändige Entwickelung des Keims zum Guten. Das Böſe hat zwar keinen beſondern Keim; denn es iſt bloße Negation, und beſtehet nur in der Einſchränkung des Guten. Es iſt weiter nichts, als Unvollſtändigkeit in der Entwickelung des Keims zum Guten aus der Rohheit. Das Gute aber hat einen Keim; denn es iſt ſelbſtſtändig. Dieſe Anlagen zum Guten, die Gott in den Menſchen geleget hat, müſſen aber erſt von dem Menſchen ſelbſt entwickelt werden, bevor das Gute zum Vorſchein kommen kann. Indem nun der Menſch zugleich viele Inſtinkte, die zur Thierheit gehören, hat, und haben muß, wenn er als Menſch fortdauern ſoll; ſo verleitet ihn die Stärke der Inſtinkte, ſich ihnen zu überlaſſen, und ſo entſtehet das Böſe, oder vielmehr indem der Menſch anfängt, ſeine Vernunft zu gebrauchen, verfällt er in Thorheiten. Ein beſonderer Keim zum Böſen läßt ſich nicht denken, ſondern die erſte Entwikkelung unſerer Vernunft zum Guten iſt der Urſprung des Böſen. Und das Überbleibſel von der Rohheit beim Fortgange der Kultur iſt wieder Böſes.*) — Alſo iſt wohl das Böſe unvermeidlich, und auf ſolche Art will Gott wohl gar das Böſe? —

Keinesweges; ſondern Gott will die Fortſchaffung des Böſen durch die allgewaltige Entwickelung der Keime zur Vollkommenheit. Er will die Wegräumung des Böſen durch den Fortſchritt zum Guten. Das Böſe iſt auch nicht ein Mittel zum Guten, ſondern entſtehet als eine Nebenfolge, indem der Menſch mit ſeinen eigenen Schranken, mit ſeinen thieriſchen Inſtinkten zu kämpfen hat. Das Mittel zum Guten iſt in die Vernunft gelegt; dieſes Mittel iſt das Beſtreben, ſich aus der Rohheit heraus zu reißen. Indem der Menſch dazu den Anfang macht; ſo bedient er ſich zuerſt ſeiner Vernunft, zum Dienſte des Inſtinkts; endlich entwickelt er ſie um ihrer ſelbſt willen. Daher findet ſich das Böſe erſt dann, wann ſeine Vernunft ſich ſchon ſo weit entwickelt hat, daß er ſeine Verbindlichkeit erkennet. Schon **Paulus** ſagt, daß die Sünde erſt auf das Geſetz folge. Endlich wenn ſich der Menſch ganz entwickelt hat; ſo hört das Böſe von ſelbſt auf. Wenn nun der Menſch ſeine Verbindlichkeit zum Guten erkennet, und dennoch das Böſe thut; ſo iſt er ſtrafwürdig, weil er ja ſeinen Inſtinkt überwinden konnte. Und ſelbſt die Inſtinkte waren in ihm zum Guten geleget; daß der Menſch ſie aber übertreibet, daran iſt er ſelbſt Schuld, nicht Gott.

---

*) Intereſſant iſt es, dieſe Äußerungen Kants mit ſeinen ſpätern Abhandlungen uber das radikale Böſe zu vergleichen, bei denen man nie vergeſſen darf, daß er ſie unter Wöllners Diktatur ſchrieb.

Hiedurch iſt demnach die Heiligkeit Gottes gerechtfertiget, weil auf ſolche Art die ganze Species des Menſchengeſchlechts endlich zur Vollkommenheit gelangen ſoll. Wenn man aber fragt: Woher denn das Böſe in den Individuen der Menſchheit; ſo iſt dieß, wegen der durchaus nöthigen Schranken bei den Geſchöpfen, gerade eben ſoviel, als wenn man fragte: Woher iſt der Theil des Ganzen? — Das menſchliche Geſchlecht ſollte nun einmal eine Klaſſe von Geſchöpfen ſeyn, die ſich von ihren Inſtinkten vermöge ihrer Natur, entfeſſeln und losreißen ſollen; bei welcher Entwickelung denn auch manche Fehltritte und Laſter entſtehen. Alles aber ſollte einſt einen herrlichen Ausgang gewinnen; vielleicht auch erſt nach mancherlei ausgeſtandenen Strafen für ihre Abweichung. Wenn man aber ſo weit gehen ſollte, nun noch zu fragen: warum ſchuf Gott mich, oder überhaupt den Menſchen alſo? — ſo iſt das ſchon Vermeſſenheit, indem das eben ſoviel heißt, als die Frage, warum machte Gott die große Kette der Naturdinge durch das Daſeyn eines Geſchöpfs, wie der Menſch iſt, vollzählig und aneinander hängend? Warum ließ er nicht lieber in derſelben eine Lücke? Warum machte er nicht lieber den Menſchen zum Engel? Aber wäre er dann auch noch Menſch geweſen? — Der Einwurf, daß wenn Gott die Handlungen der Menſchen überhaupt in ſeiner Gewalt habe, und nach allgemeinen Geſetzen lenke, er auch der Urheber von den böſen Handlungen ſey, iſt tranſcendental, und gehöret daher nicht hieher, ſondern in die rationale Pſychologie, wo von der Freiheit des Menſchen gehandelt wird. Doch werden wir unten in der Lehre von der Vorſehung zeigen, wie es zu verſtehen ſey, wenn man ſagt, daß Gott zu den freien Handlungen der Menſchen concurrire.

Der andere Einwurf, welcher von dem Übel, das in der Welt iſt, hergenommen wird, gehet wider die Güte Gottes. Wir wollen alſo unterſuchen, woher das Übel in der Welt? — Wir haben zwar eine Idee vom kompletten Ganzen des Wohlbefindens, und von der höchſten Zufriedenheit; aber wir können nicht einen Fall in concreto anführen, wo dieſe Idee der Glückſeligkeit ganz realiſiret wäre. Es giebt eine doppelte Glückſeligkeit:

1) Eine ſolche, die in der Befriedigung der Begierden beſtehet. Begierden aber ſetzen allemal Bedürfniſſe voraus, warum wir etwas begehren, alſo auch Schmerzen und Übel. — Es läßt ſich aber auch

2) Eine Glückſeligkeit, als Möglichkeit denken, ohne alle Begierden, bloß im Genuiſe. Menſchen die auf dieſe Art glücklich ſeyn wollen, würden die

unnützeſten Menſchen von der Welt ſeyn; denn es würden ihnen alle Triebfedern zur Thätigkeit, welche eben in den Begierden beſtehen, durchaus fehlen. Im Grunde können wir uns auch nicht einmal einen rechten Begriff von einer Glückſeligkeit machen, als in ſofern ſie Fortſchritt zur Zufriedenheit iſt. Daher die Unbehaglichkeit gegen die Lebensart ſolcher Menſchen, die beinahe nichts thun, als eſſen, trinken, und ſchlafen. Keinem Menſchen, der noch Kraft und Trieb zur Thätigkeit in ſich verſpüret, wird es einfallen, ſeinen Zuſtand, wenn er gleich mit mancherlei Ungemächlichkeiten zu kämpfen hat, mit jener vermeinten Glückſeligkeit vertauſchen zu wollen. Daher laſſen auch die Romanenſchreiber ihre Helden, wenn ſie nach vielen überwundenen Schwierigkeiten, ſolche endlich zur Ruhe gebracht haben, allemal von der Bühne abtreten; denn ſie ſind ſich bewußt, eine Glückſeligkeit in bloßem Genuſſe nicht ſchildern zu können; vielmehr iſt eben Arbeit, Schwierigkeit, Mühe, im Proſpecte Ruhe, Beſtreben zu dieſem Ideale zu gelangen, gerade für uns ſchon Glückſeligkeit, und ein Beweis der göttlichen Güte. Das Maaß der Glückſeligkeit läßt ſich auch nicht bei einem Geſchöpfe nach Einem Punkte ſeines Daſeyns beſtimmen. Vielmehr iſt die Glückſeligkeit der Kreaturen in ihrer ganzen Dauer, Abſicht Gottes. Das Übel iſt nur eine beſondere Anſtalt, um die Menſchen zur Glückſeligkeit zu führen. Wir kennen auch zu wenig den Ausgang der Leiden, die Zwecke, die dabei Gott hat, die Beſchaffenheit unſerer Natur, das Glücklichſeyn ſelbſt, als daß wir das Maaß von Glückſeligkeit beſtimmen könnten, deſſen der Menſch hier in der Welt fähig iſt. Genug, daß wir es in unſerer Gewalt haben, die meiſten Übel für uns unſchädlich, ja unſere Erde ſchon zu einem Paradieſe, und uns ſelbſt einſt einer ununterbrochenen Glückſeligkeit würdig zu machen. Schon darum iſt das Übel hier nöthig, damit der Menſch einen Wunſch und ein Verlangen nach einem beſſern Zuſtande tragen, und zugleich ſich beſtreben lerne, deſſelben würdig zu werden. Soll der Menſch einmal ſterben; ſo muß er hier nicht lauter Süßigkeiten haben, vielmehr muß dann die Summe, das ganze Facit ſeiner Leiden und Freuden, zuletzt im Verhältniſſe ſtehen. Läßt ſich wohl ein beſſerer Plan über des Menſchen Schickſal denken? —

Der dritte Einwurf iſt wider die Gerechtigkeit Gottes, und hat die Frage zum Gegenſtande: Woher ſtehet Wohlverhalten und Wohlbefinden hier nicht in Proportion? Wenn wir es genau unterſuchen; ſo finden wir, daß die Disproportion zwiſchen beiden eben nicht groß iſt, und daß am Ende die Ehrlichkeit die beſte Poſitio ſey. Nur muß man ſich nicht von dem äußern Glanze blenden laſſen, der oft den Laſterhaften umgiebt. Siehet man in ſein Inneres; ſo lieſet man ſtets, was Shaftesbury ſagt, das Geſtändniß ſeiner Vernunft: du biſt doch ein Schurke! Die Unruhe ſeines Gewiſſens foltert ihn unaufhörlich; marternde Vorwürfe quälen ihn von einer Zeit zur andern, und all ſein ſcheinbares Glück iſt nur Selbſtbetrug und Täuſchung. Deſſenungeachtet kann man nicht läugnen, daß bisweilen auch der Rechtſchaffenſte, wenn es auf äußere Glücksumſtände ankommet, ein Ball des Verhängniſſes zu ſeyn ſcheinet. Allein es würde alle Moralität, d. h. alles Wohlverhalten, bloß deswegen, weil unſere Vernunft es befiehlt, wegfallen, wenn unſer wahrer Werth nach dem Laufe der Dinge, und nach den Schickſalen, die uns begegnen, beſtimmt ſeyn ſollte. Alles moraliſche Verhalten würde ſich in eine Regel der Klugheit verwandeln; Eigennutz würde die Triebfeder unſerer Tugenden ſeyn. Aber ſeine Ruhe, ſeine Kräfte, ſeine Vortheile da verläugnen, wo es die ewigen Geſetze der Sittlichkeit von uns verlangen; nur das iſt wahre Tugend, die einer künftigen Vergeltung werth iſt! Und wäre nun gar keine Disproportion zwiſchen Moralität und Wohlſtand hier in der Welt; ſo bliebe uns gar keine Gelegenheit, wahrhaft tugendhaft zu ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Natur und Gewißheit des moraliſchen Glaubens.

Wahrſcheinlichkeit in der Erkenntniß kann nur bei Dingen in der Welt ſtatt finden. Denn ein Ding, von dem ich eine wahrſcheinliche Erkenntniß haben will, muß homogen ſeyn, d. h. von einerlei Art, mit irgend einem andern Dinge, deſſen Erkenntniß gewiß iſt. Z. B. Ich erkenne mit Wahrſcheinlichkeit, daß der Mond Bewohner habe, weil ich viele Ähnlichkeiten zwiſchen ihm und der Erde, als Berge, Thäler, Meere, vielleicht auch Atmoſphäre entdecke. Die Erkenntniß der Bewohnbarkeit des Mondes iſt daher wahrſcheinlich, weil ich mit Gewißheit ſehe, daß die Erde in vielen Stücken mit ihm homogen iſt, und daher ſchließe ich, daß er auch hierin ihr ähnlich ſeyn werde. Wenn aber von einem Dinge die Rede iſt, das gar nicht mit zur Welt gehört; ſo findet hier keine Homogenität, folglich auch keine Wahrſcheinlichkeit ſtatt. Ich kann daher auch nicht ſagen, es ſey wahrſcheinlich, daß ein Gott ſey. Dieſer Ausdruck wäre ſchon der Würde der Erkenntniß nicht angemeſſen; und dann paßt er auch deswegen nicht, weil gar keine Analogie zwiſchen Gott und der Welt gedacht werden kann. Hier muß ich mich daher entweder ganz beſcheiden, etwas zu erkennen; oder völlige Überzeugung von ſeinem Daſeyn haben.

Alle Überzeugung iſt zwiefach: entweder dogmatiſch, oder praktiſch. Jene muß aus bloßen Begriffen a priori erlanget werden, und apodiktiſch ſeyn. Wir haben aber ſchon geſehen, daß wir auf dieſem Wege durch bloße Spekulation uns von dem Daſeyn eines Gottes mit Gewißheit nicht überzeugen können. Höchſtens zwinget uns das ſpekulative Intereſſe unſerer Vernunft, ein ſolches Weſen, als eine ſubjektiv nothwendige Hypotheſe voraus zu ſetzen; aber nirgends hat ſie Vermögen genug, es zu *demonſtriren*. Unſer Bedürfniß läßt es uns wünſchen; aber unſere Vernunft kann es nicht faſſen. Zwar kann ich aus dem Daſeyn der Welt und aus ihren zufälligen Erſcheinungen auf irgend ein oberſtes Urweſen ſchließen; aber ich kann nicht die Natur und Eigenſchaft deſſelben hinlänglich erkennen. Doch es bleibet uns noch eine andere Art von Überzeugung übrig, nämlich die *praktiſche*. Dieſes iſt ein beſonderes Feld, das uns weit befriedigendere Ausſichten zeiget, als die trockene Spekulation je verſchaffen kann. Denn ſo, wie eine Vorausſetzung aus ſubjektiven Gründen eine bloße Hypotheſe iſt; *ſo iſt* hingegen *eine Vorausſetzung aus objektiven Gründen ein nothwendiges Poſtulat*. Dieſe objektiven Gründe ſind nun entweder *theoretiſch*, wie in der Mathematik, oder *praktiſch*, wie in der Moral. Denn die moraliſchen Imperative ſind, weil ſie ſich auf die Natur unſeres Weſens, als freier und vernünftiger Geſchöpfe, gründen, von eben der Evidenz und Gewißheit, als immerhin die mathematiſchen Sätze ſeyn können, die ſich ebenfalls in der Natur der Dinge originiren. Demnach iſt ein nothwendiges praktiſches Poſtulat in Anſehung unſerer praktiſchen Erkenntniſſe eben das, was ein Axiom in Anſehung der ſpekulativen iſt. Denn das praktiſche Intereſſe, welches wir an dem Daſeyn eines Gottes, als eines weiſen Weltregierers, haben, iſt das höchſte, was nur ſeyn kann, indem wir, wenn wir dieſen Grundſatz aufheben, zugleich aller Klugheit und Redlichkeit entſagen, und wider unſere eigene Vernunft und unſer Gewiſſen handeln müſſen.

Eine ſolche Moraltheologie verſchafft uns außer der überzeugenden Gewißheit, die wir dadurch von dem Weſen Gottes erhalten, auch zugleich den großen Vortheil, daß ſie uns zur Religion führet, indem ſie den Gedanken an Gott feſt mit unſerer Moralität zuſammen knüpft, und uns auf die Art ſelbſt zu beſſern Menſchen macht. Dieſer moraliſche Glaube iſt ein praktiſches Poſtulat, wodurch der, welcher es verläugnet, ad absurdum practicum gebracht wird. Absurdum logicum heißt Ungereimtheit in Urtheilen; absurdum practicum aber iſt, wenn gezeigt wird, daß der ein Böſewicht ſeyn müßte, der dieß oder jenes läugnen wollte. Und das iſt der Fall bei dem moraliſchen Glauben. Dieſer moraliſche Glaube iſt nicht ſoviel, als: meine Meinungen finden nur bei Hypotheſen ſtatt, d. h. bei ſolchen Vorausſetzungen, die ſich auf zufällige Erſcheinungen gründen. Wenn man demnach aus der Zufälligkeit der Welt auf einen oberſten Urheber ſchließet; ſo iſt das nur eine Hypotheſe, ob ſie gleich zur Erklärung für uns nothwendig iſt, und daher eine, wiewohl höchſt wahrſcheinliche, Meinung. Aber ſolche Vorausſetzungen, die aus ſchlechthin nothwendigen Datis fließen, als wie in der Moral, und in der Mathematik, ſind nicht etwa bloße Meinungen, ſondern Aufforderungen zum feſteſten Glauben. Dieſer Glaube iſt aber auch nicht Wiſſen, und, Heil uns!

daß er es nicht iſt; denn eben darin erſcheinet die göttliche Weisheit, daß wir nicht wiſſen, ſondern glauben ſollten, daß ein Gott ſey. Denn geſetzt, wir könnten durch die Erfahrung (ob man ſich gleich die Möglichkeit davon nicht denken kann); oder auf dieſe oder jene Art zu einem Wiſſen vom Daſeyn Gottes gelangen; geſetzt, wir könnten davon wirklich, ſo wie durch die Anſchauung vergewiſſert werden; ſo würde alle Moralität wegfallen. Der Menſch würde ſich ſogleich Gott bei einer jeden Handlung als Vergelter und Rächer vorſtellen; das Bild würde ſich ganz unwillkührlich in ſeine Seele drängen; an die Stelle der moraliſchen Bewegungsgründe würden Hoffnung der Belohnung, und Furcht vor Strafen treten; der Menſch würde aus ſinnlichen Antrieben tugendhaft ſeyn.

Wenn der Autor von der Aufrichtigkeit Gottes redet; ſo iſt dieſer Ausdruck tief unter der Würde des höchſten Weſens. Denn negative Vollkommenheiten, dergleichen die Aufrichtigkeit iſt, die darin beſtehet, daß Gott nicht heuchelt, können nur in ſofern von Gott prädiciret werden, als es etwa jemanden einfallen ſollte, ſie zu läugnen. Aber Aufrichtigkeit und Wahrheit ſind ſchon in dem Begriff eines Gottes enthalten, ſo, daß, wer jene Eigenſchaften verwerfen wollte, auch dieſer Gott ſelbſt läugnen müßte. Überdem liegen ſie ſchon in ſeiner Heiligkeit, nach welcher er gewiß nicht lügen wird; und woher denn eine beſondere Rubrik und Claſſifikation für die Corollaria? Es iſt beſſer, wenn man ja Aufrichtigkeit und Wahrheit als Eigenſchaften Gottes beſonders an ſich aufführen will, daß man ſie als ſolche definiret, vermöge welcher Gott Aufrichtigkeit und Wahrheit von uns fordert. Es bleibet alſo bei den drei abgehandelten moraliſchen Eigenſchaften Gottes: der Heiligkeit, der Güte, und der Gerechtigkeit.

Die göttliche Gerechtigkeit können wir uns auf eine doppelte Art denken, nämlich: entweder eine Gerechtigkeit nach der Ordnung der Natur, oder eine Gerechtigkeit durch einen beſondern Rathſchluß. So lange wir aber noch nicht von der letzten Art belehret werden, oder ſo lange wir nach der erſtern alle Begebenheiten mit der Heiligkeit und Güte reimen können, iſt es unſere Pflicht, bei einer Gerechtigkeit ſtehen zu bleiben, die ſchon nach dem Laufe der Dinge uns das zu Theil werden läßt, was unſere Thaten werth ſind. Dieſe Gerechtigkeit Gottes nach der Ordnung der Natur beſtehet darin, daß Gott ſchon in den Lauf der Dinge und in ſeinen allgemeinen Weltplan es gelegt hat, wie der Zuſtand des Menſchen, in Rückſicht auf das Ganze ſeines Daſeyns, dem Grade der Moralität, den er erlangt hat, proportioniret ſeyn ſoll. Mit Wohlverhalten wird einſt Wohlbefinden, ſo wie mit moraliſchem Verderben Strafe unzertrennlich verbunden ſeyn. Auf moraliſche Vervollkommnung in dieſem Leben wird Zuwachs von Moralität, ſo wie auf moraliſche Verſchlimmerung in dieſem Leben noch größerer Verfall der Sittlichkeit in jenem Leben folgen. Der Menſch wird die Entwickelung und Anlage ſeiner Fähigkeiten nach dem Tode fortſetzen, und kann demnach, wenn er ſich ſchon hier beſtrebet hat, moraliſch gut zu handeln, und darin allmählig bis zu einer Fertigkeit gelangt iſt, auch hoffen, ſeine moraliſche Ausbildung dort fort zu ſetzen, ſo wie auf der andern Seite, wenn er ſchon hier wider die ewig nothwendigen Geſetze der Sittlichkeit gehandelt, und durch öftere Vergehungen ſich allmählig verſchlimmert hat, er fürchten muß, daß ſein moraliſches Verderben auch dort noch immer zunehmen werde. Wenigſtens hat er keinen Grund, zu glauben, daß dort eine plötzliche Umänderung erfolgen werde. Vielmehr giebt ihm die Erfahrung von ſeinem Zuſtande in der Welt und der Ordnung der Natur überhaupt deutliche Beweiſe, daß ſeine moraliſche Verſchlimmerung, und mit ihr weſentlich nothwendige Strafen, ſo wie ſeine moraliſche Vervollkommnung, und mit ihr unzertrennliches Wohlbefinden unabſehlich d. h. ewig fortdauern werde.

Man theilet gewöhnlich die göttliche Gerechtigkeit ein, in justitiam remunerativam et punitivam, nach welchen Gott das Böſe beſtrafe, und das Gute belohne. Allein die Belohnungen, die Gott uns ertheilet, fließen nicht aus ſeiner Gerechtigkeit, ſondern aus ſeiner Güte. Denn würden ſie uns vermöge ſeiner Gerechtigkeit zu Theil; ſo könnten es keine praemia gratuita ſeyn, ſondern wir müßten ein Recht haben, ſie zu fodern, und Gott müßte verbunden ſeyn, ſie uns zu geben. Die Gerechtigkeit giebt niemanden etwas umſonſt, ſondern einem jeden nur den verdienten Lohn. Nun können wir aber niemals, wenn wir auch alle moraliſche Geſetze unabläſſig beobachten, mehr als unſere Schuldigkeit thun; daher auch nie von der Gerechtigkeit Gottes Belohnung erwarten. Menſchen können unter einander allerdings Verdienſte haben, und von ihrer gegenſeitigen Gerechtigkeit Belohnung fordern; aber Gott können wir nichts geben, und haben daher auch kein Recht bei ihm auf Belohnungen. Wenn es demnach in jener erhabenen und rührenden Stelle heißt: Wer ſich des Armen erbarmet, der leihet dem Herrn; ſo wird hier das Verdienſt, welches wir um den Unglücklichen haben, auf die Rechnung der göttlichen Güte geſchrieben, und Gott ſelbſt dafür als unſer Schuldner angeſehen. Man hat ſich vorgeſtellet, daß in ſofern Gott uns Verheißungen ertheilet, wir auch berechtiget wären, das, was er uns verſprochen hat, zu fordern, und die Erfüllung davon von ſeiner Gerechtigkeit zu erwarten. Allein Verſprechungen von der Art, wo einer dem Andern eine ganz unverdiente Wohlthat zuſaget, ſcheinen eben nicht die Verbindlichkeit in ſich zu enthalten, ſolche dem andern wirklich zu ertheilen; wenigſtens geben ſie kein Recht, es fordern zu können. Denn ſie bleiben doch immer Wohlthaten, die uns unverdienter Weiſe zufallen, und tragen daher das Gepräge der Güte, nicht der Gerechtigkeit. Es giebt alſo in Gott für uns keine justitiam remunerativam, ſondern alle Belohnungen, die er uns erzeigen will, ſchreiben ſich von ſeiner Güte her. Seine Gerechtigkeit aber beſchäftiget ſich nur mit Strafen. Dieſe ſind entweder poenae correctivae, oder exemplares, oder vindicativae. Jene geſchehen darum, ne peccetur; dieſe, quia peccatum est. Allen poenis correctivis und exemplaribus liegen aber immer poenae vindicativae zum Grunde. Denn nie kann ein Unſchuldiger Andern zum Beiſpiele geſtraft werden, ohne daß er ſelbſt die Strafe verdienet hat. Daher müſſen ſowohl die beſſernden Strafen, welche die Beſſerung des geſtraften Subjekts ſelbſt zur Abſicht haben, als jene, die zur Warnung Anderer über die Schuldigen verhänget werden, den Regeln der Gerechtigkeit gemäß ſeyn. Sie müſſen zugleich rächende Strafen ſeyn. Zwar iſt der Ausdruck poenae vindicativae, ſo wie der justitia ultrix zu hart. Denn Rache läßt ſich in Gott nicht denken, weil Rache immer die Empfindung eines Schmerzes voraus ſetzet, wodurch man angetrieben wird, dem Beleidiger ein Ähnliches zu thun. Man kann dafür beſſer die Strafen der göttlichen Gerechtigkeit wegen verübter Sünden überhaupt als actus der justitiae distributivae anſehen, d. h. einer ſolchen Gerechtigkeit, welche die Güte bei der Austheilung nach den Geſetzen der Heiligkeit einſchränkt. Daß es aber ſolche poenae vindicativae geben müſſe, ſiehet man daher, weil ſie allein das Eigenthümliche der Gerechtigkeit ausmachen, und wenn man ſie wegwerfen wollte, man auch dieſe Eigenſchaft in Gott gar nicht annehmen könnte. Denn die poenae correctivae und exemplares ſind vielmehr Handlungen der Gütigkeit, weil ſie dadurch das Beſte entweder des einzelnen Menſchen, der auf ſolche Art gebeſſert werden ſoll, oder des ganzen Volks, welchem die Strafe Warnung ſeyn ſoll, befördert. Wie kann man alſo darein das Weſen der göttlichen Gerechtigkeit ſetzen? Dieſe ſoll ja die Gütigkeit einſchränken, ſo, daß ſie nur nach der Würdigkeit der Subjekte das Gute austheilet, aber nicht ſelbſten Güte ſeyn. Die Gerechtigkeit wird demnach nicht deswegen Strafen über den Verbrecher verhängen, damit dadurch ſein oder Anderer Beſtes erreichet werde, ſondern um den Frevel zu beſtrafen, womit er die Geſetze übertreten, und ſich der Glückſeligkeit unwürdig gemacht hat. Dieſe vergeltenden Strafen ſollen erſt in unſerm ganzen Daſeyn offenbar werden, und können auch nur darnach richtig beſtimmet, und geſchätzet werden; daher die majeſtätiſche Idee von einem allgemeinen Weltgericht. — Da ſoll es vor aller Welt bekannt werden, in wiefern ſich das Menſchengeſchlecht der beſtimmten Glückſeligkeit würdig gemacht, oder durch Übertretung der heiligen moraliſchen Geſetze unwürdig gemacht habe. Zugleich wird das Gewiſſen, dieſer unbeſtechliche Richter in uns, einem jeden die ganze Welt ſeines Erdenlebens vor Augen ſtellen, und ihn ſelbſt von der Gerechtigkeit des Urtheilsſpruchs überzeugen. Und dann ſoll, nach Beſchaffenheit unſers Beſtrebens hier in der Welt, auch dort entweder ewiger Fortſchritt vom Guten zum Beſſern, oder ein unabſehlicher Rückgang vom Schlechten zum noch Schlechtern folgen. —

Darin beſtehet nun eben auch die Langmuth Gottes, daß er ſeine Strafen über das Böſe nur erſt nach vorangeſchickter Gelegenheit zur Beſſerung über den Verbrecher vollziehet; aber dann wird auch ſeine Gerechtigkeit unerbittlich ſeyn. Denn ein Richter, der verzeihet, läßt ſich gar nicht denken! Er muß vielmehr alles Verhalten ſtreng nach den Geſetzen der Heiligkeit abwägen, und einem jeden nur das Maaß von Glückſeligkeit zu Theil werden laſſen, das ſeiner Würdigkeit proportioniret iſt. Genug, daß wir von der göttlichen Güte erwarten können, daß ſie uns in dieſem Leben ſchon das Vermögen geben werde, die Geſetze der Moralität beobachten zu können, um dadurch der Glückſeligkeit würdig zu werden. Gott kann uns ſelbſt, als der Allgütige, ſeiner Wohlthaten würdig machen; aber ohne daß wir, vermöge unſerer Moralität derſelben würdig würden, uns dennoch der Glückſeligkeit theilhaftig machen, das kann er, der Gerechte, nicht.

Die Unpartheilichkeit gehöret zu den Eigenſchaften, welche von Gott gar nicht beſonders prädiciret werden darf, da niemand daran zweifeln kann, daß ſie ihm zukomme, weil ſie ſchon in dem Begriffe eines heiligen Gottes liegt. Dieſe Unpartheilichkeit Gottes beſtehet darin, das Gott keine Lieblinge hat; denn das würde in ihm eine Vorliebe vorausſetzen, welche aber eine menſchliche Unvollkommenheit iſt; z. B. wenn Ältern eins von ihren Kindern, daß ſich doch nicht vorzüglich auszeichnet, vorzüglich lieben. Es läßt ſich daher von Gott nicht denken, daß er einzelne Subjekte vor andern, ohne Rückſicht ihrer Würdigkeit, zu Lieblingen wählen ſollte; denn das wäre eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellung. Wenn es aber doch geſchiehet, daß eine Nation früher, als eine andere, aufgekläret, und der Beſtimmung des Menſchengeſchlechts näher gebracht wird; ſo gehöret ſolches (weit gefehlt, daß es beweiſen ſollte, Gott habe daran ein beſonders Intereſſe, und ſorge mit vorzüglicher Gunſt für dieſes Volk) vielmehr zu dem weiſeſten Plane einer allgemeinen Vorſehung, den wir aber zu überſehen nicht im Stande ſind. Denn Gott regieret eben ſowohl im Reiche der Zwecke, als im Reiche der Natur nach allgemeinen Geſetzen, die aber unſerm kurzſichtigen Verſtande nicht zuſammenhängend ſcheinen. Zwar iſt der Menſch gewohnt, ein vorzügliches, obgleich unverdientes Glück, das ihm widerfährt, für beſondere Gunſtbezeugung der göttlichen Vorſehung zu halten. Er dünkt ſich um ſoviel ein beſſerer Menſch zu ſeyn, je glücklicher er iſt; aber dieß iſt ein Werk der Eigenliebe, die uns gern überreden mag, daß wir der Glückſeligkeit, welche wir genießen, auch in der That würdig wären.

Die **Billigkeit** iſt auch eine Eigenſchaft, welche unter der Majeſtät des höchſten Weſens iſt; denn Billigkeit können wir uns eigentlich auch nur unter den Menſchen denken. Billigkeit iſt nämlich die Verbindlichkeit aus dem Rechte eines Andern, in ſofern dieſe nicht mit der Befugniß verbunden iſt, Andere zu zwingen. Dadurch iſt ſie vom ſtrengen Rechte unterſchieden, wo ich einen Andern zur Erfüllung ſeiner Verbindlichkeit zwingen kann. Z. B. wenn ich einem Bedienten ein gewiſſes Koſtgeld zu geben verſprochen habe; ſo muß ich auf alle Fälle es ihm auszahlen. Nun aber fällt theure Zeit ein, daß der Bediente für den ausgemachten Lohn nicht leben kann; hier habe ich nach ſtrengem Rechte keine Verbindlichkeit auf mir, ihm mehr zu ſeinem Unterhalte zu accordiren, als was ich ihm verſprochen hatte; er kann mich auch dazu nicht zwingen, weil er zu dem Grunde ſeines Rechts keine größere Verbindlichkeit hat. Aber billig iſt es doch, daß ich ihn nicht verhungern laſſe, ſondern ihm nach Proportion ſoviel zulege, daß er davon leben kann. Vor dem Richterſtuhle des Gewiſſens gilt auch das ſchon als ſtrenges Recht, was ich dem Andern bloß aus Billigkeit zu leiſten ſchuldig bin; und wenn ich auch von allen Menſchen für gerecht gehalten würde, weil ich alles, wozu man mich zwingen kann, wozu ich alſo äußere Verbindlichkeit habe, erfülle; ſo wird es mir doch Vorwürfe machen, wenn ich die Regeln der Billigkeit verletze. Gott richtet uns nach unſerm Gewiſſen, dieſes iſt hier auf Erden ſein Stellvertreter.

Es wird Gott die abſolute Unſterblichkeit, d. i. die Unmöglichkeit zu vergehen, zugeſchrieben. Dieſe kommt, als eine Folge von der abſoluten Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, mit Recht ihm einzig und allein zu. Aber der Ausdruck: Unſterblichkeit, iſt unſchicklich, weil er eine bloße Negation von einer anthropomorphiſtiſchen Vorſtellung iſt. Uberhaupt iſt zu merken, daß man in der Theorie den Begriff von Gott ſorgfältig von allen ſolchen menſchlichen Ideen reinigen, und frei erhalten müſſe, ob man gleich in praktiſcher Hinſicht auf einen Augenblick ſich dergleichen Prädikate nach menſchlicher Weiſe denken, und Andern vorſtellen kann, wenn nämlich der Gedanke von Gott zu unſerer Moralität dadurch mehr Kraft und Stärke erhält. Im gegenwärtigen Falle aber kann man weit beſſer ſtatt unſterblich den edlern, und der Würde Gottes angemeßnern, Ausdruck ewig brauchen.

Wenn der Autor Gott als den Glücklichſten preiſet; ſo wird es nöthig ſeyn, daß wir den wahren Begriff von Glückſeligkeit unterſuchen, um zu ſehen, ob er auf Gott paſſet. Die Luſt an ſeinem Zuſtande heißt Wohlfahrt; in ſofern dieſe Luſt auf das Ganze unſeres Daſeyns gehet, heißt ſie Glückſeligkeit. Dieſe iſt folglich die Luſt an unſerm geſammten Zuſtande. Die Luſt an ſeiner eigenen Perſon heißt Selbſtzufriedenheit. Das Eigenthümliche aber in uns machet die Freiheit aus. Folglich iſt die Luſt an ſeiner Freiheit, oder an der Beſchaffenheit ſeines Willens die Selbſtzufriedenheit. Erſtrecket ſich dieſe Selbſtzufriedenheit auf unſere ganze Exiſtenz; ſo heißt ſie Seligkeit. Dieſer Unterſchied zwiſchen Selbſtzufriedenheit und Glückſeligkeit iſt eben ſo nöthig, als wichtig. Denn man kann glücklich ſeyn, ohne ſelig zu ſeyn, wiewohl zu einer vollkommenen Glückſeligkeit (Selbſtzufriedenheit) auch das Bewuſtſeyn ſeiner eigenen Würde, oder die Selbſtzufriedenheit gehöret. Aber Selbſtzufriedenheit kann ohne Glück wohl ſtatt finden, weil Wohlverhalten, wenigſtens in dieſem Leben, nicht allemal mit Wohlbefinden verbunden iſt. Die Selbſtzufriedenheit entſtehet aus der Moralität, da hingegen die Glückſeligkeit von phyſiſchen Bedingungen abhänget. Kein Geſchöpf hat die Naturkräfte in ſeiner Gewalt, ſo, daß es ſie mit ſeiner Selbſtzufriedenheit zuſammenſtimmend machen könnte. Man wird daher keinem Geſchöpfe den höchſten Grad der Selbſtzufriedenheit, oder mit andern Worten, die Seligkeit, beilegen können. Aber glücklich werden wir ſeyn können, wenn unſer ganzer Zuſtand von der Art iſt, daß wir daran ein Wohlgefallen haben können. Doch wird in dem gegenwärtigen Leben die Glückſeligkeit ſelbſt wohl ſchwerlich unſer Loos ſeyn, und die Stoiker haben es wahrlich ſehr übertrieben, wenn ſie geglaubt haben, daß hier die Tugend ſtets mit dem Wohlgefallen gepaaret ſey. Der untrüglichſte Zeuge wider ſie iſt die Erfahrung.

Das menſchliche Glück iſt nicht Beſitz, ſondern Fortſchritt zur Glückſeligkeit. Aber volle Selbſtzufriedenheit, troſtvolles Bewuſſtſeyn der Rechtſchaffenheit iſt ein Gut, das uns nie geraubt werden kann, mag gleich unſer äußerer Zuſtand von einer Beſchaffenheit ſeyn, von welcher er immer wolle. Und in der That wird doch alles Erdenglück bei weitem durch den Gedanken überwogen, daß wir, als moraliſch gute Menſchen, uns einer künftigen ununterbrochenen Glückſeligkeit würdig gemacht haben! Zwar wird uns dieſe innere Luſt an unſrer eigenen Perſon nie den Verluſt eines äußern glücklichen Zuſtandes erſetzen, aber doch mit der Ausſicht in die Zukunft ſelbſt bei dem kummervollſten Leben, aufrichten können. Wenn nun die Frage iſt: ob man Gott mit Recht Glückſeligkeit zuſchreibe; ſo muß, da ſich alles Glück nur auf den äußern Zuſtand beziehet, zuerſt dieſe Frage aufgeworfen werden, ob man Gott in einem Zuſtande denken könne? Hier müſſen wir zuerſt ſehen, was Zuſtand iſt. Die ontologiſche Definition von einem Zuſtande iſt, die Coexiſtenz der veränderlichen Beſtimmungen eines Dinges mit dem Beharrlichen; z. B. bei einem Menſchen iſt die beharrliche Beſtimmung, daß er ein Menſch iſt, das Veränderliche hingegen, ob er gelehrt oder unwiſſend, reich oder arm iſt. Dieſe Coexiſtenz ſeiner veränderlichen Beſtimmungen, als des Reichthums oder der Armuth, mit dem Beharrlichen in ihm, oder mit ſeiner Menſchheit, macht nun ſeinen Zuſtand aus. In Gott aber iſt alles permanent; wie ſollten ſich denn in ihm veränderliche Beſtimmungen denken laſſen, die mit dem Beharrlichen ſeines Weſens exiſtirten? Oder wie kann man ihn, den Ewigen, in einem Zuſtande denken? Läßt ſich aber kein Zuſtand von Gott prädiciren; ſo läßt ſich ihm auch nicht Glückſeligkeit ſeines Zuſtandes beilegen. Die höchſte Seligkeit aber, die größtmöglichſte Selbſtzufriedenheit mit ſich ſelbſt kommt ihm zu, und zwar in einem ſolchen Verſtande, als kein Geſchöpf ſich auch nur einer Ähnlichkeit rühmen kann. Denn beim Geſchöpf haben noch immer viele äußere ſinnliche Gegenſtände auf ſeine innere Luſt einen Einfluß; Gott hingegen iſt von allen phyſiſchen Bedingungen völlig unabhängig. Er iſt ſich ſeiner ſelbſt als der Quelle aller Seligkeit bewußt; er iſt gleichſam das perſonificirte moraliſche Geſetz ſelbſt; er iſt daher auch der allein Selige. —

Zum Schluſſe der Moraltheologie iſt noch zu merken, daß die drei Artikel des moraliſchen Glaubens: Gott, Freiheit des menſchlichen Willens, und eine moraliſche Welt die einzigen ſind, wo es uns erlaubt iſt, über alle Erfahrung aus der Sinnenwelt uns in Gedanken zu verſetzen, und bloß in praktiſcher Hinſicht etwas anzunehmen, und zu glauben, wozu wir ſonſt keine hinreichenden Gründe der Spekulation haben. Aber ſo nothwendig und zuverläſſig dieſes Verfahren zum Behufe unſerer Moralität iſt; ſo wenig ſind wir doch berechtiget, uns noch weiter in dieſe Idee einzulaſſen, und mit unſerer Spekulation uns dahin zu wagen, wo nur für unſer praktiſches Intereſſe geſorget iſt. Thun wir das; ſo ſind wir Schwärmer. Denn hier ſind die Schranken unſerer Vernunft uns deutlich vorgezeichnet, und wer ſich dieſe zu übertreten erdreiſtet, wird von ihr ſelbſt für ſeine Kühnheit mit

Unluſt und Irrthum geſtraft. Bleiben wir aber innerhalb dieſer Gränzen; ſo wird unſer Lohn dafür dieſer ſeyn, daß wir weiſe und gute Menſchen werden.

Dritter Abſchnitt.

Von Gott nach ſeiner Cauſalität.

Die Cauſalität Gottes, oder ſein *Verhältniß zur Welt*, kann in *dreierlei* Hinſicht erwogen werden:

1) in nexu effectivo, in wiefern Gott überhaupt die Urſache der Welt, und dieſe ein effectus von ihm iſt;
2) in nexu finali, in wiefern Gott durch die Hervorbringung einer Welt gewiſſe Abſichten hat erreichen wollen. Hier wird Gott als der Welturheber, d. i. als eine Welturſache nach Abſicht betrachtet;
3) in nexu morali. Hier lernen wir Gott als den Weltbeherrſcher kennen.

1) Von Gott als der Welturſache.

Hier kann man alle Begriffe, unter welchen ſich je die Menſchen Gott als die Welturſache gedacht haben, unter folgende Klaſſen bringen:

1) Man hat ſich vorgeſtellet, als ob die Welt ſelbſt Gott wäre. Dieſes iſt der *Pantheismus* der alten und der *Spinozismus* der neuern Zeit. Überhaupt kann man es das systema inhaerentiae nennen.

2) Oder man hat ſich Gott als ein ens extramundanum gedacht, aber ſeine Cauſalität entweder:

   a) Nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur zu erklären geſuchet. Dies iſt das systema emanationis, welche entweder crassior iſt, da man ſich vorgeſtellet hat, daß die Subſtanzen in der Welt durch Theilung entſprungen wären. Dieſes iſt aber ungereimt; oder subtilior, da man überhaupt den Urſprung aller Subſtanzen als einen Ausfluß aus Gott betrachtet hat.

   b) Oder nach ſeiner Freiheit. Dieſes iſt das systema liberi arbitrii, worin Gott als der Weltſchöpfer vorgeſtellet wird.

Das Syſtem der Emanation von der ſubtilern Art, da Gott, nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, als die Urſache der Subſtanzen angeſehen wird, hat einen Grund der Vernunft wider ſich, welcher es auf einmal über den Haufen wirft. Dieſer iſt aus der Natur eines abſolut nothwendigen Weſens hergenommen, und beſtehet darin, daß Handlungen, die ein abſolut nothwendiges Weſen nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur unternimmt, nie anders, als innere, zu ſeinem abſolut nothwendigen Weſen ſelbſt gehörige Handlungen ſeyn können. Denn wir können es uns gar nicht denken, daß ein ſolches Weſen, nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur, etwas außer ſich hervorbringen könne, welches auch nicht abſolut nothwendig wäre. Und wie kann etwas, das von einem Andern hervorgebracht iſt, als abſolut nothwendig gedacht werden? Iſt es aber zufällig: wie kann es dann aus einer abſolut nothwendigen Natur gefloſſen ſeyn? Alle Handlungen, die ein ſolches Weſen nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur übt, ſind immanent, und können nur ſein Weſen ſelbſt betreffen. Andere Dinge aber außer ihm können nur per libertatem von ihm hervorgebracht werden, ſonſt ſind es nicht Dinge außer ihm, ſondern gehören zu ſeinem abſolut nothwendigen Weſen ſelbſt, und ſind in ihm. — Dieſer Grund erregt das Sträuben der Vernunft wider das Syſtem der Emanation, wo Gott als die Welturſache nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur angeſehen wird, und entdecket zugleich die Urſache des Widerwillens, den ein jeder dawider fühlet, obgleich er ſie nicht immer deutlich entwickeln kann. Ganz etwas anders iſts, wenn wir in der Welt ſelbſt eines aus dem andern nach der Nothwendigkeit der Natur entſtehen ſehen. Denn hier ſind Urſache und Wirkung homogen; z. B. bei der Zeugung der Thiere und Pflanzen. Aber ſich Gott als dem Weltalle homogen denken zu wollen, iſt ungereimt, weil es ganz dem Begriffe eines entis originarii widerſpricht, welches, wie wir oben gezeiget haben, von der Welt iſolirt ſeyn muß. Es bleibt alſo unſerer Vernunft nur das entgegengeſetzte Syſtem von der Cauſalität übrig, nämlich das systema per libertatem.

2) Von Gott als dem Welturheber.

Als autor mundi kann Gott gedacht werden:

1) Blos als Urheber der Form der Dinge; und alsdann betrachten wir Gott nur als den Architekt der Welt, oder

2) auch als Urheber der Materie der Subſtanzen in der Welt ſelbſt; und dann iſt Gott der *Weltſchöpfer*.

In der Welt ſelbſt entſtehen und vergehen nur die Formen der Dinge; die Subſtanzen ſelbſt ſind permanent. Z. B. Der Apfel entſtehet daraus, daß der Baum in ſeinen Röhren Säfte empor treibet, und zuſammenſetzet. Aber dieſe Säfte ſelbſt, woher bekam ſie der Baum? Aus der Luft, aus der Erde, aus dem Waſſer, u. ſ. w. Dieſe Materie bleibet auch im Apfel; aber ſie exiſtiret nur unter einer andern Zuſammenſetzung, in einer andern Form. Ein anderes Beiſpiel vom Vergehen. Z. B. Wenn man aus dem Eiſen das Phlogiſton wegſchaft; ſo wird ſeine ganze Form verändert; es zerfällt in Staub, und für gemeine Augen iſt es gar kein Eiſen mehr. Aber doch bleibet die Subſtanz des Eiſens ungeſtört. Denn man blaſe neues Phlogiſton hinein; ſo iſt die alte Form wieder hergeſtellet und der Eiſenſtaub feſt. Dieſe Form iſt zufällig; davon zeugen ihre Veränderungen. Sie muß daher einen *Urheber* haben, der ſie zuerſt einrichtete. Aber die Subſtanzen in der Welt ſind, ob wir gleich keine Veränderungen an ihnen wahrnehmen, dennoch auch eben ſowohl zufällig. Das erhellet aus dem wechſelſeitigen Commercium, worin ſie als Theile eines Weltganzen mit einander ſtehen. Zwar hat man bei den Alten die Materie oder den Grundſtoff, woraus alle Formen der Dinge entſtanden ſind, durchgängig für ewig und nothwendig angenommen. Man betrachtete daher Gott bloß als den *Baumeiſter* der Welt, und die Materie als den Stoff, woraus er alle Dinge gebildet habe. Im Grunde nahm man alſo zwei Principien an; *Gott* und die Natur. Dieſes diente trefflich dazu, den größten Theil der Übel in der Welt, unbeſchadet der Weisheit und Güte des Architekts, auf die Urſprünglichkeit der Materie zu ſchieben. Dieſe müßte die Schuld davon tragen, weil ſie durch ihre ewigen Natureigenſchaften manche Hinderniſſe dem Willen des Gottes, der ſie zu ſeinem Zwecke bilden wollte, entgegen geſtellet hätte. Allein dieſe Meinung wurde, nachdem die philoſophiſchen Ideen mehr beſtimmet und gereiniget wurden, mit Recht verworfen. Denn man ſah ein, daß, wenn auf ſolche Art die Materie, durch ihre Untauglichkeit zu gewiſſen Abſichten, das Übel in der Welt veranlaſſet habe, ſie auch eben ſowohl auf der andern Seite, durch ihre Schicklichkeit und Zuſammenpaſſung zu andern Zwecken der Urheber von vielem Guten ſeyn dürfte, und daß es demnach wohl ſchwer zu beſtimmen ſeyn möchte, wieviel Antheil Gott, als der Architekt, oder die Materie als der Grundſtoff an dem Guten und Schlimmen in der Welt habe. Solche unbeſtimmte Ideen nützen aber in der Theologie zu nichts. Man bemerkte endlich auch den Widerſpruch, daß die Subſtanzen ewig und nothwendig ſeyen, und dennoch auf einander einen influxum mutuum haben ſollten. Daß alſo das Weltganze aus vielen nothwendigen Dingen beſtehen ſollte; dieſe Verwirrung und Ungereimtheit brachte zuletzt die menſchliche Vernunft auf die Spur der Schöpfung aus Nichts, von welcher die Alten ſchwerlich auch nur den mindeſten Begriff hatten. Nunmehr ſah man die Materie ſelbſt als ein Produkt des göttlichen freien Willens an, und dachte ſich Gott nicht bloß als den Weltbaumeiſter, ſondern zugleich als den Weltſchöpfer.

Aber noch lange blieb die Idee von einer unabhängigen Materie in den Köpfen der Weltweiſen, und auch ſelbſt der Orthodoxen. Daher kam das Geſchrei und der Eifer wider diejenigen, die den Verſuch wagten, die Ordnung und Schönheit in der Welt zum Theil aus den allgemeinen Naturgeſetzen zu erklären, als ob man beſorgte, daß dadurch die Einrichtung derſelben der göttlichen Oberherrſchaft entriſſen würde. Dieſes konnte man aber nicht anders glauben, als wenn man ſich die Materie von Gott unabhängig, und wie ein koordinirtes Princip dachte. Nimmt man hingegen an, daß auch die Subſtanzen ihren Urſprung von Gott erhalten haben; ſo iſt die Materie Gott ſubordiniret, und alle ihre Geſetze haben zuletzt in ihm ſelbſt ihren Urſprung. Dieſe Schöpfung aus Nichts ſcheinet aber dem metaphyſiſchen Satze zu widerſprechen: Ex nihilo nihil fit. Allein dieſes kann nur vom Höchſten in der Welt ſelbſt wahr ſeyn. Hier kann man mit Recht ſagen, daß keine Subſtanz, die nicht auch ſchon vorher da war, entſtehe. Und das will auch der obige Satz nur ſagen. Wenn aber von dem Urſprunge des Weltganzen die Rede iſt, und dieſe Schöpfung ſelbſt nicht als eine Begebenheit in der Zeit gedacht wird, da ja mit ihr erſt die Zeit anfing; ſo leidet es keine Schwierigkeit, ſich zu denken, daß das ganze Univerſum durch den Willen eines extramundanen Weſens entſtanden ſey, wenn gleich vorher nichts da war. Nur muß man ſich hüten, hiebei die Begriffe von Zeit, vom Entſtehen und Anfang zu vermiſchen; denn dadurch wird nur Verwirrung angerichtet. Wir müſſen auch geſtehen, daß dieſe Hervorbringung der Subſtanzen, und demnach die Möglichkeit einer Schöpfung, in ſofern von der menſchlichen Vernunft nicht begriffen werden könne, als wir nämlich nicht im Stande ſind, einen ähnlichen Fall in concreto anzuführen, worin das Entſtehen einer Subſtanz uns vor Augen geleget werden könnte. Überhaupt macht die Frage: wie eine Subſtanz von der andern, es ſey durch Emanation oder durch Freiheit hervorgebracht, und doch eine für ſich ſelbſt ſubſiſtirende Subſtanz ſeyn könne, viele Schwierigkeiten, die zum Theil wohl gar unauflöslich bleiben dürften. Aber das iſt bei weitem kein hinreichender Grund, an dem Syſtem einer ſolchen Schöpfung ſelbſt zu zweifeln, da die Sache hier von *der* Art iſt, daß wir, an ſinnliche Vorſtellungen gefeſſelt, wohl nie eine deutliche Einſicht davon erlangen werden. Genug, daß wir uns auf anderweitige Art gedrungen fühlen, eine ſolche Begebenheit anzunehmen, und feſt zu glauben. Und dann muß alle ſpekulative Vernunft doch immer geſtehen, daß dieſe Idee unter allen die vernünftigſte, und ihrem eigenen Gebrauche am angemeſſenſten iſt.

Die Creation, oder die Wirklichmachung aus Nichts, beziehet ſich bloß auf die Subſtanzen; die Form derſelben entſtehet, ſo verſchieden ſie immer ſeyn mag, aus den beſondern Modifikationen ihrer Zuſammenſetzung. Man nennt daher eine jede Subſtanz, die aus Nichts hervorgebracht iſt, ein *Geſchöpf*. Wenn nun alſo die Subſtanz ſowohl, als ihre Form von Gott iſt; ſo bleibet uns doch die Frage noch übrig: Läßt ſich nicht auch eine Subſtanz als creatrix der andern denken? Hierauf iſt die Antwort ſchlechterdings: Nein! Denn alle Subſtanzen ſtehen, als Theile eines

Weltganzen, in einem wechſelſeitigen commercio, und haben einen gegenſeitigen Einfluß auf einander. Eine Subſtanz wirkt alſo in die andere, und eine jede leidet auch von der andern. Wäre dieſes nicht; ſo könnten ſie gar nicht ein Ganzes zuſammen ausmachen, und Theile dieſes Ganzen ſeyn. Iſt das aber; ſo läßt ſich gar nicht denken, wie eine Subſtanz der Urheber einer andern ſeyn könnte, die doch in die erſtere wirkt, und durch die jene alſo leidet. Das iſt aber eine contradictio in adjecto. Z. B. Wenn jemand ein Haus bauet, durch deſſen Einſturz er ſelbſt erſchlagen wird; ſo könnte man denken, er wäre hier die Urſache ſeines eigenen Leidens geweſen. Aber er machte ja nur eine bloße Form durch Zuſammenſetzung der Baumaterialien, und erzeugte nicht ſelbſt die Subſtanz, die Materie. Und eben dies, wovon er nicht ſelbſt Urheber oder Urſache war, übte ſeinen Einfluß auf ihn aus, und verurſachte ihm den Tod. Daher kann man eben auch in Gott nicht einen wechſelſeitigen Einfluß mit der Welt denken. Er wirkt alles, kann aber nichts leiden. Die Schöpfung kann nicht anders, als in einem Augenblick auf einmal vollendet worden ſeyn. Denn in Gott läßt ſich nur ein einziger unendlicher Akt denken, eine einzige fortdaurende Kraft, die in einem Augenblicke eine ganze Welt ſchuf, und ſie in Ewigkeit erhält. In dieſem Weltganzen wurden durch ſie viele Naturkräfte gleichſam ausgegoſſen, die, nach allgemeinen Geſetzen, daſſelbe nach und nach ausbildeten.

Die Creation gehet, wie wir ſchon oben angemerket haben, bloß auf die Subſtanzen. Es iſt daher auch nur von dieſen Subſtanzen zu verſtehen, wenn geſagt wird, daß die Weltſchöpfung mit einemmale geſchehen ſey. Dieſe Subſtanzen bleiben nun auch immer beharrlich, und ihre Anzahl wird weder vermehrt, noch vermindert. Gott ſchafft nur einmal. Man kann daher auch nicht behaupten, daß Gott noch jetzt eine Welt ſchaffe, nämlich im dem Verſtande, worin wir es hier nehmen, neue Subſtanzen, obgleich viele neue Weltformen entſtehen können, die aus der nun vorhandenen Materie auf eine anderweitige Art zuſammengeſetzet ſind. Im Grunde läßt ſich bei Gott nur eine einzige Handlung denken; denn in ihm findet keine Succeſſion ſtatt; aber gleichwohl kann es unendlich viele verſchiedene Relationen und Äußerungen derſelben, nach Beſchaffenheit der Subjekte, auf die ſie ſich beziehen, geben, und giebt deren wirklich. Daher kann für uns zu einer Zeit die göttliche Kraft bei weitem nicht ſo ſichtbar ſeyn, als ſie zu einer andern von uns empfunden wird. —

Gott handelt nicht anders als frei. Denn auf ihn hat nichts einen Einfluß, was ihn bewegen könnte, ſo, und nicht anders zu handeln. Alle Beſtimmungen, die ihn zu andern Handlungen, als die er nach der höchſten Freiheit will, antreiben könnten, fallen bei einem abſolut nothwendigen Weſen weg. Er ſchuf daher auch die Welt nach freiem Willen. — Daß dieſe Welt, welche von Gott erſchaffen worden, die beſte unter allen möglichen Welten ſey, erhellet aus folgendem Grunde. Wenn noch eine beſſere Welt möglich wäre, als die Gott gewollt hat; ſo müßte auch noch ein beſſerer Wille möglich ſeyn, als der göttliche. Denn unſtreitig iſt doch derjenige Wille der beſſere, der das Beſſere wählet. Iſt noch ein beſſerer Wille möglich; ſo iſt auch ein Weſen möglich, das dieſen beſſern Willen äußern könnte. Und dieſes Weſen würde demnach vollkommener und beſſer ſeyn, als Gott. Das iſt aber ein Widerſpruch, denn in Gott iſt omnitudo realitatis. — Ein Mehreres in **Kants** Verſuche einiger Betrachtungen über den Optimismus.

Alle Einwürfe, die wider dieſe Theorie aus dem Daſeyn ſo vieler Übel in der Welt gemacht werden, können wir mit Leibnitz kurz dadurch abweiſen, daß, da unſere Erde nur ein Theil der Welt ſey, ein jeder Theil aber an und für ſich unvollkommen ſeyn müſſe, weil nur das ganze Weltall das beſte ſeyn ſoll, es demnach unmöglich ſey, zu beſtimmen, ob nicht auch die Übel nach dem Plane des Ganzen durchaus mit zur beſten Welt gehören. Denn wer verlanget, daß unſere Erde auch frei von allem Übel ſeyn ſoll, und alſo ganz gut, thut eben das, als wenn er wollte, ein Theil möchte das Ganze ſeyn. Dank ſey den Aſtronomen, die durch ihre Beobachtungen und Schlüſſe unſern Begriff vom Weltall weit über unſern kleinen Weltkreis empor gehoben, und uns dadurch nicht nur Erweiterung unſerer Kenntniſſe verſchaffet, ſondern auch Beſcheidenheit und Vorſicht in Beurtheilung des Ganzen gelehret haben. Denn freilich, wäre unſer Erdball ſchon die Welt; ſo möchte es ſchwer halten, mit Überzeugung ſie als die beſte zu erkennen, weil, aufrichtig geſprochen, hier die Summe des Schmerzes der Summe des Guten wohl das Gleichgewicht halten möchte. Aber auch ſelbſt im Schmerze liegen Triebfedern zur Thätigkeit, und man könnte ihn ſelbſt daher gar wohlthätig nennen. So ſind die Stechfliegen an ſumpfigen Orten für den Menſchen ein Ruf der Natur, die Pfützen auszutrocknen und urbar zu machen, um jener unangenehmen Gäſte los zu werden. Schmerzte uns eine empfangene Wunde nicht, und triebe uns dadurch an, für ihre Heilung zu ſorgen; ſo könnten wir darüber zu Tode bluten. Man kann aber auch dieſe Theorie von der beſten Welt unabhängig von aller Theologie, nach den Maximen der Vernunft, erkennen, ohne daß man nöthig hat, bei dem Beweiſe derſelben ſelbſt erſt auf die Weisheit eines Schöpfers zu recurriren. Und zwar auf folgende Art: Es iſt in der ganzen organiſirten Natur eine nothwendige Maxime für unſere Vernunft, anzunehmen, daß bei einem jeden Thiere oder bei jeder Pflanze nicht das mindeſte ſey, welches unnütz und ohne Abſicht da wäre, ſondern daß vielmehr alles die angemeſſenſten Mittel zu gewiſſen Zwecken enthält. Dieſes iſt ein ausgemachter Grundſatz der Naturkunde, welcher auch durch alle in dieſem Falle gemachte Erfahrungen beſtätiget werden wird. Die Erfahrungen aus den Augen geſetzet; ſo bleibet das Feld der Entdeckungen für den Anatom verſchloſſen. Die Kultur unſerer eigenen Vernunft bringt uns daher dazu, ſie anzunehmen und anzuwenden. Iſt nun in der ganzen organiſirten, obgleich unvernünftigen Natur etwas aufs beſte geordnet; ſo läßt ſich ein Gleiches in dem edlern Theile der Welt, in der vernünftigen Natur, erwarten. Aber eben dieſes Geſetz wird auch nach der nothwendigen Harmonie, in welcher alles unter einem oberſten nothwendigen Princip zur Einheit verbunden iſt, von den organiſirten Geſchöpfen und von dem Mineralreiche gelten. So kann und muß man demnach ſelbſt um der Vernunft willen annehmen, daß alles in der Welt aufs beſte eingerichtet ſey, und das Ganze von allem, was da iſt, das beſtmöglichſte ſey. Solchen Einfluß, wie dieſe Theorie auf die Naturwiſſenſchaft hat, hat ſie auch auf die Moral; denn kann ich davon nicht gewiß ſeyn, daß die Geſetze, unter welchen der ganze Lauf der Natur ſtehet, die beſten ſind; ſo muß ich auch daran zweifeln, ob in einer ſolchen Welt mit meiner Würdigkeit glücklich zu ſeyn, wahres Wohlbefinden einſt verbunden ſeyn werde. Iſt aber die Welt die beſte; ſo ſtehet meine Moralität feſt, und ihre Triebfedern erhalten wieder ihre Stärke. Denn nun kann ich auch gewiß ſeyn, daß in einer beſten Welt unmöglich Wohlverhalten ohne Wohlbefinden ſeyn könne, und daß, wenn gleich in einem Theile meines Daſeyns der Lauf der Dinge mir keinen Anſchein dazu giebt, ſolches doch gewiß in meinem ganzen Daſeyn zutreffen müſſe, wenn anders die Welt die beſte ſeyn ſoll. So nimmt denn auch unſere praktiſche Vernunft an dieſer Theorie ein großes Intereſſe, und erkennet dieſelbe, ohne die Theologie zum Grunde zu legen, um ihrer ſelbſt willen für eine nothwendige Vorausſetzung. Wie nun das Beſte in einer beſten Welt als Nebenfolge beim Fortſchritt zum moraliſch Guten ſtatt finden könne, erhellet ſchon aus unſerer obigen Theorie vom Urſprunge des Böſen. —

Vom Zwecke der Schöpfung. Man kann ſich einen doppelten Zweck derſelben denken; zuerſt einen objektiven, der im Vollkommenen lieget, um deſſentwillen die Welt ein Objekt des göttlichen Willens war; und dann einen ſubjektiven. Aber was für eine Triebfeder, wenn man ſich ſo ausdrücken darf, war in Gott ſelbſt, die ihn zur Hervorbringung einer Welt bewog? Von dem letzten Zwecke handelt der folgende Abſchnitt; der erſtere ſey der Gegenſtand unſerer jetzigen Unterſuchung.

Welches iſt nun die Vollkommenheit, um derentwillen die Welt von Gott erſchaffen wurde? Bei den unvernünftigen Kreaturen werden wir dieſen Zweck nicht ſuchen dürfen. Denn hier iſt alles nur ein Mittel zu höhern Abſichten, welche nur bei dem rechten Gebrauch jener Mittel erreicht werden können. Die wahre Vollkommenheit des Weltganzen wird in dem Gebrauche liegen, den die vernünftigen Geſchöpfe von ihrer Vernunft und Freiheit machen. Nur hier können abſolute Zwecke aufgeſtellt werden; denn zu Abſichten wird allemal Vernunft erfodert. Aber welches iſt nun der rechte Gebrauch des Willens, den das vernünftige Geſchöpf machen ſoll? Ein ſolcher, der unter dem Princip des Syſtems aller Zwecke ſtehen kann. Ein allgemeines Syſtem der Zwecke iſt nur nach der Idee der Moralität möglich. Alſo wird auch der rechtmäßige Gebrauch unſerer Vernunft nur der ſeyn, welcher nach dem moraliſchen Geſetze vollbracht wird. Die Vollkommenheit der Welt wird alſo darin beſtehen, daß ſie mit der Moralität, unter welcher einzig und allein ein Syſtem aller Zwecke möglich iſt, congruiret. —

Es läßt ſich ein zweifaches Syſtem aller Zwecke denken; entweder durch Freiheit oder nach der Natur der Dinge. Ein Syſtem aller Zwecke durch Freiheit wird nach den Grundſätzen der Moral erreichet, und iſt die moraliſche Vollkommenheit der Welt; nur in ſofern, als vernünftige Geſchöpfe als Glieder dieſes allgemeinen Syſtems angeſehen werden können, haben ſie einen perſönlichen Werth. Denn ein guter Wille iſt etwas an und für ſich Gutes, und alſo etwas abſolut Gutes. Alles andere aber iſt nur etwas bedingt Gutes. Z. B. Scharfſinn, Geſundheit, ſind nur unter der rechten Bedingung etwas Gutes, nemlich des rechten Gebrauchs. Aber die Moralität, wodurch ein Syſtem aller Zwecke möglich gemacht wird, giebt dem vernünftigen Geſchöpf an und für ſich einen Werth, indem ſie es zu einem Gliede in dieſem großen Reiche aller Zwecke machet. Die Möglichkeit eines ſolchen allgemeinen Syſtems aller Zwecke wird einzig und allein von der Moralität abhangen. Denn nur in ſofern nach dieſen ewigen Geſetzen der Vernunft alle vernünftige Geſchöpfe handeln, können ſie unter einem gemeinſchaftlichen Princip ſtehen, und zuſammen ein Syſtem der Zwecke ausmachen. Z. E. Wenn alle Menſchen die Wahrheit reden; ſo iſt unter ihnen ein Syſtem der Zwecke möglich; ſobald aber nur einer lügt; ſo hängt ſein Zweck ſchon nicht mit den andern zuſammen. Daher iſt auch die allgemeine Regel, wonach die Moralität einer Handlung beurtheilet wird, immer dieſe: wenn es alle Menſchen ſo machen würden, würde dann auch wohl ein Zuſammenhang der Zwecke ſeyn können? Das Syſtem aller Zwecke nach der Natur der Dinge mit der Würdigkeit des vernünftigen Geſchöpfs, glücklich zu ſeyn, erreichet und iſt die phyſiſche Vollkommenheit der Welt. Hiedurch erhält der Zuſtand der Kreatur einen vorzüglichen Werth. Ohne daſſelbe würde zwar das vernünftige Geſchöpf für ſich ſelbſt einen herrlichen Werth haben, aber ſein Zuſtand könnte immer noch ſchlecht ſeyn, und vice versa. Wenn aber beides, moraliſche und phyſiſche Vollkommenheit, verbunden iſt; ſo iſt es die beſte Welt. Der objektive Zweck Gottes bei der Schöpfung war alſo die Weltvollkommenheit, aber nicht bloß die Glückſeligkeit der Geſchöpfe: denn dieſe machet nur die phyſiſche Vollkommenheit aus. Aber dabei würde doch die moraliſche Vollkommenheit fehlen, oder die Würdigkeit, glücklich zu ſeyn. Oder ſollte das etwa Weltvollkommenheit ſeyn, wenn ihre Glieder in Glück und Wolluſt ſchwimmen möchten, und ſich dennoch bewußt wären, daß ſie ihres eigenen Daſeyns unwerth wären?

Aber außer den objektiven Gründen des Wohlgefallens an einer Sache ſelbſt und ihrer Beſchaffenheit, giebt es noch ſubjektive Gründe der Luſt an dem Daſeyn eines Dinges. Beides muß wohl unterſchieden werden; denn ich kann eine Sache aus objektiven Gründen immerhin recht ſchön finden, an deren Daſeyn mir aber für mich ſelbſt nichts gelegen iſt. Hier würden mir alſo ſubjektive Gründe meiner Luſt, oder mit einem Wort, das Intereſſe fehlen. Eben das gilt ſogar oft von den moraliſchen Bewegungsgründen, die, wenn ſie objektiv ſind, mich zwar verbinden, etwas zu thun, aber mir dazu noch nicht Kräfte und Triebfedern verleihen. Denn, um die für gut und rechtmäßig erkannten Handlungen zu vollbringen, werden noch in mir ſelbſt gewiſſe ſubjektive Bewegungsgründe erfodert, die mich antreiben, ſie ins Werk zu ſetzen. Es gehöret dazu nicht bloß, daß ich die That in der Beurtheilung edel und ſchön finde, ſondern, daß auch meine Wahl darnach beſtimmet werde. Nun fragt ſich denn noch: hatte Gott bei der Schöpfung einer Welt, außer dem objektiven Grunde ihrer Vollkommenheit, noch eine ſubjektive Triebfeder, die ihn zur Wahl derſelben beſtimmte, und wenn er eine hatte, was war es für eine? In Gott läßt ſich außer den objektiven Bewegungsgründen keine Triebfeder denken! Seine Luſt, die er an der Vollkommenheit eines Objekts in der Idee hat, verbunden mit dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, als eines genugſamen Grundes jeder Vollkommenheit, beſtimmet ſchon ſeine Cauſalität. — Denn ſollte in ihm, bevor er ein Ding wirklich machet, noch eine ſubjektive Luſt am Daſeyn dieſes Dinges, als eine Triebfeder der Cauſalität, hinzukommen; ſo würde ja ein Theil ſeiner Seligkeit vom Daſeyn des Dinges abhangen, an welchem er Intereſſe findet. Denn die Luſt an der Vollkommenheit des Dinges ſelbſt in der Idee, wäre noch nicht ſo ſtark geweſen, ihn zur Hervorbringung deſſelben zu bewegen, ſondern Gott hätte noch eines beſondern Intereſſe bedurft, daß das Ding wirklich da ſey. Dieſes Intereſſe würde nicht ſtatt gefunden haben, wenn das Ding, es möchte in der Idee noch ſo vollkommen ſeyn, nicht auch wirklich exiſtiret hätte; folglich hätte Gott des Daſeyns einer Welt bedurft, um eine vollſtändige Seligkeit zu haben. Das widerſpricht aber ſeiner höchſten Vollkommenheit. — Man muß daher einen Unterſchied machen zwiſchen einer voluntas originaria und derivativa. Letztere bedarf allerdings beſondrer Triebfedern, die ſie zur Wahl eines Guten beſtimmen. So kann z. B. der Menſch eine That aus objektiven Gründen recht edel finden, aber er läßt es doch anſtehen, ſie zu vollbringen, weil er keine beſondere ſubjektive Bewegungsgründe dazu zu haben glaubt. Hingegen ein allervollkommenſter Wille thut es bloß deshalb, *weil es gut iſt*. Die Vollkommenheit des Dinges, das er hervorbringen will, iſt ſchon hinlänglicher Bewegungsgrund, daß er es in der That ins Werk ſetzet. Gott ſchuf daher eine Welt, weil er an der höchſten Vollkommenheit derſelben, nach welcher alle vernünftige Geſchöpfe in dem Maaße der Glückſeligkeit theilhaftig ſeyn ſollten, in welchem ſie ſich derſelben würdig machen würden, das höchſte Wohlgefallen hatte; kurz, um ſowohl der phyſiſchen als der moraliſchen Vollkommenheit der Welt ſelbſt willen. Man muß daher nicht ſagen, der Bewegungsgrund in Gott, warum er die Welt ſchuf, ſey *bloß die Glückſeligkeit der Geſchöpfe*, recht als ob Gott daran eine Luſt haben könnte, Weſen außer ſich glücklich zu ſehen, ohne daß ſie deſſen auch würdig wären; ſondern der unendliche Verſtand Gottes erkannte *die Möglichkeit eines höchſten Guts noch außer ſich*, in welchem die Moralität das oberſte Princip wäre. Er war ſich zugleich bewußt, alle Macht zu haben, um dieſe vollkommenſte unter allen möglichen Welten zu Stande zu bringen. Das Wohlgefallen an dieſem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, als eines allgenugſamen Grundes, war nun dasjenige, was ſeinen Willen determinirte, ein ſolches endliches höchſtes Gut wirklich zu machen. Man ſagt daher beſſer, Gott ſchuf die Welt um ſeiner Ehre willen, in ſofern Gott nämlich nur dadurch geehret werden kann, daß ſeinen heiligen Geſetzen Gehorſam geleiſtet werde.

Denn was heißt: Gott ehren? Doch ſoviel, als ihm dienen? — Wodurch kann ihm aber gedienet werden? Doch gewiß nicht dadurch, daß man durch allerlei Lobpreiſungen ihm ſeine Gunſt ablocken will; denn das ſind höchſtens nur Mittel, um unſer Herz ſelbſt zu guten Geſinnungen vorzubereiten, und zu erheben, ſondern einzig und allein dadurch, daß *ſein Wille befolget*, und ſeine heiligen Geſetze und Befehle beobachtet werden. *Moralität und Religion ſind daher auch aufs genaueſte verbunden*, und nur dadurch von einander unterſchieden, daß *dort* die moraliſchen Pflichten als Grundſätze eines jeden vernünftigen Weſens, ausgeübt werden ſollen, und daß daſſelbe als Glied eines allgemeinen Syſtems der Zwecke handeln ſoll; *hier* aber als Gebote eines oberſten heiligen Willens angeſehen werden, weil doch im Grunde die Geſetze der Moralität die einzigen ſind, die mit der Idee einer höchſten Vollkommenheit zuſammen ſtimmen. —

Die ganze Welt wird angeſehen als ein allgemeines Syſtem aller Zwecke, ſowohl durch Natur als durch Freiheit. Dieſe Lehre von den Zwecken heißt Teleologie. So wie es aber ein phyſiſches Syſtem der Zwecke giebt, in welchem alle Naturdinge als Mittel auf gewiſſe Zwecke, die in den vernünftigen Geſchöpfen zu finden ſind, ihre Beziehung haben; ſo giebt es auch ein praktiſches Syſtem der Zwecke, d. h. ein Syſtem nach den Geſetzen des freien Willens, in welchem alle vernünftige Geſchöpfe unter ſich, als gegenſeitige Zwecke und Mittel, zuſammen hängen. Jenes iſt der Gegenſtand der theologia physica, dieſes erwäget die theologia practica seu pneumatica. Dort werden alle vernünftige Creaturen, als mögliche Mittel zur Erreichung der durch die vernünftigen Geſchöpfe zu erhaltenden Zwecke ſelbſt angeſehen, und auf ſolche Art die Welt nicht bloß in nexu effectivo, nach dem Zuſammenhange der Urſachen und ihrer Wirkung als eine Maſchine, ſondern in nexu finali, als ein Syſtem aller Zwecke dargeſtellet. Hier in der theologia practica ſiehet man, daß die vernünftigen Geſchöpfe das Centrum der Schöpfung ausmachen, auf welches alles in der Welt Beziehung hat, die aber unter einander ſich wider als wechſelſeitige Mittel auf einander beziehen. So unordentlich und zwecklos uns auch die Geſchichte das Verhalten der Menſchen ſchildert; ſo darf uns dieſes doch nicht irre machen, zu glauben, daß dennoch dem Menſchengeſchlechte ein allgemeiner Plan zum Grunde lieget, nach welchem, trotz alles Mißbrauches ihrer Freiheit, doch endlich die größtmöglichſte Vollkommenheit deſſelben wird erreicht werden. Denn bis jetzt überſehen wir ja nur einzelne Theile und Bruchſtücke!

Zum Schluß der Betrachtung von Gott, dem Weltſchöpfer, iſt noch das kosmologiſche Problem aufzulöſen, ob er die Welt in der Zeit, oder von Ewigkeit her erſchaffen habe? — Die Welt von Ewigkeit her erſchaffen, wäre das nicht ein innerer Widerſpruch? Denn ſo wäre ja die Welt gleich ewig wie Gott, und doch ſollte ſie von ihm abhangen? Soll aber hier Ewigkeit ſoviel, als eine unendliche Zeit bedeuten; ſo mache ich mich eines regressus in infinitum ſchuldig, und begehe eine Ungereimtheit. Die Schöpfung der Welt wird alſo wohl nur in der Zeit gedacht werden können? Auch das nicht. Denn ſage ich: die Welt hat einen Anfang gehabt; ſo behaupte ich eben dadurch, daß vor dem Urſprunge der Welt auch eine Zeit geweſen ſey, weil jeder Anfang einer Sache das Ende einer verfloſſenen, und der erſte Augenblick einer folgenden Zeit iſt. Iſt aber, ehe die Welt war, auch ſchon die Zeit geweſen; ſo müßte dies eine leere Zeit ſeyn. Abermals eine Ungereimtheit! Und Gott ſelbſt müßte in dieſer Zeit ſeyn! — Wie kann ſich nun die Vernunft aus dem Widerſtreite ihrer Ideen heraus helfen? Wo lieget die Urſache dieſes dialektiſchen Scheines? Darin, daß ich eine bloße Form der Sinnlichkeit, eine bloße Formbedingung, ein Phänomenon, nämlich die Zeit, für eine Beſtimmung des mundi noumenon anſehe. Alle Erſcheinungen ſind freilich nur Begebenheiten in der Zeit; aber wenn ich die Actuation der Subſtanzen ſelbſt, die das Subſtratum aller Erſcheinungen, und folglich auch meiner ſinnlichen Vorſtellung ſind, ebenfalls unter die Regel der Zeit bringen will; ſo begehe ich einen auffallenden Irrthum, eine μεταβασις εις αλλο γενος. Denn ich verwirre Dinge mit einander, die gar nicht zuſammen gehören. Meine Vernunft erkennet hier ihre Schwäche, ſich über alle Erfahrung zu erheben, und iſt zwar im Stande, zu zeigen, daß alle Einwürfe der Gegner fruchtlos und vergebens ſind, aber auf der andern Seite auch zu ſchwach, ſelbſt etwas apodiktiſch Gewiſſes auszumachen:

Von der Vorſehung.

Die Actuation des Anfangs der Welt iſt die Schöpfung. Die Actuatien ihrer Fortdauer iſt die Erhaltung. Beides gehet nur auf die Subſtanzen. Denn von dem, was dieſen, als etwas Zufälliges adhäriret, kann ich weder ſagen, daß es erſchaffen ſey, noch daß es erhalten werde. Es iſt auch gut, wenn man in den Begriffen von Gott als dem Architekt der Welt, und von Gott, als dem Weltſchöpfer einen Unterſchied macht. Dieſer Unterſchied iſt ſo erheblich, als zwiſchen Accidenz und Subſtanz. In Gott läßt ſich eigentlich nur ein einiger Actus denken, der aber nie aufhören kann, ſondern ohne allen Wechſel, oder ohne alle Unterbrechung ſich äußert. Denn in ihm findet keine Succeſſion der Zuſtände, folglich keine Zeit ſtatt. Und wie kann daher eine **Kraft** in ihm nur eine gewiſſe Zeitlang wirken, dann aber aufhören, und wieder unterbrochen werden? Dieſelbe göttliche Kraft, welche den Anfang einer Welt actuirte, actuirt alſo auch beſtändig ihre Fortdauer. Und eben ſoviel Kraft, als zur Schöpfung der Subſtanzen erfordert ward, gehört auch zu ihrer Erhaltung. Wenn demnach alle Subſtanzen in der Welt nur durch einen kontinuirlichen actum divinum fortdauren; ſo ſcheinet es, als ob ſie dadurch ihrer eigenen Subſtanz verloren gingen. Allein der Ausdruck subsistentia (Selbſtſtändigkeit) iſt hier im Grunde die ganze Urſache der Schwierigkeit oder des Scheinwiderſpruchs. Zwar können wir nicht einen ſchicklichern an die Stelle ſetzen, weil die Sprach dergleichen nicht hat; aber doch können wir durch eine Erklärung den Mißdeutungen deſſelben vorbeugen. Ein Subſtanz, oder ein für ſich ſelbſt ſubſiſtirendes Ding iſ ein ſolches, quod non indiget subjecto inhaerentiae, d. h. welches exiſtiret, ohne ein Prädikat von einem andern Ding zu ſeyn. Z. B. Ich bin eine Subſtanz, weil ich alles, was ich thue, auf mich beziehe, ohne einen andern nöthig zu haben, dem ich dieſe meine Handlungen als inhärirend zuſchreiben dürfte. — Aber deſſenungeachtet kann ich immer noch der Exiſtenz eines andern Weſens bedürfen, um ſelbſt ſeyn zu können. Dieſes Weſen kann der Urheber meiner Exiſtenz und Fortdauer ſeyn, ohne zugleich der Urheber meiner Handlungen zu werden und zu ſeyn. Man muß daher ſorgfältig Subſtanz und Accidens von Urſache und Wirkung unterſcheiden. Denn das Verhältniß zwiſchen beiden iſt ganz etwas anders. Es kann etwas immerhin causatum alterius ſeyn, oder zu ſeiner eigenen Exiſtenz das Daſeyn eines Andern nöthig haben, und dennoch für ſich ſubſiſtiren. Aber ſubſiſtiren und originarie exiſtiren, muß wohl von einander unterſchieden werden. Denn das erſte würde widerſprechend ſeyn, wenn etwas, was originarie exiſtiret, doch als causatum alterius exiſtiren ſollte. Das wäre aber eine falſche Definition von einer Subſtanz, ſo wie ſie der gutmüthige Spinoza durch gar zu große Anhängigkeit an den Carteſianiſchen Lehrſätzen wirklich entwarf, der unter einer Subſtanz ein ſolches Ding verſtand, quod indiget existentia alterius. — Das Reſultat von allem dieſem iſt; daß es zwar unbegreiflich, aber nicht widerſprechend iſt, wie Subſtanzen durch göttliche Kraft fortdauern.

Concursus heißt die Cauſalität der causarum. Es können nämlich mehrere Urſachen ſich vereinigen, um eine Wirkung hervorzubringen. Geſchiehet das; ſo concurriren in ſolchem Falle mehrere concausae. Von dieſen mitwirkenden Urſachen muß eine für ſich ſelbſt zur Hervorbringung der Wirkung nicht hinreichend ſeyn; denn ſonſt wäre die Vereinigung einer andern unnöthig, die ihr das complementum ad sufficientiam geben ſoll. Wo aber eine causa solitaria, eine alleinige Urſache iſt; da iſt kein concursus. Zu einem concursu werden erſtlich mehrere Urſachen erfodert; aber dieſe Urſachen müſſen auch ferner concausae, d. i. ſich coordinirt, und nicht einander ſubordiniret ſeyn. Denn ſind ſie einander ſubordiniret, und machen eine Reihe von Urſachen, eine Kette, aus, worin jede derſelben ein beſonderes Glied iſt; ſo iſt auch eine jede die complette Urſache von der nächſten, ob ſie gleich alle zuſammen in der erſten ihren gemeinſchaftlichen Grund haben. Dann wären es aber, eine jede für ſich betrachtet, doch causae solitariae, und es wäre alſo kein concursus. Soll dieſer ſtatt finden; ſo müſſen die Urſachen, die ſich mit einander vereinigen, coordiniret ſeyn, und die eine das, was der andern an Vermögen hervorzubringen fehlet, ergänzen; ſo, daß nur durch ihre gemeinſchaftliche Vereinigung die Wirkung hervorgebracht wird. — Dieſes auf Gott angewandt; ſo erhellet erſtlich: daß er nicht zur Exiſtenz der Subſtanzen concurriret; denn dieſe tragen zu ihrer Fortdauer nichts bei, können alſo nicht ſelbſt als concausae, in Vereinigung mit Gott, zu ihrer eigenen Erhaltung wirken. — Hier findet nur eine Subordination der Urſachen ſtatt; ſo, daß alle Subſtanzen in Gott als der prima causa ihren Grund haben, weil ſie ja ſelbſt, als die Materie, auch von ihm erſchaffen ſind; aber eben deshalb iſt hier kein concursus, ſonſt müßten die Subſtanzen Gott coodiniret ſeyn. — Eben ſo findet auch kein concursus Gottes bei den Naturbegebenheiten ſtatt. Denn eben dadurch, daß es Naturbegebenheiten ſeyn ſollen, wird ſchon voraus geſetzet, daß ihre erſte nächſte Urſache in der Natur ſelbſt ſey, die alſo für ſich ſelbſt zur Wirkung dieſer Begebenheit hinreichend ſeyn muß, ob ſie gleich, wie alle Natururſachen, in Gott als der oberſten Urſache gegründet iſt. — Jedoch iſt ein concursus Gottes zu den Begebenheiten der Welt nicht unmöglich; denn es läßt ſich immer denken, daß eine Natururſache für ſich ſelbſt zur Hervorbringung einer gewiſſen Wirkung nicht hinreichend genug ſey. Hier wird alſo Gott ihr ein complementum ad sufficientiam geben, aber eo ipso allemal, wenn er ſolches thäte, ein Wunder thun. Denn das nennen wir ja ein Wunder, wenn die Urſache einer Begebenheit übernatürlich iſt, wie ſie denn ſeyn würde, wenn Gott als concausa zu der Hervorbringung dieſer Wunder ſelbſt wirkte. — Wenn man daher Gott beſondere Fügungen und Lenkungen der Begebenheiten in der Welt zuſchreibet; ſo prädiciret man von ihm gerade eben ſo viele Wunder. —

Wie ſtehet es nun aber mit den freien Handlungen? Kann man dabei einen concursum divinum ſtatuiren? Wie ein Geſchöpf überhaupt frei ſeyn kann, iſt weder die ſpekulative Vernunft im Stande zu begreifen, noch die Erfahrung zu beweiſen; aber unſer praktiſches Intereſſe erfordert es, daß wir voraus ſetzen, wir könnten nach der Idee der Freiheit handeln. Iſt das aber ſo, daß ſich unſer Wille unabhängig von allen Natururſachen zu Etwas entſchließen kann; ſo läßt ſich gar nicht abſehen, wie Gott, unbeſchadet unſerer Freiheit, zu unſern Handlungen concurrire, und in uns ſelbſt als eine Miturſache unſers Willens concurriren könne; dann würden wir ja eo ipso nicht ſelbſt, wenigſtens nicht ganz die Urheber unſerer Handlungen ſeyn. Zwar iſt dieſe Idee von der Freiheit eine ſolche, die zur intelligiblen Welt gehöret, von der wir nichts kennen, außer, daß ſie da iſt, alſo auch nicht wiſſen, nach welchen Geſetzen ſie regieret werde. Aber, wenn gleich unſere Vernunft die Möglichkeit eines ſolchen concursus nicht läugnen kann; ſo ſiehet ſie doch ein, daß dergleichen Wirkungen *eben ſowohl Wunder in der moraliſchen Welt ſeyn würden*, als die Mitwirkung zu den Begebenheiten in der Sinnenwelt Wunder Gottes in der phyſiſchen Welt ſind. —

Mit der *Erhaltung* iſt die göttliche *Allgegenwart* genau verbunden; ja dieſe beſtehet eben in der unmittelbaren Wirkung Gottes zur Fortdauer aller Dinge in der Welt. Dieſe göttliche Allgegenwart iſt erſtlich unmittelbar. Gott wirkt nicht durch Mittelurſachen in die Subſtanzen, indem er ſie erhält: denn ſonſt müßten doch wieder Subſtanzen ſeine Wirkungen ſeyn, folglich eine Subſtanz zur Erhaltung der andern wirken, und daher auch eine von der andern abhangen. Daß aber in der Welt eine Subſtanz nicht die Urſache von der Exiſtenz der andern ſeyn könne, iſt ſchon oben gezeiget worden, wo von der Unmöglichkeit gehandelt wurde, daß Subſtanzen einer Welt, die unter einander in commercio ſtehen, doch einander hätten ſchaffen können. Eben ſo unmöglich iſt es auch, daß ſie etwas zu einer gegenſeitigen Fortdauer ihrer Exiſtenz, oder zur Erhaltung beitragen können. Denn Schöpfung und Erhaltung iſt ein und derſelbe Actus. Die Allgegenwart Gottes iſt ferner die innigſte Gegenwart; d. h. Gott erhält das Subſtantiale, das Innkre der Subſtanzen ſelbſt. Denn eben das iſt zu ihrer Fortdauer nothwendig, und ohne daß dieſes Innere und weſentliche Subſtantiale der Dinge in der Welt ſelbſt von Gott unaufhörlich actuirt würde, müßten die Dinge aufhören zu ſeyn. Es läßt ſich eine Gegenwart denken, die zwar unmittelbar aber nicht innig iſt. Wir haben davon nach Newtoniſchen Lehrſätzen ein Beiſpiel an der Attraction aller Dinge in der Welt unter einander, welche ſich auch unmittelbar, oder wie er ſich ausdrückt, durch den leeren Raum anziehen, folglich in einander wechſelſeitig wirken, folglich einander alle insgeſammt gegenwärtig ſind, aber nicht innig, denn es iſt hier bloß gegenſeitiger Einfluß, d. h. eine Wirkung in ihrem Zuſtande, oder eine Modification ihrer veränderlichen Beſtimmungen unter einander. Aber eine innige Gegenwart iſt die Actuation der Fortdauer des Subſtantialen ſelbſt in den Dingen. Daher kann man auch die Erhaltung durchaus nicht, wie doch der Autor thut, einen beſtändigen Einfluß in die Subſtanzen nennen; denn eben dadurch, daß es ein Einfluß ſeyn ſollte, würde man ſagen, daß Gott nur den Zuſtand der Subſtanzen, d. h. ihre veränderlichen Beſtimmungen erhalte, aber nicht die Subſtanzen ſelbſt; folglich würde man behaupten, daß die Materie von Gott unabhängig wäre. Gottes Allgegenwart iſt alſo *unmittelbar* und *innig*, aber *nicht local*; denn es iſt unmöglich, daß ein Ding an zwei Orten, oder gar in mehrern zugleich ſeyn könne, weil es dann außer ſich ſelbſt ſeyn müßte, welches ein Widerſpruch iſt. Man ſetze z. E. A wäre in a; ſo iſt es ganz in a; man ſage: es ſey in b; ſo iſt es weder in a noch in b ganz, ſondern in jedem iſt nur ein Theil von ihm. Will man daher behaupten, daß Gott in allen Orten ſey; ſo müßte man ſich ihn als ein Compoſitum denken, und als eine in der ganzen Welt ausgedehnte Maſſe, etwa ſo wie die Luft. Aber auch dann würde Gott an keinem Orte in der Welt ganz, ſondern allenthalben nur ein Theil von ihm ſeyn; ſo wie an keinem Orte auf der Erde der ganze Luftkreis, ſondern nur immer eine Menge von Lufttheilchen iſt. Iſt Gott aber der vollkommenſte Geiſt; ſo kann er gar nicht im Raum gedacht werden. Denn der Raum iſt nur eine Bedingung der ſinnlichen Erſcheinungen der Dinge. — Newton ſagt an einem Orte: der Raum ſey das Sensorium der Allgegenwart Gottes. Nun kann man zwar im Menſchen ſich ein ſolches Sensorium denken, wohin man den *Sitz* der Seele verlegt, und wo alle ſinnlichen Eindrücke concurriren; aber eben dieß würde auch zugleich das Organon der Seele ſeyn, woher ſie ihre Kräfte und Wirkungen in den ganzen Körper ausſpendete. Von der göttlichen Allgegenwart aber iſt eine ſolche Vorſtellung höchſt unſchicklich; denn dadurch würde Gott *als die Weltſeele*, und der Raum als ſein Sensorium angeſehen. Dieſes widerſpricht aber dem Begriffe von der Unabhängigkeit Gottes. Denn ſollte Gott die Weltſeele ſeyn; ſo müßte er mit der Welt und allen Dingen in der Welt im commercio ſtehen, d. h. nicht nur in dieſelbe wirken, ſondern auch ſelbſt von ihnen Wirkungen erhalten. Wenigſtens haben wir von einer Seele keinen andern Begriff, als daß es eine Intelligenz ſey, die mit einem Körper ſo vereiniget iſt, daß beide wechſelſeitig in einander einfließen. Wie wenig nun ſolches mit der Impaſſibilität eines höchſten Weſens ſich reimen laſſe, kann ein jeder leicht einſehen. Beſſer ſagt man: der Raum ſey ein Phänomenon der Allgegenwart Gottes, wiewohl auch dieſer Ausdruck nicht durchaus paſſend iſt, welches aber wegen Mangel der Wörter in der Sprache, um dergleichen Gedanken nur zu bezeichnen, geſchweige denn deutlich auszudrücken, nicht vermieden werden kann. In ſofern der Raum aber nur eine Erſcheinung unſerer Sinne, und eine Relation der Dinge unter ſich iſt; in ſofern die Relation der Dinge ſelbſt nur dadurch möglich gemacht wird, daß Gott ſie erhält, ihnen unmittelbar und innigſt gegenwärtig iſt, und alſo den Ort derſelben durch ſeine Allgegenwart beſtimmt; in ſofern iſt er ſelbſt die Urſache des Raums, und der Raum ein Phänomenon ſeiner Allgegenwart. Die Allgegenwart Gottes iſt folglich nicht local, aber virtual; d. h. Gott wirkt beſtändig und allenthalben mit ſeiner Kraft in alle Dinge; er erhält auf die Art die Subſtanzen ſelbſt, und regieret auch ihren Zuſtand. Nur muß man ſich bei dieſer Vorſtellung ſorgfältig vor aller Schwärmerei verwahren, weil zwar in einem Jeden dieſe Allgegenwart durch die Actuation der Exiſtenz deſſelben ſich äußert, aber niemand ſolches fühlen, oder für ſich gewiß ſeyn kann, daß Gott in dieſem oder jenem Falle wirke. Denn wie will ich etwas erfahren oder empfinden, was die Urſache meiner eigenen Exiſtenz iſt? — Ja, wenn es bloß die Veränderung meines Zuſtandes beträfe; ſo wäre es wohl möglich, ſolches zu ſpüren. Allein in wiefern mein Daſeyn ſelbſt actuiret wird; ſo iſt davon keine Erfahrung möglich. Dieſes iſt von großer Wichtigkeit und eine Cautele, **die allem Wahne und der Verblendung der Fanatiker vorbeugt.**

Wenn man einen concursum divinum in Anſehung der Dinge ſowohl, als der Begebenheiten in der Welt ſtatuirt; ſo pflegt man ſolchen den concursum physicum zu nennen. Wie unſchicklich aber dieſer Ausdruck ſtatt der göttlichen Erhaltung gebraucht werde, läßt ſich ſchon aus dem, was wir oben von der Mitwirkung Gottes geſagt haben, erkennen. Denn wie kann ich die Subſtanzen als concausae, die mit Gott zu ihrer eigenen Unterhaltung concurriren, anſehen, da ſie ihm ja nicht coordinirt ſind, weil ſie von ihm als einer causa solitaria absolute prima gänzlich abhangen? Würde ich nicht eben damit behaupten, daß ihr Daſeyn von Gott nicht actuirt wäre, und daß ſie demnach zu ihrer Fortdauer ſeiner nicht als einer alleinigen, ſondern nur als einer mitwirkenden Urſache bedürften. — Eben ſo unrecht ſetzet man den concursum Dei zu den Naturbegebenheiten. Denn bei dieſen muß ſich allemal eine causa proxima denken laſſen, die nach den Geſetzen der Natur ſelbſt wirkt, ſonſt iſt es eo ipso keine Naturbegebenheit. Es läßt ſich auch nicht denken, wie Gott, als eine causa prima der ganzen Natur, doch bei einer jeden einzelnen Begebenheit in derſelben **noch beſonders** als concausa wirken ſollte; das würden ja immer eben ſo viele Wunder ſeyn; denn ein jeder Fall, wo Gott ſelbſt unmittelbar wirkt, iſt eine **Ausnahme von der Regel der Natur.** Sollte nun Gott bei einer jeden einzelnen Begebenheit in der Natur als concausa mitwirken; ſo wären ſolches ſtete Ausnahmen von den Naturgeſetzen, oder es gäbe vielmehr gar keine Naturordnung, weil die Begebenheiten gar nicht nach allgemeinen Regeln vor ſich gingen, ſondern Gott ihnen jedesmal, wenn etwas ſeinem Willen gemäß zu Stande kommen ſollte, ein complementum ad sufficientiam geben müßte. Welche Unvollkommenheit der Welt, die ſich gar nicht mit einem weiſen Urheber vereinigen läßt!

Was aber den concursum moralem oder die freie Mitwirkung Gottes bei den freien Handlungen der Menſchen anbetrifft; ſo läßt ſich ſolches wegen der Natur der Freiheit zwar nicht begreifen, aber doch nicht als unmöglich anſehen. Denn iſt das vorausgeſetzet, daß ein jedes vernünftiges Weſen aus ſich ſelbſt ſogar wider den Plan Gottes handeln könne, folglich ganz frei und unabhängig von allem Naturmechanismus; ſo iſt es gar wohl möglich, daß Gott, um den Gebrauch der vernünftigen Geſchöpfe von ihrer Freiheit dennoch ſeinem höchſten Willen gemäß zu machen, auch zu ihrer Moralität als concausa mitwirken könne.

Die Vorſehung iſt in Gott ein einziger Actus; wir können uns aber in demſelben drei beſondere Functionen denken, nämlich Providenz, Gubernation und Direction. Die göttliche Providenz beſtehet in der Stiftung gewiſſer Geſetze, nach welchen der Weltlauf fortgehen ſoll. Die Regierung iſt die Erhaltung des Weltlaufs nach dieſen Geſetzen, und die göttliche Direction oder Lenkung iſt die Beſtimmung der einzelnen Begebenheiten in der Welt ſeinem Rathſchluſſe gemäß. In ſofern die Vorſehung Gottes gütig iſt; heißt ſie Vorſorge. Dieſe Ausdrücke ſind trüglich mit dem Begriffe der Zeit inficiret; aber man muß ſie doch, nach Abſonderung aller ſinnlichen Schranken, auch von Gott, in Ermangelung ſchicklicherer, gebrauchen.

Die Vorſehung Gottes theilet man gewöhnlich ein in providentiam generalem und specialem. Unter der erſten verſtehet man diejenige, da Gott alle Geſchlechter und Arten (genera) erhält; unter der letzten aber eine ſolche, da er auch für die species, welches Wort hier ſo wie im juriſtiſchen Sinne Individuen anzeigen ſoll, ſorget. Der Ausdruck generalis wird hier zum Unterſchied von universali in dem Verſtande genommen, als wenn bei einer ſolchen generalen Vorſehung noch viele Ausnahmen gemacht würden; ſo wie man z. B. von einem Könige ſagt, daß er generaliter, d. i. im Allgemeinen für ſeine Unterthanen ſorge. Allein dieſer Begriff von der göttlichen Vorſehung iſt offenbar ganz anthropomorphiſtiſch. Denn eine ſolche generelle Vorſorge iſt äußerſt mangelhaft, und findet überhaupt nur bei denen ſtatt, die ſich erſt durch Erfahrung eine Kenntniß von den Bedürfniſſen verſchaffen müſſen. Nun liefert aber die Erfahrung immer nur Aggregate, und die von ihr abſtrahirten Regeln können eben deshalb nie allgemeine ſeyn, weil immer noch ein Theil möglicher Wahrnehmungen fehlet, folglich können auch ſolche Geſetze, deren Wohlthätigkeit nur auf Principien der Erfahrung beruhet, unmöglich auf alle Individuen des Staats paſſen, und für deren Wohlſeyn gleich gemeinnützig ſeyn. Denn wie kann der Landesherr alle einzelne Unterthanen kennen, und alle Umſtände, unter welchen ſeine Geſetze für dieſen von großem Vortheil, für einen andern hingegen ſchädlich ſeyn werden? Aber Gott bedarf überall keiner Erfahrung; ſondern er erkennet alles a priori, weil er ſelbſt alles, wofür er ſorget, erſchaffen hat, und alles nur durch ihn möglich iſt. Die Geſetze, nach welchen der Weltlauf gehen ſollte, hat er demnach mit einer durchgängigen Kenntniß aller einzelnen Begebenheiten in demſelben abgefaßt, und gewiß auch ihre größtmöglichſte Vollkommenheit bei ihrer Stiftung zum Augenmerk gehabt, weil er ſelbſt der Allweiſeſte, und Alles in Allem iſt. Er ſahe nach ſeiner Allwiſſenheit gewiß, ehe noch etwas war, ſowohl jedes mögliche Individuum, als jedes genus voraus, und ſorgte, als er ſie wirklich machte, durch Stiftung anpaſſender Geſetze für ihr Daſeyn ſowohl, als für ihre Wohlfahrt. Seine Vorſehung iſt daher eben, weil er alles a priori erkennt, universalis, d. i. ſo allgemein, daß ſie alles, genera, species, und Individuen in ſich begreifet. Er überſchauet mit einem Blicke alles, was da iſt, und erhält es durch ſeine Kraft. Dieſe Allgemeinheit der göttlichen Vorſehung iſt nicht logiſch, ſo wie wir Menſchen uns allgemeine Regeln entwerfen, wodurch wir die Merkmale der Dinge claſſificiren, ſondern real; denn ſein Verſtand iſt intuitiv; da hingegen der unſrige nur diſcurſiv iſt. Es iſt daher unverſtändig, ſich in dem höchſten Weſen nur eine Vorſehung im Ganzen (generalis) zu denken, weil es ja nicht fehlen kann, daß er alle einzelne Theile erkennen kann. Vielmehr iſt ſeine Vorſorge ganz allgemein (universalis), und dann fällt der Unterſchied von einer providentia speciali von ſelbſt weg.

Die göttliche Direction, da alle Begebenheiten in der Welt nach ſeinem höchſten Willen gelenkt werden, iſt theils ordentlich, theils außerordentlich. Jene lieget darin, daß er die Ordnung der Natur ſo eingerichtet hat, daß ihre Geſetze ſeinem Rathſchluſſe vom Laufe der Welt gemäß ſind; dieſe, daß er ſelbſt einzelne Begebenheiten, die nach der Naturordnung ſeinen Zwecken nicht entſprechen würden, nach ſeinen Abſichten beſtimmet. Es iſt gar nichts unmögliches, daß in einer beſten Welt die Naturkräfte bisweilen eine unmittelbare Mitwirkung Gottes erfordern ſollten, um gewiſſe große Zwecke deſſelben zu Stande zu bringen; nichts unmögliches, daß der Herr der Natur ihnen nicht bisweilen ein complementum ad sufficientiam mittheilen ſollte, damit ſein Plan ausgeführet werde. Oder wer wagt es, ſo vermeſſen zu ſeyn, die Möglichkeit davon erkennen zu wollen, wie hier nach allgemeinen Geſetzen, ohne alle außerordentliche Direction Gottes, alles, was er mit der Welt vor hat, erreicht werden könne? — Gott kann daher allerdings zu gewiſſen Begebenheiten, die er, um einer deſto größern Vollkommenheit des Ganzen willen, ſich als Zwecke zu erreichen vorgeſetzet hat, die Natururſachen bloß als Mittel gebrauchen, die von ihm ſelbſt zur Hervorbringung dieſer oder jener Begebenheit angewandt werden. Solche Ausnahmen von den Regeln der Natur können nothwendig ſeyn, weil Gott ſonſt nach dem gewöhnlichen Laufe derſelben, viele und große Abſichten nicht würde ins Werk richten können. Nur müſſen wir uns hüten, ohne weitere Anleitung beſtimmen zu wollen, ob eine ſolche außerordentliche Lenkung Gottes in dieſem oder jenem Falle ſtatt gefunden habe. Genug, daß alles unter der göttlichen Direction ſtehet; das iſt hinreichend, ein ungemeſſenes Zutrauen auf Gott zu ſetzen.

Deſſenungeachtet geſchiehet nicht alles durch die göttliche Direction, wenn gleich alles unter derſelben ſtehet. Denn ſobald eine Begebenheit unmittelbar durch den göttlichen Willen hervorgebracht wird; ſo iſt es ein Wunder, und eine Wirkung ſeiner außerordentlichen Direction. Die Wunder ſind entweder von Gott bei der Schöpfung der Welt ſchon in die Naturgeſetze verwebet, oder bei einem ſich ereignenden Falle in dem Laufe der Welt von ihm ſelbſt zu einer nöthigen Abſicht gewirket. In beiden Fällen ſind es immer Wunder, die wir nicht erwarten, aber auch nicht läugnen können. Im Grunde können wir zu unſerer Beruhigung in den Zufällen des Lebens uns jede Begebenheit als eine Folge der göttlichen Regierung und Lenkung denken. Was lieget uns daran, ob ſie nach der Ordnung der Natur, oder auf eine außerordentliche Weiſe ſich ereignet? Es ſtehet doch alles unter ſeiner Vorſorge. — Nur müſſen wir unſer Gebet nie als ein Mittel des Erwerbs anſehen, ſondern vielmehr, wenn es leibliche Vortheile betrifft, es mit Zutrauen, aber auch mit Unterwerfung dem weiſen Gott vortragen. Der größte Nutzen davon bleibt doch unſtreitig der moraliſche, weil dadurch Dankbarkeit und Ergebung gegen Gott in uns gewirkt wird. Wird hingegen von uns eine Unterſuchung erfordert; ob die oder jene Begebenheit ein unmittelbarer Zweck Gottes ſey, die er auf eine außerordentliche Art veranſtaltet, oder gewirkt hat; ſo iſt große Behutſamkeit und Vorſicht nöthig, damit wir nicht zum Behufe der faulen Vernunft das von Gott, als einer unmittelbaren Urſache, herleiten, was bei geſchärftem Nachdenken von uns ſelbſt als eine Naturwirkung eingeſtanden werden müßte. Und ſollte gleich hierüber alles Nachforſchen vergeblich ſeyn; ſo haben wir doch ſelbſt durch ein ſolches fruchtloſes Nachſuchen unſern großen Beruf erfüllet, und die Kultur unſerer Vernunft befördert. —

Wenn es nöthig war, bei Auseinanderſetzung der Wahrheit, daß die ganze Welt von Gott aufs Beſte geſchaffen ſey, dem Einwurfe zu begegnen, wie denn in einer ſolchen beſten Welt doch das moraliſch Böſe ſtatt finden könne; ſo wird es nunmehr auch unſere Pflicht ſeyn, zu zeigen, warum denn Gott das Böſe nicht verhindert habe, da doch alles unter ſeiner Regierung ſtehet. — Die Möglichkeit, von den moraliſchen Geſetzen abzuweichen, muß einem jeden Geſchöpfe adhäriren. Denn es läßt ſich kein Geſchöpf denken, welches gar keine Bedürfniſſe und Schranken haben ſollte. Gott iſt allein uneingeſchränkt. Hat aber ein jedes Geſchöpf Bedürfniſſe und Mängel; ſo muß es auch möglich ſeyn, daß es, von ſinnlichen Antrieben verführet, (denn dieſe kommen von den Bedürfniſſen her) die Moralität verlaſſen könne. Es verſtehet ſich von ſelbſt, daß hier bloß von freien Geſchöpfen die Rede iſt; denn die unvernünftigen haben gar keine Moralität. Sollte nun der Menſch ein freies Geſchöpf ſeyn, und ſich ſelbſt die Entwickelung und Ausbildung ſeiner Fähigkeiten und Anlagen zu verdanken haben; ſo mußte es auch in ſeiner Gewalt ſtehen, ob er den Geſetzen der Moralität folgen, oder ſie fliehen ſollte. Der Gebrauch ſeiner Freiheit mußte von ihm abhängen, ſelbſt wenn ſolcher ganz wider den Plan, den Gott von der moraliſchen Welt entwarf, ſtreiten ſollte. Nur konnte Gott ihm überwiegende Kräfte und Motiven dazu geben, daß er, dem göttlichen Rathſchluſſe gemäß, ſich als ein Mitglied im großen Reiche der Zwecke, der Glückſeligkeit würdig machen ſollte. Wenn Gott alſo das Böſe in der Welt nicht hindert; ſo iſt ſolches keinesweges Erlaubniß, ſondern nur Zulaſſung.

3) Von Gott, als dem Weltbeherrſcher.

Gott iſt der alleinige Weltbeherrſcher; er regieret als Monarch, aber nicht als Despot. Denn er will ſeine Befehle aus Liebe, nicht aus knechtiſcher Furcht befolgt ſehen. Er gebietet, als Vater, das, was uns gut iſt, und nicht als Tyrann nach bloßer Willkühr. Er fodert ſogar von uns ſelbſt Nachdenken über den Grund ſeiner Gebott, und hält auf ihre Beobachtung, weil er uns der Glückſeligkeit würdig, und dann auch theilhaftig machen will. — Sein Wille iſt Güte, und ſein Zweck das Beſte. Sollte er etwas befehlen, wovon wir den Grund nicht einſehen können; ſo rühret ſolches von unſern Schranken in der Erkenntniß, aber nicht von der Natur des Gebots ſelbſt her. — Er führet ſeine Weltregierung allein; denn er überſchauet mit einem Blicke alles im Ganzen. Freilich kann er ſich oft ganz unbegreiflicher Mittel bedienen, um ſeine wohlthätigen Abſichten auszuführen.

Wenn Gott alles regieret; ſo ſind wir auch befugt, in der Natur einen teleologiſchen Zuſammenhang anzunehmen. Denn Regierung ſetzet Abſichten, und bei Gott die weiſeſten und beſten voraus. Zwar wird unſere Mühe in manchen Fällen vergeblich ſeyn, weil die wahren Zwecke des höchſten Verſtandes für unſere Einſichten zu verborgen ſind, als daß wir ſie ausſpähen könnten. Es wird auch hiebei von unſerer Seite große Behutſamkeit nöthig ſeyn, damit wir nicht eine Naturbegebenheit für den göttlichen Zweck ſelbſt halten, die doch nur ein Mittel entweder zu, oder eine Nebenfolge von einem höhern Zwecke iſt. Aber geſetzt, daß wir auch manchmal ohne Erfolg denſelben nachforſchen; ſo haben wir doch unſere Vernunft geübet, und wenigſtens etwas entdecket. Oder geſetzt auch, daß wir uns ſogar ganz irrten; ſo haben wir doch keinen größern Schaden davon, als daß wir etwas für ein Werk der Abſicht gehalten haben, was doch nur Naturmechanismus war. Nur erfodert es das Bedürfniß unſerer eigenen Vernunft, daß wir allenthalben die allgemeinen Geſetze aufſuchen, wornach gewiſſe Begebenheiten geordnet ſind. Denn dadurch bringen wir Einheit und Harmonie in unſere Naturerkenntniß, anſtatt daß, wenn wir jedes einzelne Ding in der Welt für eine Wirkung der beſondern göttlichen Vorſehung anſehen, alle Naturordnung zerſtöret wird. — Eben ſo können wir auch in der Weltgeſchichte die Begebenheiten, welche Folgen der menſchlichen Freiheit ſind, uns nach der göttlichen Regierung zuſammenhängend und planmäßig ausgeführet denken. Nur müſſen wir auch hier, nach der Natur unſerer Vernunft, uns an das Allgemeine halten, und nicht in beſondern Fällen beſtimmen, wie da die göttliche Vorſehung ſich wirkſam bewieſen habe. — Denn obgleich für den Verſtand Gottes, der intuitiv alles erkennet, das Ganze nur im Grunde in ſofern ein Ganzes iſt, als es aus allem Einzelnen beſtehet; da dieſem zufolge die göttliche Vorſehung auch völlig univerſal iſt; ſo daß ſie in ihrem Plan jedes Individuum mit eingeſchloſſen hat; ſo würden wir doch ganz verkehrt, und unſerer discurſiven Vernunft gänzlich zuwider handeln, wenn wir von dem Individuellen erſt zum Allgemeinen herauf ſteigen und auf ſolche Art das Ganze überſehen wollten. Die Natur unſerer Vernunft legt uns vielmehr die Pflicht auf, erſt den allgemeinen Geſetzen nachzuſinnen, und dann unter dieſen, wo möglich, alle Individuen oder doch die Species zuſammen zu faſſen, und auf ſolche Art freilich ſehr mangelhaft, aber doch für unſer Bedürfniß hinreichend, einen Entwurf von dem Ganzen zu machen. —

Was der Autor von den göttlichen Rathſchlüſſen ſaget, iſt freilich nur menſchliche Vorſtellung; denn in Gott iſt Rathſchluß und Ausführung eins; aber doch für unſern Begriff nöthig, wenn es nur auf eine würdige Art gedacht wird. Ein absolutum decretum iſt aber ſchlechterdings Gott unanſtändig; denn dadurch würde Gott nicht nur zum Despoten, ſondern zum völligen Tyrannen gemacht, wenn er ohne alle Rückſicht auf die Würdigkeit des Subjekts dieſen zur Glückſeligkeit auswählen, und ihm daher, um ſolches mit Anſtand thun zu können, alle mögliche

Hülfsmittel dazu verſchaffen, den andern hingegen geradezu verwerfen, und, damit er es mit einem Schein des Rechten thun könnte, ihm alle Kräfte und Gelegenheit, der Glückſeligkeit ſich würdig zu machen, entziehen ſollte. Man kann ſich beinahe nicht denken, wie irgend Männer von Herz und Einſicht auf ſolche Gott verunehrende Gedanken haben kommen können, wenn man nicht zu ihrer Ehre annimmt, daß ſie die ſchrecklichen Folgen einer ſo verderblichen Lehre entweder ſich nicht überdacht, oder aus Betäubung abgewieſen haben. Denn dadurch wird der Begriff von Gott ein Scandal, und alle Moralität ein Hirngeſpinſt. Es ſtreitet auch gänzlich mit der Idee von Freiheit des Menſchen, und alle Handlungen können auf ſolche Art bloß nach der Naturnothwendigkeit betrachtet werden. Daher wäre es ſpeculativen Philoſophen, für welche die menſchliche Freiheit und ihre Möglichkeit noch immer unauflößlich bleibet, allenfalls zu verzeihen, daß ſie auf ſolche Vorſtellungen gefallen wären; aber in der Theologie, die doch ein Princip der Religion ſeyn ſoll, dergleichen Begriffe von Gott zum Grunde zu legen, iſt eben ſo räthſelhaft als widerſinnig. *Iſt die menſchliche Seele als Intelligenz frei* (denn als Erſcheinung gehöret ſie allerdings in die Reihe der Naturdinge); *ſo muß es auch von ihr abhangen, ob ſie der Glückſeligkeit würdig, oder unwürdig ſeyn will.*

Die Lehre von der *Prädeſtination*, in ſofern ſie die Verwerfung eines Theils der Menſchen zum Gegenſtande hat, ſetzet eine *unſittliche* Ordnung der Natur voraus.

Denn es wird dadurch behauptet, daß ſchon die Umſtände des Lebens ſolcher Menſchen auf die Art geordnet und zuſammen gefügt wären, daß ſie nicht anders, als der Seligkeit unwürdig werden könnten. So müßten denn dieſe Unglücklichen ſchon nach der Ordnung der Natur Schlachtopfer des Elendes ſeyn. Wie verträgt ſich das aber mit dem Begriffe von einem guten, weiſen und heiligen Weltſchöpfer und Regierer? Es iſt ja eben einer der größten Vortheile, den uns die Lehre von einem Gott in Abſicht auf unſere Erkenntniß und Beruhigung verſchaffet, daß dadurch das Reich der Natur mit dem Reiche der Zwecke in eine genaue Verbindung gebracht wird! Eben dadurch ſchließen wir ja, daß die ganze Naturordnung nach den göttlichen Zwecken eingerichtet ſey, und mit ihnen zuſammen ſtimme! — Wie ſollte nun das Elend eines Theils der Geſchöpfe Zweck Gottes ſeyn? — Daß Gott die Welt nach moraliſchen Grundſätzen regieret, iſt eine Vorausſetzung, ohne welche alle Moral wegfällt; denn kann dieſe mir keine Ausſicht auf die Befriedigung meines Bedürfniſſes, glücklich zu ſeyn, verſchaffen; ſo kann ſie mir auch nichts gebieten. Daher iſt es auch nöthig, daß man den Willen Gottes nicht zum Princip der Vernunftmoral macht; denn auf ſolche Art bin ich freilich unſicher, was Gott mit der Welt vorhabe. Wie kann ich nach der Vernunft, aus bloßer Spekulation wiſſen, was der Wille Gottes ſey, und worin er beſtehe? Ohne die Moral zur Hülfe zu nehmen, bin ich hier auf einem ſchlüpfrigen Wege, und ringsumher mit Gebirgen umgeben, die mir alle Ausſicht benehmen. Wie ſehr bin ich in Gefahr, daß mein

Fuß ausgleite, oder, weil meinem Auge ein freier Horizont mangelt, er ſich im Labyrinthe verirre!

Die Erkenntniß von Gott muß daher die Moral vollenden, aber nicht erſt beſtimmen, ob etwas Pflicht für mich ſey, oder ob etwas moraliſch gut ſey! Dies muß ich ſchon aus der Natur der Sachen, nach der Möglichkeit eines Syſtems aller Zwecke beurtheilen, und davon ſo gewiß ſeyn können, als daß ein Triangel drei Ecken haben müſſe. Um aber dieſer Überzeugung Gewicht und Nachdruck auf mein Herz zu verſchaffen, bedarf ich eines Gottes, der nach eben dieſen ewigen unveränderlichen Geſetzen, mich der Glückſeligkeit theilhaftig mache, wenn ich auf dieſe Art ihrer würdig bin. — Eben ſo iſt auch die Erkenntniß von Gott, und ſeiner Vorſehung, in Anſehung unſerer Naturwiſſenſchaft das Ziel, das alle unſere Bemühungen darin krönen muß, aber nicht das Princip, woraus wir jede einzelne Begebenheit, ohne den allgemeinen Geſetzen derſelben nachzuforſchen, ableiten ſollen.

Vierter Abſchnitt.

Von der Offenbahrung.

Der Autor definiret die revelationem latius dictam durch significationem mentis divinae creaturis a Deo factam. Allein dieſe Definition von einer Offenbahrung überhaupt iſt angustior suo definito. Eine göttliche Offenbahrung muß uns eben ſowohl von Gottes Daſeyn und Eigenſchaften, als von ſeinem Willen eine überzeugende Erkenntniß verſchaffen. Jene müſſen die Motive ſeyn und die Triebfedern, welche mich zur Erfüllung des letztern antreiben. Man kann alle Offenbahrung eintheilen in die äußere und in die innere. Eine äußere Offenbahrung Gottes kann zwiefach ſeyn, entweder durch Werke, oder durch Worte; die innere göttliche Offenbahrung iſt die Offenbahrung Gottes durch unſere eigene Vernunft; dieſe letztere muß allen andern vorher gehen, und zur Beurtheilung der äußern dienen. Sie muß der Probierſtein ſeyn, woran ich erkenne, ob eine äußere Offenbahrung Gottes ſey, und mir Gott anſtändige Begriffe an die Hand gebe. Denn die Natur ſelbſt kann, wie wir ſchon oben geſehen haben, mir, ohne daß ich meine Vernunft zu Hülfe nehme, nie einen vollſtändigen und beſtimmten Begriff von Gott geben. Sie lehrt mich zwar, ein oder mehrere Weſen, welche die Welt hervorgebracht haben mögen, fürchten, aber nicht einen Gott, der alle Vollkommenheit hat, ehren und lieben ohne Schmeichelei. Wenn ich nun aber einen ſolchen Begriff von Gott, als mir die Natur giebt, nämlich von einem ſehr mächtigen Weſen (denn als einen gütigen würde ich ihn auf dieſe Art, wegen des ſcheinbaren Widerſtreits der Zwecke in der Welt, kaum kennen lernen), kurz, wenn ich nicht den Begriff von Gott als einem allervollkommenſten Weſen, ſondern nur bloß von einem ſehr vollkommenen zum Princip der Religion machen ſollte; ſo kann daraus zur Beſtätigung und Erweckung einer wahren Moralität wenig oder gar nichts gefolgert werden. Und was hilft mir dann der ganze Naturbegriff von Gott? Gewiß zu nichts anderm, als wozu ihn die meiſten Völker wirklich gebraucht haben, *zum Schreckbilde der Phantaſie*, oder zum Gegenſtande einer abergläubiſchen ceremoniellen Verehrung und einer heuchleriſchen Hochpreiſung! Aber wenn ich ſchon, bevor ich mich an eine Phyſikotheologie mache, durch meine Vernunft belehret worden bin, daß Gott Alles in allem ſey; wenn ich nach Erkenntniß der moraliſchen Geſetze eben dieſen Begriff von Gott, als einem ſolchen, der nach der höchſten Moralität die Welt regieret, einſehen gelernet habe; dann dienet mir die Naturkenntniß trefflich dazu, um meinen reinen Verſtandesbegriffen mehr Anſchaulichkeit und Eindruck auf ſinnliche Menſchen zu geben. Nun werde ich auch nicht in Gefahr ſeyn, mir durch die Natur bloß einen unvollſtändigen Begriff von Gott zu machen; denn jetzt habe ich ſchon durch meine Vernunft einen durchgängig beſtimmten Begriff bekommen, wonach ich alle Werke dieſes Gottes, in ſofern er mir darin ſich geoffenbahret hat, beurtheilen kann. Eben ſo ſetzet auch die Offenbahrung Gottes durch Worte ſchon eine *innere* göttliche Offenbahrung durch meine eigene Vernunft voraus. Denn Worte ſind doch allemal nur ſinnliche Zeichen meiner Gedanken; wie will ich alſo dadurch zu einem ganz reinen Begriff von Gott gelangen? Hat ſich aber meine eigene Vernunft dieſen ſchon aus der Sache abſtrahiret; iſt ſie durch Hülfe der Moral auf einen ganz beſtimmten Begriff von Gott bereits gekommen; ſo habe ich nun eine Norm, wornach ich die Ausdrücke einer göttlichen Offenbahrung durch Worte abmeſſen und erklären kann. Selbſt bei unmittelbaren Erſcheinungen Gottes würde ich doch ſchon allemal zum Voraus eine Vernunfttheologie haben. Denn wie will ich hier gewiß davon werden, ob mir Gott ſelbſt, oder ein anderes mächtiges Weſen erſchienen ſey? Ich bedarf dann ſchon allerdings einer reinen Idee des Verſtandes von dem Allvollkommenen, um mich nicht blenden und auf Irrwege leiten zu laſſen. So kann demnach alle äußere Offenbahrung Gottes nicht eher recht eingeſehen und genutzt werden, als bevor ſchon eine ganz vollſtändige Vernunfttheologie unſer Eigenthum iſt. Aber auf der andern Seite kann jene äußere göttliche Offenbahrung auch zuerſt den Menſchen veranlaſſen, auf reine Verſtandesbegriffe von Gott zu kommen, und ihm Gelegenheit geben, ihnen nachzuforſchen. Eine wörtliche Offenbahrung wird, je länger es dauert, immer gelehrter, ob ſie gleich im Anfange ganz einfach war. Denn mit der Zeit wird ſie Sache der Überlieferung, es ſey durch Worte oder durch Schrift; und dann müſſen wenigſtens doch immer nur einige ſeyn, die mit einer ausgebreiteten Gelehrſamkeit bis auf den erſten Urſprung derſelben zurück gehen, und die ihre Ächtheit ſorgfältig prüfen. Hier bleibet alſo immer die Vernunftreligion das Subſtratum und Fundament aller Unterſuchung; nach ihr muß der Werth jener wörtlichen Offenbahrung beſtimmet werden. Sie wird deshalb vorhergehen, und die Richtſchnur jeder andern Offenbahrung ſeyn müſſen!

Es giebt in der rationalen Theologie viele credenda, zu deren Annahme die Vernunft ſelbſt dringt, und welche mit feſter Überzeugung zu glauben, eine angelegentliche

Pflicht iſt. Das Objekt dieſer Erkenntniß — Gott — iſt von der Art, daß, weil es alle Grenzen einer möglichen Erfahrung überſteiget, und zur intelligiblen Welt gehöret, hier kein Wiſſen von ihm ſtatt finden kann. Denn wiſſen kann ich nur das, was ich ſelbſt erfahre. Es iſt auch in Hinſicht auf unſere Moralität ſehr gut, daß unſere Erkenntniß von Gott nicht Wiſſen, ſondern Glaube iſt; denn auf *ſolche Art kann die Vollbringung meiner Pflicht weit reiner und uneigennütziger ſeyn.* Aber dieſe Glaubensſachen der Vernunftreligion erſtrecken ihre Verbindlichkeit auf das ganze menſchliche Geſchlecht; denn jede Vernunft muß ſie vorzüglich in moraliſcher Abſicht unnachläßlich annehmen, wenn ſie ſolche gleich nicht apodiktiſch beweiſen kann.

Nun fragt es ſich: kann es in einer höhern Offenbahrung auch credenda geben, die, ohne daß meine Vernunft es für nothwendig erkennet, ſie zu glauben, dennoch von mir müſſen angenommen werden? Die Möglichkeit davon läßt ſich nach der Vernunft *weder läugnen, noch beweiſen.* Zuerſt kann kein Menſch es für unmöglich halten, daß Gott, um das menſchliche Geſchlecht zu ſeiner Beſtimmung, zu der höchſten Stufe der für daſſelbe möglichen Vollkommenheit zu bringen, demſelben in einer höhern Offenbahrung gewiſſe zur Glückſeligkeit nöthige Wahrheiten an die Hand gegeben habe, welche die Vernunft nach ihrer Nothwendigkeit zu ihrer eigenen Ausbildung vielleicht nicht einmal einſehen kann. Denn wer wagt es entſcheiden zu wollen, nach welchem Plane, und durch welche Mittel Gott den Menſchen zu dem verhelfen will, was ſie nach ihrer Beſtimmung ſeyn ſollen! — Aber auf der andern Seite kann meine Vernunft es eben ſo wenig einſehen, wie etwas für die ganze Menſchheit zu ihrer Wohlfahrt nothwendig ſeyn ſoll, welches doch nicht in ihrer Vernunft ſchon lieget, ſondern alle Vernunft überſteiget. So urtheilte ein heidniſcher Philoſoph: Quod supra nos, nihil ad nos. Der Weg, den uns unſere Vernunft vorſchreibet, iſt, uns durch genaue Erkenntniß und Befolgung alles deſſen, was ſie ſelbſt von Gott lehret, erſt einer höhern Einſicht würdig zu machen, die er uns zur Ergänzung ihrer Mängel verſchaffen könnte. Denn bevor ich nicht das, was mir verliehen iſt, brauchen und anwenden will; wie kann ich auf noch mehrere Gaben und Geſchenke Rechnung machen?

Geheimniſſe heißen eigentlich ſolche Lehren, die nicht publik werden ſollen; dann aber auch überhaupt dergleichen Wahrheiten, wovon meine Vernunft nicht einſehen kann, wie ſie möglich ſind, die ſie aber doch aus anderweitigen Urſachen annehmen ſoll. Es giebt viele Naturgeheimniſſe; es giebt auch viele Geheimniſſe in der Vernunftreligion; z. B. von der abſoluten Nothwendigkeit Gottes, wozu die Vernunft um ihrer ſelbſt willen gedrungen iſt, ſie zu glauben, oder wo ſie, wenn es darauf ankommt, die Möglichkeit davon einzuſehen, ſogleich ins Stocken geräth. Ferner: daß ein gerechter Gott, der alle Glückſeligkeit, welche ſeine Güte austheilet, nie anders, als nach der Würdigkeit des Objekts, glücklich zu ſeyn, austheilen kann, den Menſchen, welcher, ſelbſt bei ſeinem beſten Beſtreben, ſich vor dem Richterſtuhle des Gewiſſens noch nicht dem ganzen moraliſchen Geſetze adäquat, folglich der Glückſeligkeit unwürdig findet, dennoch glücklich machen könne. Hier iſt tiefes Stillſchweigen unſerer Vernunft; denn wenn ſie ſagt: thue ſo viel Gutes, als du kannſt; ſo iſt ſolches noch lange nicht zu meiner Beruhigung hinreichend. Denn, wo iſt ein Menſch, der da beſtimmen könnte, wie viel Gutes er thun kann, oder der ſo vermeſſen ſeyn ſollte, zu ſagen: Ich habe alles Gutes gethan, was ich gekonnt habe? Auf die Güte Gottes kann ich mich hier nicht verlaſſen; denn als Richter muß ſich meine Vernunft Gott immer höchſt gerecht denken, der nach der ſtrengen Heiligkeit die Güte einſchränkt, damit ſie keinem Unwürdigen zu Theil werde. Was Gott hier demnach für Mittel habe, um mir ſelbſt das zu erſetzen, was mir an Würdigkeit, glücklich zu ſeyn, abgehet; das iſt für meine Vernunft ein undurchdringliches Geheimniß. Genug, es iſt meine Pflicht, durch die möglichſte Beſtrebung dem moraliſchen Geſetz gemäß zu handeln, und mich eines ſolchen Mittels erſt fähig und werth zu machen. Ob demnach auch in einer Offenbahrung Gottes durch Worte Geheimniſſe möglich ſind, iſt nach dem, was wir bereits geſagt haben, nicht zu läugnen; ob es wirklich dergleichen gebe, gehört nicht mehr für die Vernunfttheologie.

Anhang.

Geſchichte der natürlichen Theologie,

nach

Meiners historia doctrinae de uno vero Deo.

Man iſt bei Erwägung deſſen, was die menſchliche Vernunft von jeher von Gott erkannt hat, auf zwei Extreme verfallen, die man denn nach Verſchiedenheit ſeines Syſtems auch zur Grundlage in der Vernunfttheologie gebraucht hat.

1) Einige haben der Vernunft geradezu alles Vermögen abſprechen wollen, etwas Wahres und Zuverläſſiges von Gott erkennen zu können.

2) Andere haben ihre Vernunft ſo hoch geprieſen, daß ſie alle dem Menſchen nöthige Erkenntniß Gottes aus ihr ableiten wollten.

Jene bedurften alle Augenblicke einer wörtlichen Offenbahrung von Gott, und dieſe verachteten ſie. Beide berieſen ſich auf die Geſchichte, und beide irrten. Wenn man mit Aufrichtigkeit und unpartheiiſchem Prüfungsgeiſte zu Werke gehet; ſo wird man finden, daß die Vernunft in der That das Vermögen habe, ſich einen moraliſchbeſtimmten, und für ſie möglichſt vollſtändigen Begriff von Gott zu machen; aber auf der andern Seite auch geſtehen müſſen, daß aus vielerlei Urſachen dieſer reine Begriff von der Gottheit wohl nicht leicht bei irgend einem Volke des Alterthums ſtatt gefunden habe. Hieran war die Vernunft nicht ſelbſt Schuld, ſondern die Hinderniſſe, welche ihr im Wege ſtanden, von ihrer Fähigkeit in dieſer Rückſicht Gebrauch zu machen. Sie hat aber auch jetzt bei weitem noch nicht das Recht, darauf ſtolz zu thun, und vielleicht gar zu glauben, daß ſie alles erkennen könne, was den Unendlichen und ihr Verhältniß zu dem Unendlichen anbetrifft. Iſt ſie redlich und frei von Vorurtheilen, wie viele Mängel und Schwächen wird ſie nicht noch jetzt ſelbſt in dem vollſtändigen Syſteme einer ihr möglichen Theologie entdecken? Sie darf ſicherlich mit ihrer Erkenntniß von Gott nicht prahlen, und muß, wenn ihr in einer höhern Offenbahrung hellere Einſichten über ihr Verhältniß zu Gott bekannt gemacht werden, dieſelben, ſtatt ſie zu verwerfen, vielmehr mit Dank annehmen, und benutzen. Es iſt wahr, der moraliſche Begriff, den uns die Vernunft von Gott giebt, iſt ſo einfach und für den gemeinen Menſchenverſtand ſo einleuchtend, daß gewiß nicht eben viel Kultur dazu gehöret, um an einen oberſten Weltregierer zu glauben; es iſt auch nöthig, daß eine Erkenntniß, die das ganze Menſchengeſchlecht intereſſiret, für alle Menſchen faßlich ſey; aber man müßte auch die Verirrungen des menſchlichen Verſtandes wenig kennen, wenn man im Ernſt behaupten wollte, daß dieſer Begriff von Gott vor allen Mißdeutungen und Verunſtaltungen einer ſpitzfindigen Spekulation ſicher wäre, und daß es daher unnöthig ſey, ihn durch eine, ſcharfes und tiefes Nachdenken erforderliche, Kritik aller ſpekulativen Vernunft vor aller Verderbniß ſicher zu halten. — Die vornehmſte Urſache, warum ſelbſt unter Griechen und Römern der Begriff von Gott ſo verderbt war, lag darin, daß ſie von der Moralität wenig Reines und Sicheres wußten. Sie hielen ihre Pflicht nur gemeinhin für eigenen Vortheil, wobei doch aller wahre moraliſche Werth der Handlungen wegfällt, oder wobei die Schönheit und Größe der Tugend auf bloßes Gefühl gegründet, aber nicht das Princip ſelbſt, welches eine freie Vernunft ſich zu einer unveränderlichen Norm und Bedingung aller ihrer Verbindlichkeiten macht, beſtimmt und feſtgeſetzet ward. Daher kannten ſie auch kein moraliſches Bedürfniß, das einen allervollkommenſten Weltgeſetzgeber mit der äußerſten Strenge poſtulirt! — Sie nahmen bloß in ſpekulativer Hinſicht, um die Reihe der Urſachen und Wirkungen zu ſchließen, eine oberſte Urſache an. Da aber die Natur immer nur auf mächtige und verſtändige Urheber, nie aber auf Einen, der alle Realität hat, führen kann; ſo geriethen ſie in den Polytheismus, der bei ſolchen bloßen Naturbegriffen ins Unendliche konnte vervielfältiget werden. Und wenn denn auch Einige, um mehrerer Harmonie willen, nur eine einzige Welturſache annahmen; ſo war dieſes im Grunde doch nur ein deiſtiſcher Begriff, weil ſie ſich auf dieſe Art nur einen oberſten Urquell von allem, nicht aber einen höchſten moraliſchen Urheber und Regierer der Welt dachten. Denn im Grunde hatten alle jene Völker des Alterthums gar nicht einen ſolchen Begriff von Gott, der zum Fundament der Moral hätte gebraucht werden können. Darin hat Meiners wohl recht; aber wenn er glaubt, daß ſie deswegen nicht zu einem ſolchen Begriffe hätten kommen können, weil dieſer ſchon ſehr große Kultur und wiſſenſchaftliche Kenntniß erfodert; ſo kann ſolches wohl unmöglich von dem einfachen moraliſchen Begriffe Gottes ſelbſt geſagt werden. Denn nichts kann ja beinahe leichter ſeyn, als ſich ein oberſtes Weſen über Alles zu denken, das ſelbſt Alles in Allem iſt. Weit ſchwerer iſt es, die Vollkommenheit zu theilen, und einem Weſen dieſe, dem andern jene Vollkommenheit beizulegen, weil man dann nie weiß, wieviel einem jeden für ſich gegeben werden ſolle. Wenn man es aber davon verſtehet, daß, um dieſen Begriff auch von der Seite der Spekulation zu ſichern, ſchon Kenntniß und ein durch Wiſſenſchaft geübtes Nachdenken dazu gehört; ſo muß man ſolches zugeben. Dies war aber auch nicht eher nöthig, als bis der menſchliche Wille und Scharfſinn anfing, ſich darüber in Spekulation zu verſteigen, wozu denn doch auch Kultur erfordert wurde. Die Aegypter hatten von Gott nur den Begriff des Deismus, oder vielmehr den abſcheulichſten Polytheismus. Es iſt überhaupt ein Vorurtheil, das man nach den Sagen des Herodots eingerichtet hat, zu glauben, als ob alle Wiſſenſchaft und

Kultur aus Aegypten auf die Griechen gekommen wäre, da vielmehr die Lage und Beſchaffenheit des Landes, die Tyrannei ihrer Pharaone, die Uſurpation ihrer Prieſter dieſes Volk zu einem finſtern, melancholiſchen und unwiſſenden Haufen bilden mußten. Es iſt auch ganz unerweislich, daß die Aegypter in irgend einer nützlichen Kenntniß andere damalige Völker übertroffen hätten; man müßte denn Wahrſagung and Traumdeuterei dahin rechnen. Vielmehr mußte, da ihr Land bevölkert und bewohnbar gemacht wurde, ſchon unter den Menſchen manche Wiſſenſchaft vorhanden ſeyn, als Geometrie, weil ohne dieſelbe bei jährlichen Überſchwemmungen des Nils alles Eigenthum würde aufgehöret haben. Überdem waren ihre Prieſter die wahren Monopoliſten aller etwanigen Künſte, die ſie noch haben mochten, und dieſe ließen ſolche nie gemeinnützig werden, weil ſonſt ihr Anſehen und ihre Habſucht Schiffbruch gelitten haben würde. Es berichten uns auch die glaubwürdigſten Geſchichtsſchreiber der alten Welt, wann und welche Wiſſenſchaften von den Griechen ſind erfunden worden, und darunter findet man gerade diejenigen, von welchen man den Wahn hat, daß die Aegypter ſie ihnen mitgetheilet hätten.

Die Thieranbetung läßt ſich wohl noch, was ihren Urſprung betrifft, auf eine leidliche Art erklären. Vielleicht waren dieſe Thiere im Anfange bloße Wappen der Städte, die ſich eine jede zum Unterſchiede von der andern wählte, und die ſie in der Folge beibehielt, aber zuletzt, vom Aberglauben geblendet, für Schutzgötter annahm und anbetete. Bei ihnen trifft es auch gar nicht ein, was Hume in ſeiner natürlichen Religion ſonſt mit ziemlicher Richtigkeit vom Polytheiſmus ſagt, daß nämlich derſelbe tolerant ſey. Denn weil unter ihnen eine Stadt oft einen Schutzgott hatte, welcher dem andern gerade entgegen geſetzet war, z. B. die eine den Hund, die andere die Katze; ſo waren ſich eben deswegen die Einwohner auch feind. Denn ſie glaubten, daß die eine Gottheit immer der andern ins Gehäge gehe, und ſie an manchem Guten hindere, was ſie ſonſt ihren Clienten geben würde. — Die Griechen und andere waren gegen die übrigen heidniſchen Völker tolerant genug, und unter ſich gewiß auch; denn ſie fanden in den Gottheiten der andern ihre eigenen, nur mit veränderten Namen, weil ſie größtentheils dieſelben Eigenſchaften hatten. Aber eben daher kam der entſetzliche Haß aller Heiden gegen die Juden, weil die Gottheit dieſes Volks ſich über alle erhob, und, ihrem Weſen und Willen nach, mit ihnen keine Gemeinſchaft haben konnte. Alſo war es auch natürlich, daß der Monotheiſmus, oder vielmehr die Juden, welche ihn hatten, ſo intolerant gegen alle Heiden waren.

Die Perſer, Indianer, und andere heidniſche Völker des Alterthums, hatten eine weit erträglichere Theologie, als die ägyptiſche war. Zwar beteten ſie auch mehrere Götter an; aber der Begriff, den ſie ſich von ihnen machten, war doch einigermaßen des Gegenſtandes würdig, wenn gleich ſehr corrumpiret. Überhaupt aber muß man geſtehen, daß wohl beinahe alle jene Völker ſich über ihren ſämmtlichen Götzen noch eine oberſte Gottheit, wenigſtens dunkel, dachten, allein bloß als Urquell, aus welchem Alles, ſelbſt die Untergottheiten, entſprängen, der aber für ſich um die Welt ganz unbekümmert wäre. Dieſes iſt auch noch jetzt die Vorſtellung, welche ſich die Heiden von Gott machen. Es war auch ganz natürlich, daß, da ſie ihre Begriffe von Gott nur aus der Welt abſtrahirten, ſie, nach der Analogie der Natur, ihn für eine fruchtbare Urſache anſahen, aus der alles hervorgefloſſen wäre.

Unter den Griechen finden wir nicht eher eine natürliche Theologie, als um die Zeit der ſogenannten ſieben Weiſen. Aber lange noch waren ihre Begriffe ebenfalls nur deiſtiſch, bis endlich Anaxagoras und Sokrates Gott zum Fundament der Moral machten. Nun war aber auch ſchon die Moral ſelbſt auf ſichere Principien gegründet; daher war es leicht, einen moraliſchen Begriff von Gott feſtzuſetzen, den einzigen, der für die Menſchheit nützlich, und wahrhaftig brauchbar iſt. Sobald man aber dieſen Gott auch als Princip der Natur erkennen, und die Spekulation an ihm verſuchen wollte; ſo gerieth man wieder auf Abwege. Plato und Ariſtoteles behielten zwar den reinen und moraliſch beſtimmten Begriff von Gott, weil ſie ihn nur zum Behufe der Moral anwandten; aber Epikur und andere, welche auch die Naturwiſſenſchaft auf ihn gründen wollten, kamen dabei ſo ins Gedränge, daß ſie dadurch alle Moralität beinahe aufgaben, oder ſich doch in Zweifelſucht verloren. Denn wie viele Kenntniſſe und Behutſamkeit waren ihnen hier nöthig, um beides mit einander zu vereinigen, und durch den ſcheinbaren Widerſtreit der Zwecke in der Welt ſich nicht irre machen zu laſſen! Doch muß man geſtehen, daß Epikur ſeine Begriffe von der Gottheit, da er ſie bloß in ſpekulativer Abſicht faßte, aus dieſem Geſichtspunkte betrachtet, noch ziemlich rein bewahret habe. Aber der größte

Nutzen davon ging für ihn und ſeine Schüler verloren; denn als Triebfeder zur Moral konnten ſie einen ſolchen Gott nicht brauchen. Die Stoiker hatten wohl die reinſten Begriffe von Gott, und wandten ſie auch in praktiſcher Abſicht an. Doch konnten ſie ſich nicht ſoweit erheben, ihn als einen Weltſchöpfer anzuſehen. Denn wenn ſie gleich das Wort creator von ihm brauchen; ſo verbanden ſie, genau betrachtet, doch nur den Begriff eines Architekts damit. Sie nahmen noch immer eine gleich ewige Materie an, woraus Jupiter, mit welchem Namen ſie nicht den poetiſchen Donnergott, ſondern die höchſte Gottheit über alles bezeichneten, die Dinge in der Welt gebildet und eingerichtet habe. Wenn man ihnen aber Schuld giebt, daß ſie eine Nothwendigkeit der Dinge in der Welt und ihrer Veränderungen behauptet hätten; ſo thut man ihnen Unrecht; denn ſie unterſchieden Fatum ſorgfältig von Nothwendigkeit, und verſtanden darunter nichts anders, als die göttliche Regierung und Vorſorge. Aber um den höchſt vollkommenen Gott wegen alles Übels und Böſen, das ſich in der Welt findet, zu rechtfertigen, ſchoben ſie die Schuld davon auf die Untauglichkeit der Materie, die zu den oberſten Abſichten des Architekts nicht allemal hätte gebraucht werden können.

Wie glücklich ſind wir, daß beides, weder moraliſches, noch phyſiſches Übel, unſern Glauben an einen Gott, der nach moraliſchen Geſetzen die Welt regieret, erſchüttern kann!

Berichtigungen.

Seite	Zeile	
4	14	v. u. lies wo ſt. wie.
16	3	v. u. l. abſchreckende ſt. abſcheuliche.
31	11	v. o. l. noch ſt. nicht.
34	6	v. o. l. Allgenugſamkeit ſt. Allgenügſamkeit.
37	12	v. o. l. dem ſt. den.
50	12	v. u. l. nun ſt. nur.
53	1	v. o. l. abgeleitet ſt. abgleitet.
60	4	v. u. l. Schritte ſt. Schritt.
75	1	v. u. l. anthropomorphiſtiſch ſt. anthropomorphitiſch.
92	2	v. o. l. aufhebe ſt. aufheben.
92	6	v. u. l. zukomme ſt. zukommen ſollte.
92	12	v. u. l. ſtellt ſt. ſtelle.
95	1	v. o. l. abgeſondert ſt. abgeſondeet.
97	1	v. o. l. alle ſt. Alle.
98	2	v. o. muß das Komma nach aber ſtehen.
138	12	v. u. l. gar ſt. zwar.
178	10	v. o. l. wieder ſt. wider.